

RELIGIÃO E MEMÓRIA CULTURAL: REFLEXÕES SOBRE A OBRA DE JAN ASSMANN

Antonio Carlos de Melo Magalhães¹

RESUMO: O artigo sistematiza, apresenta e discute conteúdos centrais da teoria do egiptólogo da Universidade de Heidelberg, Jan Assmann, que estabelece a relação entre memória cultural e religião a partir do diálogo com a historiografia de Halbwachs e a hermenêutica de Gadamer. Assmann defende a especificidade da memória cultural em relação a outros tipos de memória, tomando a religião como grande exemplo de constituição e sedimentação da memória cultural.

Palavras-Chave: 1. Memória Cultural; 2. Religião; 3. Hermenêutica. 4. Assman

ZUSAMMENFASSUNG: Der Artikel fasst zentrale Inhalte und Aspekte der Theorie des Ägyptologen der Universität Heidelberg, Jan Assmann, zusammen, der einen Dialog mit der Historiographie von Halbwachs und mit der Hermeneutik von Gadamer führt. Assmann ist der Ansicht, dass das kulturelle Gedächtnis Eigenartigkeit bezüglich anderen Formen von Gedächtnissen hat. Assmann wählt die Religion als überzeugendes Beispiel von Bildung und Entwicklung des kulturellen Gedächtnisses aus.

Stichworte: 1. Kulturellen Gedächtnisses; 2. Religion; 3. Hermeneutik. 4. Assmann

Introdução

Jan Assmann, egiptólogo da Universidade de Heidelberg, tem se destacado como intérprete do tema da memória cultural, teoria que compreende teses das discussões historiográficas sobre a memória social, especialmente as de Maurice Halbwachs – ainda que para Assmann a compreensão de memória social em Halbwachs se torna restritiva demais, por limitar a memória ao seu aspecto vivencial e comunitário, deixando de lado a longa memória cultural como secundária na categoria de tradição -, e a hermenêutica de Gadamer, constituída do processo compreensivo do ser como linguagem, incluindo a dimensão da pré-compreensão em todo ato compreensivo. Se estas são as duas bases teóricas mais importantes, Jan Assmann supera-as (no sentido da *Aufhebung* hegeliana), tornando a religião um de seus focos temáticos e desenvolvendo uma teoria que ultrapassa os limites dos trabalhos historiográficos sobre memória social e oferece novas luzes ao trabalho hermenêutico sobre a religião.

¹ Doutor em Teologia/Ciências da Religião pela Universidade de Hamburg, Alemanha. Autor de artigos e livros sobre estudos de religião e sobre a relação religião e literatura. É docente permanente na Pós-graduação em Literatura e Interculturalidade e professor do Departamento de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Estadual da Paraíba.

Se Gadamer parte do pressuposto que o ser, que é compreendido, é linguagem, para Assmann o ser, que é lembrado, é texto. Se no primeiro o caráter do diálogo, compreensão, comunicação é preponderante, no texto fundacional religioso se mantém este aspecto dialógico, se destaca, porém, o processo em relação ao passado, tornando o passado um presente intransponível e interpelador permanente das vivências das comunidades religiosas. Texto religioso nos leva a permanecer na companhia dos mortos, fazendo-os falar.

Isto porque se a linguagem é diálogo, compreensão, comunicação, o texto é uma retrospectiva de uma comunicação já dada e uma perspectiva em relação aos novos lugares nos quais o texto e a comunidade religiosa se encontram. Os novos cotidianos são formados e lidos também nas leituras e usos dos textos religiosos. Desta forma, o texto é central para a tarefa permanente da memória de estabelecer uma ponte entre o presente e o passado.

Se a comunicação vive do diálogo, textos são complexas construções nos muitos interstícios da tradição, incluindo a necessidade de preencher lacunas da memória, de criar um passado epocal, de definir normas e referências de compreensão para as gerações futuras, de preservar narrativas com o desaparecimento dos narradores iniciais. O diálogo se dá na imediatez; o texto é transcendência dos tempos dos deuses e dos seres humanos.

Se a hermenêutica baseia sua atividade na compreensão do papel do texto na vida do ser que lembra, a teoria da memória cultural pergunta pela constituição e pelas condições da tradição do texto e pelas formas como o passado se oferece às nossas interpretações e quais são os motivos que ele contém para que estas ofertas sejam possíveis. Desta forma, a teoria da memória cultural define ser que procura compreender como um ser da memória. Por isto, a memória cultural procura considerar a complexidade da relação texto-interpretação-passado-presente-futuro. „A memória cultural é complexa, plural, labiríntica, abrange uma multidão de diferentes memórias de pertença coletiva em diferentes tempos e espaços e retira destas tensões e contradições a sua própria dinâmica (ASSMANN: 2004, 43)

As reflexões neste ensaio partem de suas mais importantes obras de Assmann, mas estabelecem diálogos com outros autores, mencionados ou não em suas obras.

1. Memória cultural

A memória tem uma base dupla: uma neurológica e outra social (ASSMANN: 2004, 11). A memória é um fenômeno social e, em virtude disto, não se restringe a um aprofundamento de nosso interior. Ela traz consigo uma estrutura socialmente determinada que nos une ao mundo do grupo e da coletividade. Somente nos sonhos esta estrutura é relaxada, mas mesmo aí ela pode funcionar com vetores de nossa pertença.

Nas bases da memória temos dois tipos: a memória episódica e a memória semântica. A primeira se concentra nas experiências vividas, a segunda se manifesta no processo da aprendizagem. Enquanto a memória episódica se refere às vivências e experiências, a semântica se

baseia em tudo aquilo que aprendemos e que nos formou em nossas leituras. Na religião isto assume um caráter ainda mais especial, pois ela é portadora de um campo vasto de experiências e de mnemotécnicas, tendo destaque no cultivo da memória episódica e da semântica. Quer dizer: para Assmann, a religião é a experiência privilegiada que consegue reunir e dar matizes próprios aos dois tipos de memória.

Lembrar significa sempre trazer à tona, dar destaque a coisas, pensamentos, acontecimentos, preservar práticas e verdades, mas também negar, esconder, deixar rastros, tomar decisões excludentes, selecionar. Daí que os fatores constitutivos da memória se tornam decisivos no processo de socialização, sendo esta não somente uma base da memória, mas uma função da própria memória. Se temos memória semântica é porque pertencemos a socializações específicas, estas são possíveis porque a própria memória as exige e as fabrica.

O teórico da memória de pertença, isto que seria algo elementar na socialização, é Nietzsche. Assim como Halbwachs mostrou que o ser humano necessita de pertencimentos para formar a memória, Nietzsche mostrou que o ser humano precisa de memória para estabelecer os laços de pertencimento, com destaque para o papel da promessa naquilo que ele chamou de “memória da vontade”. Para Nietzsche, o indivíduo previsível é aquele que amanhã saberá o que ele prometeu ontem. A “memória da vontade” garante desejar o desejado e sempre continuar a desejar o que no ontem foi objeto do desejo. Só assim o indivíduo, na compreensão de Nietzsche, o ser humano se torna um *Kultur Mensch* – um ser de cultura. O ser de cultura é para a filosofia de Nietzsche um ser domesticado. As religiões se tornariam instâncias, manipulações simbólicas e forças de ação responsáveis por meio de suas mnemotécnicas pela preservação de nossas dores e cerceamentos, domando as energias de nossos corpos para que a memória da dor fosse preservada, pois “somente aquilo que não cessa de doer, permanece na memória.”

Nesta apresentação sumarizada do pensamento de Nietzsche, o leitor pode perceber uma compreensão bastante restritiva de cultura, como um composto de normas, referências, leis, modelos. Esta interpretação de cultura é equivocada pela limitação que ela apresenta, pela penúria hermenêutica que ela revela, pois cultura também é o lugar de possibilidades, de resistências, de formas de vida, de criatividade. Se a arte é parte constitutiva do fazer cultural, nela temos um exemplo da criatividade que resiste às formas totalitárias da vida. Além disto, a religião não é o espaço tão somente das modelizações epocais a partir de identidades fortes e compactas, mas o lugar das vivências libertárias e das utopias obstinadas. Apesar disto, é importante reconhecer o aspecto que Nietzsche nomeia como constitutiva do ser humano como ser de cultura, pois, ao contrário do que poderíamos pensar, nem na consciência estamos totalmente sozinhos. A solidão, desejada ou não, nunca existe de forma absoluta. O outro está irremediavelmente em nossas memórias, percepções, interpretações e interpelações.

Para além, portanto, da memória social com suas injunções e processos de socializações, é necessário pensar a religião a partir da relação entre simbólica e memória e ver nisto um percurso alternativo para a compreensão do papel da memória na religião.

2. Ritos das memórias coletivas e conectivas

Assmann recorre a uma série de ritos antigos, assírios e egípcios, para a discussão sobre os papéis dos ritos no desenvolvimento da memória coletiva e conectiva. “Os rituais encenam o jogo do simbólico com o corpóreo ... a memória de pertença tem um caráter normativo e obrigatório ...” (ASSMANN: 2001, 21). O ritual criado tem a função de que mesmo com pequenas mudanças, o acontecido e sua interpretação normativa estejam assegurados.

Em torno da importância dos ritos e de suas encenações o autor reconhece também o papel fundamental da religião na consolidação da dimensão cultural e simbólica da memória:

Âmbitos amplos da vida cultural, em especial tudo aquilo que pertence à religião, têm a tarefa de preservar viva uma lembrança, que não possui mais sua base no cotidiano originário. Ritos religiosos são indubitavelmente a mídia mais antiga e original da memória de pertença, que, por sua vez, gira em torno do vínculo e da comunidade, que inclui mortos e espíritos (ASSMANN: 2001, 22)

O aspecto coletivo não pode estar dissociado do conectivo e vice versa. É importante lembrar que esta memória não está relacionada simplesmente a acontecimentos históricos. Nas culturas tribais, por exemplo, a memória não é aquecida pelos fatos históricos, mas pelos mitos cósmicos. O autor segue um modelo de Claude Lévi-Strauss sobre a diferença entre a sociedade fria e quente. A sociedade quente usa a sua história passada para construir a história futura. Já a cultura fria evita a memória histórica. Para esta é mais importante o mito fundante e sua ritualização. Há uma versão destes rituais melhor transmitida pela palavra inglesa *re-membering*, tornar a pessoa membro novamente de um acontecimento, de um evento religioso. Em especial em culturas ameaçadas, este papel da memória é fundamental para a preservação da integridade simbólica e social de um povo.

Claude Lévi-Strauss já identificara em seus escritos, na diferença que estabelecera entre sociedades “frias” e sociedades “quentes”, que alguns grupos de ritos podem ser orientados pela ordenação cósmica, dando pouca importância à história, enquanto outros têm na história sua base e seu fim. Enquanto os primeiros se contentam com certa adequação ao cosmos, os outros lembram sua história para possuírem-na e fazerem-na.

3. A memória contra-presencial e o passado normativo: o caso Deuterônômio

Segundo o autor, há também uma mnemotécnica na forma de buscar lembranças deslocadas dos lugares de origem, mas, que mesmo assim, podem servir como elemento fundamental na construção da identidade. “A pessoa pode aqui falar de uma mnemotécnica ritual e cultural, que está a serviço da memória de pertença e que tem o objetivo de representar e estabilizar a identidade coletiva através de encenações simbólicas (ASSMANN: 2001, 28).

O exemplo mais impressionante desta forma de técnica da memória a serviço da memória de pertença é o judaísmo. Numa situação de ameaça política entre o século VII e o século V a. C, os judeus estabeleceram a memória de pertença através de um caráter contrapresencial da memória. Com isto, temos o desenvolvimento de uma técnica da memória peculiar e fundamental para a compreensão dos aspectos religiosos da memória cultural.

O livro do Pentateuco, a longa pregação de Moisés, é um exemplo desta técnica da memória. Há três aspectos a serem considerados: a) do ponto de vista do espaço, o povo atravessa o Jordão, sai do deserto e entra na terra frutífera, b) no aspecto temporal, depois de 40 anos há uma mudança de geração, de pessoas referenciais; c) mudança da forma de vida, de nômade para sedentária. De acordo com o autor: “Aqui, como algo especial na literatura mundial, temos um texto diante de nós, cujo tema é ‘rememorar’ no sentido de Nietzsche. Aquilo que não deve ser esquecido é, por um lado, a lei e, por outro, a história revivida do Êxodo do Egito, que foi elevada à categoria de um passado normativo” (ASSMANN: 2001, 30). O texto de Deuteronômio de 6 a 11 apresenta sete passos para a elaboração desta técnica da memória: 1) Decorar como forma de conscientização, escrever no coração; 2) Educação e conversação rememorativa-reintegradora (*remember*); 3) Visibilizar através de marcas e sinais no corpo, 4) Coleta e publicação. A lei deve ser escrita na pedra e tornada acessível ao povo, 5) Festas da memória coletiva das quais deveria participar todo o povo, do menor ao mais adulto; 6); Tradição oral. A poesia como codificação da memória escrita. Por fim, em sétimo:

Canonização do texto contratual (Torá) como base da memória literal. Canonização significa uma intervenção na tradição, colocada agora sob uma seleção severa, que se torna, por sua vez, uma instância poderosa de veracidade e de vínculo, estabelecendo um termo à corrente da tradição. Daqui em diante nada deve ser incluído ou excluído. Do contrato se origina o Cânon (ASSMANN: 2001, 32)

O desenvolvimento desta memória cultural só é possível levando em conta o poder da religião de estabelecer laços que operam na construção de uma identidade coletiva:

É sobre esta base da comunidade que o deuteronômio se mostra como uma memória abrangente e diversificada. Aqui a questão não gira em torno somente da pertença no sentido de uma aliança política, mas no sentido de fundamentação de uma identidade coletiva, que une o indivíduo à comunidade da memória e da aprendizagem. Aqui não são estão somente os vínculos do domínio, mas da comunidade. Em virtude disso, a história ao lado da lei, a narrativa ao lado da norma desempenham um papel tão importante. A história que é contada para esclarecer e formatar a lei tem a função de um mito fundante, uma narrativa fundante, que funda a identidade do povo de Deus liberto por Deus do Egito (ASSMANN: 2004, 33)

Aqui é estabelecida uma relação dinâmica entre memória cultural e memória da pertença, revelando um poder soberbo da religião em nos marcar para a vida em suas diferentes trajetórias, em seus variados contextos.

4. Alcance da memória

Com a memória cultural se abre a profundidade do tempo, pelo fato deste não ser mais compreendido em termos de um *cronos* limitado, antes conhece séculos e milênios. Se ficássemos presos ao que a pesquisa sobre a história oral majoritariamente defende em termos de abrangência do tempo narrado pelas comunidades, que não ultrapassa 100 anos, estaríamos longe da abrangência da memória cultural na relação com a religião. No fundo, a história oral se concentra ainda na memória comunicativa e trata-se de uma memória de gerações num relativo curto espaço e tempo na história das comunidades e dos povos. Mas as religiões conhecem as falas dos mortos, guardam os oráculos, preservam as estórias e as muitas histórias que formam as idéias e as mentalidades. As religiões são os primeiros grandes arquivos da humanidade. Apesar da importância que pode ter a memória comunicativa nestes termos, é importante ressaltar que a religião lida não somente com a memória comunicativa, mas que vive da memória conectiva e coletiva de longa duração. “A memória cultural abrange, ao contrário da memória comunicativa, a origem, o remoto, o distante e, ao contrário da memória da pertença coletiva, aquilo que não pode ser instrumentalizado, o herético, o subversivo, o divisível”. (ASSMANN: 2004, 41)

Há uma diferença entre a forma como as memórias são cultivadas pelas sociedades ágrafas e pelas sociedades da escrita. Estas, ao contrário das primeiras, constroem grandes e complexos arquivos da memória, selecionam episodicamente ou epocalmente partes deles, os instrumentalizam, interpretam, recitam-nos, mas sempre há algo mais nos arquivos a serem descobertos, traduzidos. “Através da escrita a história se divide em duas fases: a fase da repetição baseada no rito e a fase da interpretação baseada no texto” (ASSMANN: 2004, 54). Talvez a história dos muitos textos não canônicos em torno dos chamados canônicos na literatura e na religião seja um exemplo de como as culturas escritas lidam com esta memória de arquivo. Se a cultura é um palimpsesto, o texto é uma elaboração palimpsestica e os muitos textos dos muitos arquivos escritos das sociedades são memórias que convivem em diferentes graus de importância, de interesses, de conflitos, de possíveis harmonizações, de ocultamento e desvelamento. O texto carrega consigo muitos textos em si. Alguns são mencionados, outros submergem nas escritas, nas frases, na tonalidade, na intensidade da mensagem.

5. Memória e tradição

Neste sentido, é importante diferenciar memória cultural e tradição. Se esta vive na transmissão e recepção de conteúdos mais ou menos autorizados, na memória cultural temos este aspecto da tradição, mas também a capacidade de arquivar em larga escala conteúdos contraditórios e mesmo os conteúdos reprimidos, a voz dos perdedores, as práticas desviantes. Na tradição, a tendência é que a memória reforce os conteúdos fundamentais. Na memória cul-

tural, a tendência é de preservação das várias narrativas em sua circularidade e conflitividade. A tradição é mais funcional; a memória cultural é mais coletora. A tradição seleciona mais; a memória cultural arquiva mais. A tradição se concentra em certos aspectos doutrinários; a memória cultural se concentra nas falas e dizeres das muitas origens e nos muitos percursos de um povo e de uma civilização. A tradição se ocupa da religião visível; a memória cultural preserva os escombros, os sussurros, os silêncios ao lado das visibilidades e dos discursos. A tradição se forma em torno da pertença e os sinais de objetivação; a memória cultural se articula em torno da tensão entre o visível e o invisível.

Estar junto, participar, é a forma mais eficaz de participar da memória cultural em sociedades ágrafas e as festas entram como ocasiões de efetivação deste estar junto. Festas e ritos contribuem para a mediação e transmissão do conhecimento que assegura a identidade pela reprodução da identidade cultural. A repetição ritual assegura a coerência do grupo no tempo e no espaço. Através da festa como primeira forma de organização da memória cultural, o tempo das sociedades ágrafas se organiza em tempo do cotidiano e tempo da festa. Naturalmente, isto é impossível sem levar em conta o poder da religião na sedimentação do sentido atribuído ao mundo. Os ritos e os mitos traduzem o sentido da realidade. Sua observância, manutenção e transmissão cuidadosa preservam o mundo no seu curso assim como a identidade do grupo.

A diferença em relação a esta forma de preservar memória se dá com a chegada do texto e, mais do que o texto, com o estabelecimento do canônico, pois a canonização impõe certo emudecimento dos rituais e das oralidades e, mesmo preservando a recitação, cria a figura do intérprete. Para o autor, há duas formas originais de canonização: a da Bíblia Hebraica e da *Titripaka Budista*. Todas as demais formas são prolongamentos destas duas. O passo mais importante na formação do cânon é o ato do fechamento, pois textos canônicos não podem mais ser complementados. A canonização se torna, portanto, um elemento decisivo de cerceamento da tradição e da memória cultural. De certa forma, estabelece uma relação tensa com a tradição e muito mais com a memória cultural, apesar de se tornar um fator poderoso no desenvolvimento de ambas. O texto sagrado em si não necessita primeiramente de interpretação, mas de ritual e recitação, mas o texto canônico impõe a necessidade de interpretação, porque este texto precisa ser apresentado como superior a outros. De certa forma, o texto canonizado torna o texto religioso um texto da cultura, ainda que sua intenção seja a de manter determinada tradição ou instituição. A memória cultural que vive em torno dos textos sagrado-canônicos vive o dilema de conhecer limites pré-estabelecidos, mas de nunca poder respeitá-los integralmente, seja pelo fato de trabalharem com o princípio da preservação ao lado do princípio da transformação, seja pelo fato de conviverem com as interpelações advindas do confronto texto-mundo, texto-textos, texto-intérpretes. O texto é parte de um mundo, ocupa espaços, lida com outras escritas e vive dos interesses e conflitos dos intérpretes.

A interpretação dada ao texto não deve omitir que há textos culturais, que incluem danças, ritos, símbolos, etc, e são justamente estes os que mais sofrem as mudanças com os tempos. Os textos culturais são levados frequentemente nos corpos, e estes precisam de novas

acomodações e espaços, novos desenhos e novas projeções performáticas. Nos corpos são inscritos códigos, mas neles habitam também os desejos, e estes são o conteúdo central dos grandes mitos das religiões. Os corpos ouvem doutrinas e aprendem danças, mas as danças não são somente técnicas de repetição coreográfica, são expansões da própria vida em direção a várias mensagens por meio dos ritmos, do tamanho do espaço para dançar, dos parceiros. O corpo ouve e aprende, mas também olha e silencia. Diz e se contradiz. De certa forma, a preocupação que as religiões demonstraram com o corpo revela muito do que seja a sua concepção do espiritual, da alma, do coração. O texto escrito emerge como extensão do corpo, mas também funcionou como controle dos corpos cada vez menos dançantes e cada vez mais disciplinados. Controlar o corpo é estabelecer o grande domínio no mundo da religião e da cultura.

BIBLIOGRAFIA

ASSMANN, Aleida. **Erinnerungsräume.** Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München: C. H. Beck, 2006.

ASSMANN, Jan. **Herrschaft und Heil.** Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 2001.

_____. **Die Mosaische Unterscheidung.** Oder der Preis des Monotheismus. München: Carl Hanser Verlag, 2003.

_____. **Moses der Ägypter.** Entzifferung einer Gedächtnisspur. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 2004.

_____. **Monotheismus und die Sprache der Gewalt.** Wien: Picus Verlag, 2007.

_____. **Religion und Kulturelles Gedächtnis.** München: C. H. Beck, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. **Werke in Vier Bänden.** München: Verlag das Bergland-Buch, 1985.

Recebido em 05/10/ 2012

Aprovado para publicação em 15/12/2012