

ASSMANN, Jan. Communicative and cultural memory. In: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Ed.). *Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook*. Berlin; New York: De Gruyter, 2008. p. 109-118.

No texto *Communicative and cultural memory*, cuja versão em português publicamos a seguir,¹ Jan Assmann sintetiza as principais contribuições que ele próprio e Aleida Assmann deram aos estudos da memória, ao desmembrarem o conceito de “memória coletiva”, de Maurice Halbwachs, em “memória cultural” e “memória comunicativa”, dois modos diferentes de lembrar. Com isso, como no próprio texto se ressalta, pretenderam incluir a esfera cultural no estudo da memória. A longa memória cultural, remetida por Halbwachs à categoria da tradição e, por isso, não priorizada por esse autor, é tema de muitos dos estudos de Jan Assmann sobre religião.

Jan Assmann – professor de teoria cultural e religiosa na Universidade de Konstanz, Alemanha – e Aleida Assmann – professora aposentada de língua inglesa e literatura comparada na mesma instituição – tornaram-se internacionalmente reconhecidos ao desenvolverem, no interior do campo das “ciências da cultura” (*Kulturwissenschaften*), a teoria da memória cultural. Contudo, os livros de Jan Assmann continuam sem tradução no Brasil.² Suas formulações acerca da “memória comunicativa”, que abrange o objeto da história oral, têm inspirado inúmeros trabalhos baseados em entrevistas, individuais e em grupo, voltados sobretudo para as problemáticas da transmissão e da ressignificação do passado.

Jan Assmann ocupou a cátedra de Egiptologia da Universidade de Heidelberg entre 1976 e 2003, e atualmente é professor honorário de teoria da

1 Agradecemos ao autor por autorizar a publicação do texto, traduzido pela primeira vez para a língua portuguesa, na revista *História Oral*.

2 Em 2011 a editora da Unicamp publicou o livro *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*, de Aleida Assmann, traduzido do alemão por uma equipe de tradutores coordenada pelo professor Paulo Soethe, da UFPR.

religião (*Religionswissenschaft*) e ciência da cultura (*Allgemeine Kulturwissenschaft*) na Universidade de Konstanz. Suas publicações, voltadas para a área da egiptologia, com foco em interpretações sobre as origens do monoteísmo e a recepção do Egito Antigo na tradição europeia, abrangem os campos da história da religião, da antropologia histórica e da memória cultural. Com a tradução do texto abaixo, esperamos facilitar o acesso a uma parte de sua produção intelectual que diz respeito particularmente ao nosso objeto de estudo.

Memória comunicativa e memória cultural

Jan Assmann*

Tradução: Méri Frotscher**

Memória: individual, social e cultural

Memória é a faculdade que nos capacita a formar uma consciência da identidade, tanto no nível pessoal como no coletivo. A identidade, por sua vez, é relacionada ao tempo. O *self* humano é uma “identidade diacrônica” construída “da matéria do tempo” (Luckmann, 1983). Essa síntese de tempo e identidade é efetuada pela memória. Devemos distinguir três níveis de tempo, identidade e memória:

* Jan Assmann é professor de Egiptologia aposentado da Universidade de Heidelberg e desde 2005 professor honorário da Universidade de Konstanz (ambas na Alemanha). E-mail: jan@assmanns.de.

** Professora dos cursos de Graduação e Pós-Graduação em História da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste). E-mail: merikramer@hotmail.com.

<i>Nível</i>	<i>Tempo</i>	<i>Identidade</i>	<i>Memória</i>
interno (neuromental)	interno, tempo subjetivo	<i>self</i> interno	memória individual
social	tempo social	<i>self</i> social, pessoa como portadora de papéis sociais	memória comunicativa
cultural	tempo histórico, mítico, cultural	identidade cultural	memória cultural

No *nível interno*, a memória é uma matéria de nosso sistema neuromental. Essa é a nossa memória pessoal, a única forma de memória reconhecida como tal até os anos 1920. No *nível social*, a memória é uma matéria de comunicação e interação social. A maior conquista do sociólogo francês Maurice Halbwachs foi mostrar que nossa memória depende, como a consciência em geral, de socialização e comunicação, e que a memória pode ser analisada como uma função de nossa vida social (Halbwachs, 1994, 1997). A memória nos capacita a viver em grupos e comunidades e viver em grupos e comunidades nos capacita a construir uma memória. Durante esses mesmos anos, psicanalistas como Sigmund Freud e Carl Gustav Jung estavam desenvolvendo teorias de memória coletiva, mas ainda apegados ao primeiro nível, o interno e pessoal, considerando a memória coletiva não na dinâmica da vida social, mas nas profundidades inconscientes da *psyche* humana.³

Aby Warburg, o historiador da arte, todavia, cunhou o termo “memória social” com referência ao terceiro nível, o *cultural*; ele parece ter sido o primeiro a tratar imagens, isto é, objetivações culturais, como portadoras de memória. Seu projeto principal era estudar o “pós-vida” (*Nachleben*) da antiguidade clássica na cultura ocidental, e ele denominou o seu projeto de “Mnemosyne”, o termo do grego antigo para memória e a mãe das nove musas. Enquanto historiador da arte, Warburg se especializou naquilo que chamou de *Bildgedächtnis* (memória icônica), mas a abordagem à história da recepção como uma forma de memória (cultural) poderia ser aplicada a qualquer outro domínio de formas simbólicas (Gombrich, 1986). Isso foi o que Thomas Mann se empenhou em fazer em seus quatro romances “*Jose*”, que apareceram entre 1933 e 1943 e que são considerados a tentativa mais

3 Na versão em inglês, o autor indica aqui a leitura do capítulo intitulado *Psychology, narrative, and cultural memory: past and present*, de autoria de Jürgen Straub, presente no mesmo volume no qual o texto de Jan Assmann foi publicado (nota da tradutora).

avançada de reconstruir uma memória cultural específica – nesse caso, de pessoas que viviam na Palestina e no Egito na Idade do Bronze Tardia – e, ao mesmo tempo, de evocar nossa memória cultural europeia e seus fundamentos judaicos em tempos de antissemitismo (Assmann, J., 2006). Nem Warburg, nem Thomas Mann, todavia, usaram o termo “memória cultural”; esse conceito só foi explicitamente desenvolvido durante os últimos vinte anos. Por isso, foi apenas a partir daí que a conexão entre tempo, identidade e memória, em suas três dimensões, a pessoal, a social e a cultural, tornou-se cada vez mais evidente.

O termo “memória comunicativa” foi introduzido com o objetivo de delinear a diferença entre o conceito de Halbwachs de “memória coletiva” e a nossa compreensão de “memória cultural” (Assmann, A., 2006). Memória cultural é uma forma de memória coletiva, no sentido de que é compartilhada por um conjunto de pessoas, e de que transmite a essas pessoas uma identidade coletiva, isto é, cultural. Halbwachs, todavia, o inventor do termo “memória coletiva”, foi cuidadoso em manter seu conceito de memória coletiva à parte do campo das tradições, transmissões e transferências, que nós propomos incluir no termo “memória cultural”. Preservamos a distinção de Halbwachs, dividindo esse conceito de memória coletiva em “memória comunicativa” e “memória cultural”, mas insistimos em incluir a esfera cultural, que ele excluiu, no estudo da memória. Não estamos, por isso, argumentando em prol da substituição de sua ideia de “memória coletiva” pela de “memória cultural”; em vez disso, caracterizamos ambas as formas como *modi memorandi*, dois diferentes modos de lembrar.

Cultura como memória

A memória cultural é um tipo de instituição. Ela é exteriorizada, objetivada e armazenada em formas simbólicas que, diferentemente dos sons de palavras ou da visão de gestos, são estáveis e transcendentemente à situação: elas podem ser transferidas de uma situação a outra e transmitidas de uma geração a outra. Objetos externos como portadores de memória já desempenham um papel no nível da memória pessoal. Nossa memória, que possuímos enquanto seres dotados de uma mente humana, existe somente em interação constante, não apenas com outras memórias humanas, mas também com “coisas”, símbolos externos. Com respeito a coisas, tal como a famosa *madeleine*

de Marcel Proust, ou artefatos, objetos, aniversários, festas, ícones, símbolos ou paisagens, o termo “memória” *não é uma metáfora, mas uma metonímia* baseada no contato material entre uma mente que lembra e um objeto que faz lembrar. Coisas não “têm” uma memória própria, mas podem nos lembrar, podem desencadear nossa memória, porque carregam as memórias de que as investimos, coisas tais como louças, festas, ritos, imagens, histórias e outros textos, paisagens e outros “*lieux de mémoire*”. No nível social, com respeito a grupos e sociedades, o papel dos símbolos externos se torna cada vez mais importante, porque grupos que, é claro, não “têm” uma memória tendem a “fazê-la” por meio de coisas que funcionam como lembranças, tais como monumentos, museus, bibliotecas, arquivos e outras instituições mnemônicas. Isso é o que nós chamamos de memória cultural (Assmann, A., 2006). Para ser capaz de ser recorporificada na sequência das gerações, a memória cultural, diferentemente da memória comunicativa, existe também em forma não corporificada e requer instituições de preservação e recorporificação.

Esse caráter institucional não se aplica ao que Halbwachs chamou de memória coletiva e que nós propomos renomear para memória comunicativa. A memória comunicativa não é institucional; não é mantida por nenhuma instituição que vise ensinar, transmitir ou interpretar; não é cultivada por especialistas e não é convocada ou celebrada em ocasiões especiais; não é formalizada ou estabilizada por nenhuma forma de simbolização material; ela vive na interação e na comunicação cotidiana e, por essa única razão, tem uma profundidade de tempo limitada, que normalmente alcança retrospectivamente não mais que 80 anos, o período de três gerações que interagem. Há ainda estruturas, “gêneros comunicativos”, tradições de comunicação e tematização e, acima de tudo, laços afetivos que ligam famílias, grupos e gerações.

Uma mudança de quadros provoca esquecimento; a durabilidade das memórias depende da durabilidade dos vínculos e estruturas sociais. Em seu trabalho anterior, Halbwachs não parece estar preocupado com os interesses sociais e as estruturas de poder que estão ativas na formação e estruturação de memórias individuais. No seu último trabalho sobre memória coletiva, todavia, ele mostra uma consciência aguçada de instituição e poder. *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte*, publicado em 1941 durante a ocupação alemã, trata da transformação da Palestina num lugar de memória cristã por meio da instalação de todos os tipos de memoriais, um processo que ocorreu depois da adoção do cristianismo enquanto religião de Estado pelo império romano. Nesse trabalho, ele cruza a fronteira que ele mesmo

tinha erigido entre *mémoire* e *tradition* e mostra em que grau esse tipo de memória oficial é dependente do dogma teológico e formado pela estrutura de poder da Igreja.

Quadros temporais

Jan Vansina, um antropólogo que trabalhou com sociedades orais na África, dedicou um importante estudo à forma pela qual elas representam o passado e observou uma estrutura tripartite. O passado recente, que se avulta na comunicação interativa, retrocede, à medida que o tempo passa, mais e mais ao segundo plano. Quanto mais uma pessoa se movimenta em direção ao passado, mais a informação vai se tornando escassa e vaga. De acordo com Vansina, esse conhecimento de assuntos que são contados e discutidos na comunicação cotidiana tem uma profundidade limitada no tempo, alcançando não mais que três gerações. Em relação a um passado mais remoto, ou há uma total falta de informação, ou um ou dois nomes são produzidos com grande hesitação. Para o passado ainda mais remoto, todavia, há novamente uma profusão de informação que tem a ver com as tradições sobre a origem do mundo e a história mais antiga da tribo. Essa informação, todavia, não é completamente comprometida com a comunicação cotidiana, mas intensamente formalizada e institucionalizada. Ela existe na forma de narrativas, canções, danças, rituais, máscaras e símbolos; especialistas, tais como narradores, trovadores, escultores de máscaras e outros são organizados em guildas e têm que passar por longos períodos de iniciação, instrução e exame. Além disso, ela requer, para sua atualização, certas ocasiões durante as quais a comunidade se junta para uma celebração. Isso é o que propomos chamar de “memória cultural”. Em sociedades orais, como Vansina mostrou, há uma brecha entre a memória geracional informal referente ao passado recente e a memória cultural formal que se refere ao passado remoto, à origem do mundo e à história da tribo, e como essa brecha se desloca com a sucessão das gerações, Vansina a chama de “brecha flutuante” (*floating gap*). A consciência histórica, Vansina resume, opera em sociedades orais somente em dois níveis: o tempo da origem e o passado recente.

A “brecha flutuante” de Vansina ilustra a diferença entre as estruturas sociais e as estruturas culturais da memória ou entre a memória comunicativa e a memória cultural. A memória comunicativa contém memórias que se referem ao “passado recente” mencionado por Vansina. São as memórias que um indivíduo

compartilha com seus contemporâneos. Isso é o que Halbwachs entende por “memória coletiva” e o que forma o objeto da história oral, aquela área da pesquisa histórica que se baseia não nas usuais fontes escritas da historiografia, mas exclusivamente em memórias obtidas em entrevistas orais. Todos os estudos em história oral confirmam que até em sociedades letradas a memória não retrocede além de oitenta anos, depois dos quais, separadas pela “brecha flutuante”, vêm, no lugar dos mitos de origem, as datas dos livros escolares e os monumentos.

A memória cultural é baseada em pontos fixos no passado. Até mesmo na memória cultural o passado não é preservado como tal, mas está presente em símbolos que são representados em mitos orais ou em escritos, que são reencenados em festas e que estão continuamente iluminando um presente em mudança. No contexto da memória cultural, a distinção entre mito e história desaparece. Não é o passado como tal, como é investigado e reconstruído por arqueólogos e historiadores, que conta para a memória cultural, mas apenas o passado tal como ele é lembrado. Aqui, no contexto da memória cultural, é o horizonte temporal da memória cultural que é importante. A memória cultural alcança no tempo pretérito somente até o passado que pode ser reclamado como “nosso”. É por isso que nos referimos a essa forma de consciência histórica como “memória” e não apenas como conhecimento sobre o passado. O conhecimento sobre o passado adquire as propriedades e funções da memória somente se ele é relacionado a um conceito de identidade. Enquanto o conhecimento não tem forma e é infinitamente progressivo, a memória envolve esquecimento. É apenas por meio do esquecimento do que reside fora do horizonte do relevante que se desempenha uma função de identidade. Nietzsche (1957) circunscreveu essa função por meio de noções como “poder plástico” e “horizonte”, obviamente tendo em mente a mesma coisa para a qual hoje o termo “identidade” é em geral aceito.

Ao passo que o conhecimento tem uma perspectiva universalista, uma tendência em direção à generalização e à padronização, a memória, mesmo a memória cultural, é local, egocêntrica e específica a um grupo e seus valores.

Identidade

A distinção de formas diferentes de memória se parece com uma estrutura, mas funciona mais como uma tensão dinâmica e criadora e uma transição entre vários polos. Também há muita sobreposição. Isso é verdade

especialmente com respeito à relação entre memória e identidade. Temos certamente que evitar ser vítimas daquilo que Amartya Sen descreveu como “ilusão de identidade”. Indivíduos têm várias identidades, de acordo com os vários grupos, comunidades, sistemas de crença, sistemas políticos etc. aos quais pertencem, e igualmente variadas são as suas memórias comunicativas e culturais, resumindo: memórias coletivas. Em todos os níveis, a memória é um sistema aberto. Ainda assim, não é um sistema totalmente aberto e difuso; há sempre estruturas que relacionam a memória a horizontes específicos de tempo e identidade nos níveis individual, geracional, político e cultural. Onde essa relação é ausente, não estamos lidando com memória, mas com conhecimento. Memória é conhecimento dotado de um índice de identidade, é conhecimento sobre si, quer dizer, é a identidade diacrônica própria de alguém, seja como indivíduo ou como membro de uma família, uma geração, uma comunidade, uma nação ou uma tradição cultural e religiosa.

Os grupos são formados e reunidos por meio da dinâmica de associação e dissociação, que é sempre carregada (em vários graus) de afeição. Halbwachs, por isso, falou de “*communautés affectives*”. Esses “laços afetivos” emprestam especial intensidade às memórias. Lembrar-se é uma realização de pertencimento, até uma obrigação social. Uma pessoa tem que lembrar para pertencer: esse é também um dos mais importantes *insights* do livro de Nietzsche, *Genealogia da moral*. A assimilação, a transição de um grupo a outro, é usualmente acompanhada por um imperativo de esquecimento das memórias conectadas com a identidade original. Inversamente, esse tipo de esquecimento assimilatório é precisamente o que é mais temido e proibido no livro Deuterônomo, que lida com tal mudança de quadro entre Egito e Canaã e a primeira e a segunda gerações de emigrantes do Egito.

Instituições e transmissores

A diferença entre memória comunicativa e memória cultural se expressa também na dimensão social, na estrutura de participação. A participação de um grupo na memória comunicativa é difusa. Alguns, é verdade, conhecem mais, alguns menos, e as memórias dos mais velhos alcançam mais longe do que as dos mais novos. Todavia, não há especialistas de memória comunicativa informal. O conhecimento que é comunicado na interação diária é adquirido por seus participantes junto com a língua e a competência social.

A participação de um grupo na memória cultural, em contraste, é sempre altamente diferenciada. Isso se aplica até mesmo e especialmente a sociedades orais e igualitárias. A preservação da memória cultural do grupo era, originalmente, tarefa dos poetas. Até hoje, os griôs⁴ africanos preenchem essa função de guardiães da memória cultural.

A memória cultural sempre tem seus especialistas, tanto nas sociedades orais como nas letradas. Isso inclui tanto xamãs, trovadores, griôs, como sacerdotes, professores, artistas, clérigos, estudiosos, mandarins, rabinos, mulás e outros nomes para portadores especializados de memória. Em sociedades orais, o grau de especialização desses portadores depende da magnitude das demandas que são feitas de sua memória. Aquelas demandas que insistem na transmissão literal são melhor classificadas. Aqui, a memória humana é usada como uma “base de dados” num sentido similar ao da escrita: um texto fixo é verbalmente “escrito” na memória altamente especializada e treinada desses especialistas. Esse é tipicamente o caso quando está em jogo o conhecimento ritual e um ritual tem que seguir estritamente um “roteiro”, mesmo que esse roteiro não esteja armazenado na escrita. O Rgveda constitui o exemplo mais proeminente de codificação da memória ritual baseada somente na tradição oral. A magnitude dessa habilidade corresponde à classificação social dos especialistas em rituais, os brâmanes, que formam a casta mais elevada, até mesmo mais elevada que a classe aristocrática de guerreiros (xátrias), à qual os soberanos pertencem. Na Ruanda tradicional, os roteiros dos dezoito rituais reais tinham que ser memorizados por especialistas classificados como os mais altamente notáveis do reino. Erros podiam ser punidos com a morte. Aqueles três notáveis que sabiam de cor o texto completo de todos os dezoito rituais podiam chegar a compartilhar da divindade do governante (Borgeaud, 1988).

Por conseguinte, no contexto dos rituais, observamos a promoção dos mais antigos sistemas de memorização ou mnemotécnica, com ou sem a ajuda de sistemas de notação como cordas com nós, *tchuringas* e outras formas de pré-escrita. Com a invenção de sistemas de escrita completos, é interessante ver quão diferentemente várias religiões têm se comportado frente a essa nova técnica cultural. Nas tradições indo-europeias, dos brâmanes indianos aos

4 Griô: como é chamado, em partes da África ocidental, um cantor, poeta e instrumentista profissional que, numa forma determinada de canto, transmite textos épicos, assim contribuindo para a transmissão oral de conhecimentos tradicionais (nota da tradutora).

druídas celtas, observamos uma descrença e um afastamento geral da escrita. A memória é considerada, sem dúvida, o meio mais confiável para transmitir o conhecimento religioso (isto é, ritual) a gerações posteriores. A razão normalmente dada é que muitos erros podem deslizar para um texto por meio do ato de copiar. A razão verdadeira, todavia, parece ser que o ato de escrever sempre implica o perigo da disseminação, de revelar ao profano e ao não iniciado uma tradição secreta. Essa desconfiança em relação ao escrito é ainda muito proeminente em Platão. Nas sociedades do antigo Oriente Próximo, tais como Mesopotâmia, Israel e Egito, por outro lado, o escrito é zelosamente considerado como um meio ideal de codificar e transmitir as tradições sagradas, especialmente os roteiros rituais e recitações.

Entretanto, mesmo onde a tradição sagrada é completamente fiel à escrita, a memorização exerce um papel central. No antigo Egito, uma biblioteca de templo típica não continha mais livros do que os especialistas pudessem decorar. Clemente de Alexandria nos dá uma descrição vívida de uma biblioteca dessas. Ele fala de quarenta e dois livros “indispensáveis” e “absolutamente necessários” (*pany anankai*) que formavam a base de uma biblioteca de templo egípcia e eram todos escritos pelo próprio Thot-Hermes. Não se esperava dos sacerdotes que lessem e aprendessem todos esses livros, mas que se especializassem em certos gêneros correspondentes à sua posição e ao seu ofício divino. Ao descrever uma procissão desses sacerdotes, Clemente mostra a hierarquia do clero e a estrutura de sua biblioteca (*Stromateis* 6.4.35-37). As posições mais elevadas eram ocupadas pelos *stolistes* e os *prophetes*, correspondentes à terminologia egípcia do “sacerdote leitor” e do “sacerdote superior”. Eram os livros do *stoliste* que serviam como codificação da memória ritual apropriada, complementados pelo que Clemente chama de “educação”. Os livros do sacerdote superior, por outro lado, continham literatura normativa ou legal referente às leis, aos deuses e à educação sacerdotal. A biblioteca, então, é dividida em conhecimento normativo, classificado como superior; conhecimento ritual, em segundo lugar; e o conhecimento geral relativo à astronomia, geografia, poesia, biografia e medicina, que ocupa o nível mais baixo no cânone da literatura altamente indispensável.

Há, todavia, ainda outro sentido no qual a participação na memória cultural pode ser estruturada numa sociedade. Diz respeito à questão do conhecimento restrito, do segredo e do esoterismo. Toda sociedade tradicional conhece áreas de conhecimento restrito, cujas fronteiras não são definidas simplesmente pelas diferentes capacidades de memória e de compreensão

humanas, mas também por questões de acesso e iniciação. No judaísmo, por exemplo, a participação geral é requerida na Torá, que se espera que todo membro (masculino) do grupo conheça de cor. A participação especializada diz respeito ao mundo dos comentários talmúdicos e medievais, códigos e *midrash*, um vasto corpo de literatura que somente especialistas podem dominar. O segredo, todavia, esconde o mundo esotérico da cabala, na qual somente são admitidos adeptos selecionados (e somente depois deles terem alcançado a idade de quarenta anos).

A estrutura de participação da memória cultural tem uma tendência inerente ao elitismo; ela nunca é estritamente igualitária. Alguns são quase forçados à participação e têm que provar seu grau de admissão por meio de exames formais (como na China tradicional); ou por meio do domínio de registros linguísticos (como na Inglaterra); ou do “*Citatenschatz des deutschen Volkes*” (tesouro de citações do povo alemão), como na Alemanha do século XIX. Outros permanecem sistematicamente excluídos desse conhecimento “distinto”, como as mulheres na Grécia antiga, na China tradicional e no judaísmo ortodoxo, ou as classes inferiores no apogeu da *Bildungsbürgertum* (burguesia culta) alemã.

Relativamente aos meios da memória cultural, uma tendência mais ou menos pronunciada pode ser percebida em direção a uma forma de diglossia intracultural, correspondente à distinção entre uma “grande tradição” e diversas “tradições menores”, como proposto por Robert Redfield. Até a criação do *iurith* moderno, os judeus tinham sempre vivido numa situação de diglossia, já que sua “Grande Tradição” foi escrita em hebraico e para sua comunicação cotidiana eles usavam línguas vernaculares como o iídiche, o ladino ou as várias línguas de seus países anfitriões. Num grau similar ou menor, essa situação é típica de todas as sociedades tradicionais, seja na forma de duas diferentes línguas, tais como o hindu e o sânscrito ou o italiano e o latim, ou de duas diferentes variedades linguísticas, tais como o árabe corânico e o árabe vernacular ou o chinês clássico e o chinês moderno. Sociedades modernas tendem a diversificar essa estrutura binária ao introduzir mais variedades linguísticas de acordo com a multiplicação de meios culturais como o cinema, a radiodifusão e a televisão. A seguinte lista, por conta de sua estrutura binária claramente esboçada, não faz total justiça à situação moderna:

	<i>Memória comunicativa</i>	<i>Memória cultural</i>
<i>Conteúdo</i>	história na forma de memória autobiográfica, passado recente	história mítica, eventos no passado absoluto (“ <i>in illo tempore</i> ”)
<i>Formas</i>	tradições informais e gêneros da comunicação cotidiana	grau elevado de formação, comunicação cerimonial
<i>Meios</i>	memória vivida e corporificada, comunicação na língua vernacular	mediada em textos, ícones, danças, rituais e <i>performances</i> de vários tipos; língua(s) “clássicas” ou formalizadas de outro modo
<i>Estrutura temporal</i>	80-100 anos, um horizonte mutável de 3 a 4 gerações que interagem	passado absoluto, tempo primordial mítico, “3.000 anos”
<i>Estrutura de participação</i>	difusa	portadores especializados da memória, hierarquicamente estruturados

Transições e transformações respondem às dinâmicas da memória cultural. Duas direções típicas têm uma significância estrutural e deveriam pelo menos ser brevemente mencionadas neste contexto. Uma diz respeito à transição da memória autobiográfica e comunicativa para a memória cultural, e a outra diz respeito, dentro dos limites da memória cultural, à passagem da retaguarda para a dianteira, da periferia para o centro, da latência ou potencialidade para a manifestação ou atualização e vice-versa. Essas mudanças pressupõem o cruzamento de fronteiras estruturais: a fronteira entre formas de memória corporificadas e formas midiaticizadas e a fronteira entre o que nós propomos chamar de “memórias que trabalham” e “memórias de referência”, ou entre “cânone” e “arquivo”.⁵

Referências

ASSMANN, Aleida. Memory, individual and collective. In: GOODIN, Robert E.; TILLY, Charles (Ed.). *The Oxford handbook of contextual political analysis*. Oxford: Oxford University Press, 2006. p. 210-224.

ASSMANN, Jan. Das kulturelle Gedächtnis. *Erwägen, Wissen, Ethik*, v. 13 p. 239-247, 2002.

5 Na versão em inglês, o autor aqui indica ao leitor a leitura do capítulo intitulado *Canon and archive*, de autoria de Aleida Assmann, presente no mesmo volume no qual o texto de Jan Assmann foi publicado (nota da tradutora).

_____. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Munich: Beck, 1992.

_____. *Thomas Mann und Ägypten: Mythos und Monotheismus in den Josephsromanen*. Munich: Beck, 2006.

BORGEAUD, Philippe. Pour une approche anthropologique de la mémoire religieuse. In: BASSET, Jean-Claude; BORGEAUD, Philippe. *La mémoire des religions*. Geneva: Labor et Fides, 1988. p. 7-20.

CLEMENS von ALEXANDRIA. *Stromateis*. Trad. Otto Stählin. Munich: Kösel & Pustet, 1936-38. 3 v.

GOMBRICH, Ernst H. *Aby Warburg: an intellectual biography*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

HALBWACHS, Maurice. *La mémoire collective*. Paris: Albin Michel, 1997. (Originalmente publicado em 1950).

_____. *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971. (Originalmente publicado em 1941).

_____. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel, 1994. (Originalmente publicado em 1925).

_____. *On collective memory*. Ed. e trad. Lewis A. Coser. Chicago: University of Chicago Press, 1992. (Originalmente publicado em 1925).

LUCKMANN, Thomas. Remarks on personal identity: inner, social and historical time. In: JACOBSON-WIDDING, Anita. *Identity: personal and socio-cultural*. Atlantic Highlands: Humanities, 1983. p. 67-91.

NIETZSCHE, Friedrich. *On the genealogy of morality*. Trad. Maudemarie Clark e Alan J. Swensen. Indianapolis: Hackett, 1998.

_____. *The use and abuse of history*. Trad. Adrian Collins. New York: Macmillan, 1957.

REDFIELD, Robert. *Peasant society and culture: an anthropological approach to civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1956.

SEN, Amartya. *Identity and violence: the illusion of destiny*. New York: Norton, 2006.

VANSINA, Jan. *Oral tradition as history*. Madison: University of Wisconsin Press, 1985.

WELZER, Harald. *Das kommunikative Gedächtnis*. Munich: Beck, 2002.