

Memória, texto e cultura: interpelações para a leitura dos textos sagrados

Kenner Terra*

Resumo

Este trabalho tem o objetivo de descrever o conceito de memória cultural em Jan e Aleida Assmann em diálogo com Iuri Lotman. Um ponto nevrálgico na discussão dos conceitos de Assmann e a história da pesquisa sobre o tema são as continuidades e descontinuidades da “memória cultural” e “memória social”. Se está claro que a memória cultural não está relacionada somente ao indivíduo, como se fosse uma lembrança interna, não podemos falar o mesmo do seu avanço em relação à memória social. Por isso, na primeira parte do trabalho seguiremos o roteiro teórico dos Assmann que descrevem a coletividade das memórias individuais, passando pelo que chamam de memória comunicativa, depois pela memória vinculante, sobre a qual tecem algumas críticas, para chegarmos até a memória cultural. Em seguida, apresentaremos o conceito de cultura nas obras de Lotman, que em certo grau ajudou nas formulações dos Assmann. As aproximações e particularidades conceituais destes autores nos ajudarão na compreensão do conceito *memória* para a leitura de textos sagrados.

Palavras-chave: memória cultural; texto; cultura; Novo Testamento.

Memory, text and culture: interpellations for reading of sacred texts

Abstract

This paper aims to describe the concept of cultural memory the Jan and Aleida Assmann in dialogue with Iuri Lotman. A point in the discussion of the concepts of Assmann are the continuities and discontinuities of “cultural memory” and “social memory”. If it is clear that cultural memory is not related only to the individual, as if it were an internal memory, can not speak the same of your progress in relation to social memory. Therefore, the first part of the work will follow the theoretical script of the Assmann describing the collectivity of individual memory, going by what they call communicative memory and bonding memory. Next, we present the concept of culture in the works of Lotman, which to some extent helped in the formulation of Assmann. The Approaches

* Mestre e doutorando em Ciências da Religião. Membro do Grupo de Pesquisa Oracula e da ABIB. Bolsista CNPq. Professor colaborador na Faculdade de Teologia da UNI-GRANRIO. E-mail: krcroger@gmail.com

and conceptual features of these authors will help in the understanding of the concept “memory” for reading sacred texts.

Keywords: cultural memory; text; culture; New Testament.

Memoria, el texto y la cultura: interpelaciones para la lectura de textos sagrados

Resumen

Este trabajo tiene como objetivo describir el concepto de la memoria cultural en la investigación en lo Aleida y Jan Assmann en diálogo con Iuri Lotman. Un punto clave en la discusión de los conceptos de Assmann y la historia de la investigación sobre el tema son las continuidades y discontinuidades de la “memória cultural” y “memoria social”. Si está claro que la memoria cultural no se relaciona únicamente con el individuo, como si fuera una memoria interna, no se puede hablar la misma claridad de su progreso en relación con la memoria social. Por lo tanto, la primera parte de la investigación muestra el colectividad de las memorias individuales, pasando por lo que ellos llaman la memoria comunicativa, entonces el memoria vinculante en la que teje algunas críticas para llegar a la memoria cultural. A continuación, se presenta el concepto de cultura en las obras de Lotman, que en cierta medida ayudó en la formulación de Assmann. Enfoques y características conceptuales de estos autores ayudan en la lectura de los textos sagrados.

Palabras chave: memoria cultural; texto; cultura; Nuevo Testamento.

Introdução

Este trabalho tem o objetivo de averiguar o conceito de memória cultural em Jan Assmann, Aleida Assmann e Iuri Lotman. Interessante é que os autores fazem caminhos epistemológicos parecidos. Contudo, parece que os Assmann dão maiores créditos a Maurice Halbwachs do que ao semioticista Lotman, mesmo que em um de seus artigos Aleida o tenha citado.

Um ponto nevrálgico na discussão conceitual de Assmann e na história da pesquisa sobre o tema é a relação entre “memória cultural” e “memória social”. Se está claro que a ideia de “memória cultural” vence os pressupostos individualistas das pesquisas sobre a memória, não podemos falar o mesmo do seu avanço em relação à memória social. Por isso, na primeira parte do trabalho seguiremos o roteiro teórico dos Assmann que tratam, primeiramente, da coletividade das memórias individuais; passam pelo que chamam de memória comunicativa; explicam as particularidades da memória vinculante, sobre a qual tecem algumas críticas até chegarem à “memória cultural”.

Em seguida, apresentaremos o conceito de cultura nas obras de Lotman, que em certo grau ajudou nas formulações dos Assmann. Para Lotman, a *memória comum* (*memória da cultura*) serve para decifrar textos que circulam no quadro sincrônico da cultura, como, também, potencializa a geração de novos textos. Esta descrição de Lotman se parece muito com o conceito de

arquivo defendido por Assmann. A cultura, para o semiótico soviético, não é um depósito passivo, mas um lugar para formação de novos textos. Desta forma, estes autores se aproximam, dando-nos luz ao *lôcus* conceitual no qual se organizam as ideias de memória, cultura e texto.

Ao fazermos esta discussão e diálogo, aproximar-nos-emos de alguns textos bíblicos para percebermos como a *teoria de memória* pode nos servir de referencial teórico para leitura desses que, usando o glossário lotmaniano, parecem ser saturados de memórias em imbricação e revelam explosões semióticas nos espaços entre os sistemas locais e a memória comum.

A memória nos Assmann: do individual ao cultural

A memória tem duas bases: neural e social (ASSMANN, 2008b, p. 1). Antes de qualquer descrição das intersecções sociais e culturais do programa da memória, precisamos estabelecer como ponto de partida da discussão sua realidade “neurofisiológica”. A memória estende-se e sobrevive, também, por intermédio de mecanismos neurais, como diz Le Goff (1992, p. 424):

Todas as teorias que conduzem de algum modo à idéia (*sic*) de uma atualização mais ou menos mecânica de *vestígios* mnemônicos foram abandonadas, em favor de concepções mais complexas da atividade mnemônica do cérebro e do sistema nervoso: “O processo da memória no homem faz intervir não só a ordenação de vestígios, mas também a releitura desses vestígios e os processos de releitura podem fazer intervir centros nervosos muito complexos e uma grande parte do córtex”, mas existe “um certo número de centros cerebrais especializados na fixação do percurso mnésico”.

Como podemos perceber, o olhar cultural sobre o tema não “fantasmagoriza” o percurso da produção e organização mnemônicas, mas presupondo o funcionamento cerebral, pergunta-se por sua existência social/coletiva que só é possível por esta existência nervosa: “as lesões nas bases neurais podem prejudicá-la e inclusive destruí-la” (ASSMANN, 2008b, p. 1). Ou seja, o indivíduo é o único que possui memória autêntica; e isso evita “mistificações inadmissíveis” (ASSMANN, 2008b, p. 25). Uma vez dito isso, podemos entrar em discussões culturalistas, como fazem os autores com os quais dialogaremos neste texto.

Jan e Aleida Assmann são devedores das pesquisas de Halbwachs. Depois dos trabalhos deste autor, as bases sociais da memória foram percebidas. No entanto, a especial contribuição de Aleida e Jan Assmann (como este mesmo diz: “um passo a frente”), refere-se à base cultural da memória.

Antes de entrarmos na memória cultural, devemos compreender um pouco sobre o caráter coletivo da memória, a saber, a memória como fenô-

meno social. Neste sentido, Halbwachs descreve as funções neurais como uma espécie de *hardware* da memória que cresce no nosso interior, mas a partir da realidade que nos cerca. Como diz Assmann (2008b, p. 18):

Como a consciência, a linguagem e a personalidade, a memória é um fenômeno social, e na medida em que recordamos, não só descemos às profundezas de nossa vida interior mais própria, mas introduzimos nesta vida (interior) uma ordem e uma estrutura que estão socialmente condicionadas e que nos ligam ao mundo. Toda consciência está mediada pelo social.

Por isso, as mais íntimas memórias têm seus vínculos sociais, seja na dinâmica da transmissão, porque é interação; ou mesmo no que precede sua transmissão, a *recordação*. Fala-se, portanto, de ordenação daquilo que nossas funções neurais preservaram. Lembrar é, neste sentido, organizar e não resgatar o passado.

Jan Assmann, ainda expondo sobre as características da memória social, fala de dois tipos de memórias que crescem e se acumulam internamente: a *episódica* e a *semântica*. Aquela é fruto de nossas experiências e vivências, enquanto esta está ligada ao que temos aprendido e preservado. A memória semântica é geradora e carregada de sentidos. Estes sentidos, enquanto importância, estão ligados ao mundo social. Por esta razão, a memória semântica é majoritariamente social (ASSMANN, 2008b, p. 18). Ele ainda explica que a memória episódica também é social, porque é uma estruturação e ordenação dos dados neurais.

Esta estruturação pode ser feita de maneira “cênica” ou “narrativa”. A primeira é mais voluntária e revela âmbitos mais profundos da experiência psíquica, isso por ter baixo índice de organização. A segunda, “narrativa”, é mais consciente e organizada, o que é próprio da narrativa. No entanto, a cênica, de acordo com o autor como o qual Assmann está dialogando, seria uma espécie de expressão totalmente individual da memória, o que destruiria a ênfase coletiva da memória. Assmann (2008b, p. 19) explica isso dizendo:

A partir daqui é difícil, se não impossível, distinguir entre uma memória “individual” e uma “social”. A memória individual em si é estritamente social, tanto quanto a linguagem e a consciência em geral. Uma memória individual em sentido estrito seria algo como uma linguagem privada que somente o mesmo entende, ou seja, um caso especial, uma exceção.

Esta é a estratégia, que se torna um conceito, que Jan e Aleida Assmann utilizam para dar peso social ao que Halbwachs definiria como memória

individual. O conceito cunhado pelos Assmann é “memória comunicativa” (ASSMANN, 1995, p. 125), que existe na dinâmica relacional, no contato e na transmissão.

A memória comunicativa não é institucional; ela não é suportada por nenhuma instituição de aprendizagem, transmissão e interpretação; ela não é cultivada por especialistas e não é convocada ou celebrada em ocasiões especiais; ela não é formalizada e estabilizada por nenhuma forma de material simbolizado; ela vive na interação e comunicação cotidianas e, por muitas razões, tem somente um limitado tempo, no máximo três gerações (ASSMANN, 2008, p. 110).

Este tipo de memória é baseado na memória cotidiana (*everyday memory*) (ASSMANN, 1995, p. 126). Ela é caracterizada pelo “baixo grau de especialização, a reciprocidade de papéis, a instabilidade temática e desorganização” (ASSMANN, 1995, p. 126). É ligada ao cotidiano e mesmo que certos lugares determinem sua forma ou até organizem seu conteúdo, ela não pode ser vista como um sistema de ideias. A memória comunicativa é organizada pelo indivíduo, mas socialmente mediada em contratos de comunicação do(s) grupo(s) (ASSMANN, 1995, p. 127).

Para este tipo de memória, as emoções são decisivas (“o que a memória ama fica eterno”, diria Adélia Prado). O amor, ódio, simpatia etc. são os mecanismos para iluminar ou dar importância a certas recordações. A memória comunicativa é, neste sentido, o conjunto de imagens entrelaçadas e cenas que se imprimem graças a sua precisão emocional. A questão emocional da memória comunicativa é tão importante que alguém pode se identificar com histórias e quadros temporais que lhe são totalmente alheios, pelo simples desejo de atenção, socialização ou identificação a um grupo. A partir desta constatação, pode-se falar na função própria da memória: a socialização. Esta constatação abre as portas para que Jan Assmann discuta a respeito da “memória vinculante”.

Para Assmann, em toda recordação há o desejo de atenção e de pertencimento. E mais, não é somente a socialização que nos permite recordar, mas nossas recordações proporcionam a própria socialização (PINHEIRO, 2012). Seguindo as observações nietzscheanas, afirma-se que sem memória não há relacionamentos. Consequentemente, a memória não é somente fruto social, mas as relações sociais só são possíveis a partir dela. Por isso, abre-se a discussão a respeito da “memória de ligação/memória vinculante”. Nietzsche, com quem Assmann dialoga, não estava pensando na memória comunicativa, mas em uma memória da vontade, na qual a capacidade de esquecer é suspensa em alguns casos. Para a memória vinculante, as emoções são fundamentais.

Para Nietzsche, especificamente, está vinculada à dor: “somente o que não cessa de doer permanece na memória”. Assim, como para as especulações freudianas (que mudaria dor por trauma), a memória está inscrita no corpo. Desta forma, a função da memória na cultura não pode ser explicada senão em termos de inscrições corporais e psíquicas.

O corpo é, como diz H. Bergson, uma memória quase instantânea à qual a verdadeira memória do passado serve de base (BERGSON, 1999, p. 280). Para este ponto, a historiografia do corpo e seus múltiplos campos e preocupações podem gastar tempo na identificação e subversão dos programas de opressão. No entanto, para Assmann, esta percepção que vincula a memória somente aos cercos da corporeidade não basta em si mesma para compreensão da memória coletiva (ASSMANN, 2008, p. 23).

Na perspectiva da memória vinculante, a cultura é somente uma camisa de forças de valores e ritos para moldar os indivíduos, perdendo de vista que a cultura abre, também, possibilidades de o indivíduo “invertê-la” e “executá-la”.

A descoberta da memória coletiva em sentido mais próprio – porque a vinculante de algum modo também o é – dá um passo à frente, pois não a deixa subscrever-se somente ao corpo. Sua função primeira é transmitir a identidade coletiva, porque a sociedade se insere a si mesma nesta memória. A memória coletiva pode ser de longa ou pouca duração (às vezes se extingue em doze ou persiste por mil anos) (ASSMANN, 2008, p. 24), mas não é tão móvel como a memória comunicativa. Como demonstra Aleida Assmann, a memória coletiva é frágil à instrumentalização política da recordação, como se prevê, por exemplo, nas estelas no Mundo Antigo (ASSMANN, 2008, p. 24).

A memória coletiva, segundo os Assmann, vence o determinismo social da formação das memórias, como também apresenta uma tipologia para tratamento do conceito *memória*, que não está vinculada somente à dor-trauma (Nietzsche, Freud):

É uma questão do grupo social que quer recordar, e também do indivíduo que recorda para pertencer ao grupo. Por isso, ambos – coletivo e indivíduo – apelam ao arquivo das tradições culturais, ao arsenal das formas simbólicas, ao “imaginário” dos mitos e das imagens, aos “grandes relatos”, às sagas e lendas, às cenas e constelações, que no tesouro de tradições de um povo sempre estão vivos e podem reativar-se (ASSMANN, 2008, p. 24).

Por isso, a memória não é somente neural, psíquica, fenômeno corporal ou social, mas cultural: memória cultural. Halbwachs deu o passo para fora do ambiente reduzido do mundo interno do sujeito e chegou às condições sociais e emocionais. Mas como diz Assmann, negou-se seguir um pouco mais e chegar aos marcos simbólico e cultural da memória. Para o autor de *A Memória Coletiva*

(Halbwachs), esta fronteira era intransitável, pois a memória, para ele, é sempre viva/encarnada. Aquilo que estivesse além desta fronteira seria “tradição”, o que para o autor francês era oposição ao que ele tratava como memória. Assmann muda esta perspectiva, e renova o conceito de tradição. A comunicação é para a memória comunicativa o que a tradição é para a memória cultural (ASSMANN, 2008, p. 25). A tradição seria um caso especial de comunicação, através da qual a informação não se intercambia recíproca e horizontalmente, mas é transmitida verticalmente ao longo das gerações. Tradição, para Assmann, mesmo que seu antecessor não concordasse,

[...] é um saber vivo, encarnado em agentes, que se transmite vividamente tanto através da instrução linguística como, também, e antes de tudo, através do exemplo e imitação silenciosa, o que se tornou evidente, inconsciente e implícito em outros ambientes (ASSMANN, 2008, p. 96).

Desta forma, a tradição não seria a negação do conceito de memória, mas o mecanismo para comunicação da memória cultural, que se transmite verticalmente ao longo das gerações. Como diz Assmann (2008, p. 25):

É assim que podemos considerar a memória cultural, como um caso especial da memória comunicativa. Tem outra estrutura temporal: se pensamos em um típico ciclo trigeracional da memória comunicativa com um espaço sincrônico, a memória cultural, com suas tradições que podem ser rastreadas até um passado distante, conforma-se a um eixo diacrônico.

Na memória cultural, a relação do simbólico com a recordação é sempre contínua e aberta à possibilidade de utilizações políticas. Aqui, talvez, percebamos o avanço de Assmann em relação a Halbwachs, pois o que seria para este “tradição”, que por sua vez é contrário à memória encarnada, é para aquele um sistema de marcas que permite o vínculo de pertencimento. Monumentos, ritos, festas, costumes etc., podem ser um espaço de recordação, um sistema de marcas no qual o indivíduo viva nele, como em uma sociedade de aprendizagem de memória e cultura. A memória cultural permite ao indivíduo orientar-se pelos espaços da recordação (ASSMANN, 2011). Em suma, a memória cultural está vinculada a temporalidades diferentes em relação à memória comunicante. Como é comum nas pesquisas das oralidades, esta não pode ultrapassar os oitenta ou cem anos, que é o tempo até aonde a memória encarnada pode chegar (ASSMANN, 2008b, p. 44). Este é um tipo de passado companheiro (que nos acompanha), o qual se transmite e mantém presente. A memória vinculante seria aquela que impõe conexões no “nós” como

bem fazem os mitos e ritos. Na memória cultural, recorda-se, transmite-se, investiga-se, interpreta-se, mas, também, praticam-se as coisas das quais se recorda, porque nos pertencem e precisamos sustentá-las e perpetuá-las. Nas sociedades ágrafas, coincide-se a quantidade do volume do que se necessita em relação ao que há de memória cultural. No entanto, nas sociedades com escrita, os sentidos transmitidos e as formas simbólicas crescem até criarem arquivos gigantescos, dos quais somente algumas partes importantes recebem caráter de necessário e sobre as quais se ocupam; enquanto muitas coisas são deixadas no esquecimento ou são extintas (ASSMANN, 2008b, p. 45).

Para Assmann, seguindo sua esposa, a cultura é como um palimpsesto. Por isso, fala-se de *memória acumulada* e *memória funcional*, na qual há o contato inextricável do “novo e do velho”, “censurável e não censurável”. É exatamente no liame das memórias *acumulada* e *funcional* que se abre a possibilidade da renovação (ASSMANN, 2008b, p. 45). Nesta dinâmica, a tradição teria o papel de transmitir, receber e arquivar o transmitido. Para a memória cultural, arquivo seria, segundo a perspectiva de Derrida, uma forma de memória que constitui o presente e a possibilidade de futuro mediante os símbolos linguísticos, extralinguísticos, discursivos e não discursivos penetrados por estruturas de poder e dominação (ASSMANN, 2008b, p. 47).

Assim, a memória cultural relaciona-se com o originário, o excluído, o descartado em contraste com a memória vinculante e comunicativa. Ela é complexa, pluralista, labiríntica, engloba uma quantidade de memórias vinculantes e identidades plurais distintas em tempo e espaço, e dessas tensões e contradições extrai sua própria dinâmica (ASSMANN, 2008b, p. 50).

Assmann (2008a, p. 117) traça alguns tópicos temáticos gerais para as características no conteúdo, forma, meio de comunicação, tempo e na participação estrutural da memória cultural:

1. historicamente mítica, eventos no absoluto passado (*in illo tempore*);
2. elevado grau de formação, comunicação cerimonial;
3. mediada em textos, ícones, danças, ritos e performance de vários tipos; linguagem clássica ou formalizada de outra maneira;
4. absoluto passado, tempo mítico primordial, 300 anos de longevidade;
5. veículos especializados de memória hierarquicamente estruturada.

Através da cultura, homens e mulheres criam o quadro temporal que transcende a duração da vida individual relativa ao passado, presente e futuro. Recordando, interagindo, lendo, comentando, criticando e discutindo o que foi depositado no passado remoto ou recente, os seres humanos participam de horizontes alargados de significado e produção. Assim como no processo

mnemônico individual, a memória cultural movimenta-se na ordem da lembrança e do esquecimento, que no nível cultural é fruto do funcionamento natural da sua dinâmica (ASSMANN, 2008, p. 97). O esquecimento torna-se necessário para o advento do novo; o esquecimento cria espaços para as novas informações na cultura.

Segundo Aleida Assmann, há duas formas de esquecimento: a passiva e a ativa. A ativa é intencional e está vinculada à destruição e diluição. Ela é necessária para fundação do novo, que é sua superação. No entanto, a valoração ética desta afirmação não antecede sua imprescindibilidade. Contudo, o esquecimento da cultura toma tons violentos quando é instrumento contra minorias ou atinge perigosamente o outro/diferente (ASSMANN, 2008, p. 97). O esquecimento cultural *passivo* é vinculado a atos não intencionais, tais como perder, dispersar, esconder, abandonar, negligenciar, deixar para trás. O que há não é a destruição do material cultural, mas estes saem do lugar das preocupações, atenções, avaliações e utilizações. Exatamente por isso, pode-se falar que a arqueologia trabalha com as banalidades do passado, que uma vez esquecidas podem ser encontradas ganhando peso cultural, porque não foram destruídas e, conseqüentemente, perderam-se. Perdendo-se podem ser reutilizadas, o que mostra como estamos lidando com enquadramentos da dualidade “importância/descaso”.

Assim como o esquecimento é parte da memória cultural, a lembrança também o é. “A instituição da memória ativa preserva o passado como presente, enquanto a instituição da memória passiva preserva o passado como passado” (ASSMANN, 2008, p. 98). Neste ponto, pode-se falar de um conceito já mencionado (arquivo) e outro ainda não citado (cânon); enquanto este é um passado como presente, aquele é o passado como passado. A própria memória cultural contém uma quantidade de mensagens que são endereçadas para a posteridade e prevê contínuas repetições e reusos. Neste sentido, estes “materiais” da memória cultural estão no âmbito da memória ativa da lembrança. No entanto, nem todas as obras de arte, por exemplo, adquirem status para serem relidas, encenadas, comentadas e executadas repetidamente; somente as que passaram pelo processo de *canonização*. No outro lado da memória cultural há os “materiais” relicários, que perderam seu quadro referencial e fazem parte do arquivo e são acumulativos.

A dimensão ativa da memória cultural oferece suporte para identidade coletiva e define-se pela clara falta de espaço. Ele [cânon] é construído sobre um pequeno número de textos normativos e formativos, lugares, pessoas, artefatos e mitos que se destinam a serem ativamente circulados e comunicados nas sempre renovadas apresentações e performances. O conjunto de memórias é utilizado e reproduz o capital cultural de uma

sociedade, que é continuamente reciclado e reafirmado. O que quer que tenha tornado a memória cultural ativa, passou por processos rigorosos de seleção, que assegurou a certos artefatos um lugar duradouro no funcionamento da memória cultural de uma sociedade. Este processo é chamado de canonização. (ASSMANN, 2008, p. 100).

Esta seleção é determinada pelo processo cultural de valoração, que tem como base o valor, a duração e seleção, os quais dão peso de “santificação” a textos, pessoas, monumentos e artefatos. Neste sentido, memória cultural se alicerça em duas formas distintas: (1) na seleção limitada de textos sagrados, obras de arte ou principais eventos históricos, encaixados em um quadro atemporal, e (2) no armazenamento de documentos e artefatos do passado, os quais não atendem aos padrões canônicos, mas são, por outro lado, considerados interessantes ou importantes para não serem deixados no esquecimento ou desaparecerem.

O arquivo, dentro deste esquema, seria a memória cultural passiva, que está entre o cânon e o esquecimento. Para dar-lhe peso empírico, Aleida Assmann (2008, p. 102), trata o arquivo como “a base do que pode ser dito no futuro sobre o presente, quando ele se tornará passado”. Os arquivos, em suas primeiras expressões no Mundo Antigo, serviram como estocagem e preservação do passado para legitimação simbólica de poder.

Podemos distinguir dois tipos de arquivos: o arquivo *político* e o arquivo *histórico*. O histórico é receptáculo de documentos deixados ao ostracismo, depois de saírem do quadro referencial da instituição, que podem ser reformulados e interpretados em um novo contexto. Diferentemente do arquivo político, que funciona como instrumento de poder, o arquivo histórico armazena informações que não são de uso imediato. Ele perdeu seu lugar primeiro, o ambiente de sua vida original, passando depois para categoria de *locus originário*. Ou seja, perdido seu mundo do passado, este arquivo tem a oportunidade de reviver em novos contextos. Como está na categoria de memória passiva, seu conteúdo é inerte, mas sempre está em estado de potencialidade.

O arquivo, portanto, pode ser descrito como um espaço que está localizado na fronteira entre esquecer e lembrar, seus materiais são preservados em estado de latência, num espaço de armazenamento intermediário. Então, o arquivo é parte da memória cultural em dimensão passiva. (ASSMANN, 2008, p. 103).

Há diversos tipos de “material-reliquia”. No entanto, segundo Aleida Assmann (2008, p. 103), o passado é feito largamente de papel. Ele se torna uma instituição capaz de servir de armazém histórico, no sentido de material da memória cultural passiva, que revitalizado e vivificado em novos ambientes pode ser manobra de operação e poder.

Sobre a relação do cânon e arquivo (memória ativa e passiva), Assmann deixa claro que não é necessário o caminho das dualidades rápidas (comuns aos tipos ideais). Pelo contrário, a memória referencial é um lugar de grande potencialidade de operação, porque elementos do cânon podem ser retirados de seu contexto “canônico” para serem interpretados em quadros referenciais com elementos do arquivo; ou elementos do cânon podem ser inseridos no arquivo; como também, elementos do arquivo podem ser recuperados e valorizados pelo cânon (ASSMANN, 2008, p. 104).

Um ponto que precisa ser aqui indicado é a fragilidade da proposta dos Assmann quanto às estratégias de seleção, na dinâmica das memórias, do ativo/passivo ou cânon/arquivo. Sobre a seleção, simplesmente se diz que não é muito claro ou compreensivo seu processamento. Para não ficarem sem nada a dizer, parecem perceber como algo próprio do desenvolvimento da cultura. Talvez, aqui, haja hipervalorização da imprevisibilidade e do “não domínio das armações” no processo de relembração e atividade da memória cultural.

Tanto para Aleida quanto para Jan Assmann, o papel/escritura tem função essencial na memória cultural, especialmente na memória passiva. Escritura teria a função de armazenamento e comunicação. Como armazém, escritura é exteriorização de nossa memória, através da qual podemos guardar datas, das quais esqueceríamos sem seu apoio. Entretanto, enquanto comunicação, ela cria a exteriorização da voz, pelas quais podemos alcançar interlocutores de distâncias temporais e espaciais (ASSMANN, 2008, p. 117).

Depois desta rápida exposição, vamos colocar neste diálogo o semiótico Iuri Lotman.

Memória, texto e cultura: Iuri Lotman em diálogo com os Assmann

Iuri Lotman foi um semiótico e historiador cultural soviético, da Estônia, que construiu sua carreira na Universidade de Tartú. Ele é fundador da Escola de Tartú-Moscou de semiótica da cultura. É interessante como as ideias e observações sobre “memória” nos textos dos Assmann parecem dialogar com afirmações de Lotman e sua escola, mesmo que não lhe deem o crédito devido.

Para o semiótico soviético, a cultura, antes de qualquer coisa, é uma *inteligência coletiva* ou memória coletiva, que, como dizem Aleida e Jan Assmann, é supraindividual. As aproximações não param por aí. Segundo Lotman, a cultura é um mecanismo de conservação e transmissão de certos comunicados (textos) e elaboração de novos textos. Os conceitos “cultura” e “texto” deste autor precisam ser bem explicados, pois são exatamente estas as duas expressões axiais para sua argumentação sobre a relação da cultura

com a memória. Ele, inclusive, usa a expressão memória cultural, tão comum aos Assmann.

Cultura é, então, “fenômeno interativo sem existência isolada e com um campo conceitual unificado fundado no processamento, na troca e na armazenagem de informações” (MACHADO, 2003, p. 28). Neste sentido, a cultura é interativa e traz para o centro de si outros mundos (LOTMAN, 2003, p. 110). E como a cultura é uma organização de significantes e significados, ela por si já é um texto. Como diz Irene Machado, “a cultura como texto implica a existência de uma memória coletiva que não apenas armazena informações como também funciona como um programa gerador de novos textos, garantindo assim a continuidade” (MACHADO, 2003, p. 102). Como diz Iuri Lotman, a cultura é a anexação de textos, e os textos são unidades básicas da cultura (LOTMAN, 1996b). Um texto não é um fenômeno isolado, mas pertence a um grande sistema, que Lotman chama de *Semiosfera*. O semiótico define semiosfera, por analogia ao conceito de biosfera, como o funcionamento dos sistemas de significações de vários tipos e níveis de organização ou ainda como “o espaço semiótico fora do qual é impossível a existência da semiose” (LOTMAN, 1996b). O conceito de semiosfera está bem próximo ao ambiente onde se organizam as memórias culturais na perspectiva dos Assmann; ou seja, o *locus* do *arquivo* e do *cânon*. Como bem diz Lotman (2007, p. 22), “o texto não é somente o gerador de novos significados, mas também um condensador de memória cultural. Um texto tem a capacidade de preservar a memória de seus contextos prévios”. Esse processamento se faz possível através de *tradução de tradições* (LOTMAN, 1993, p. 19). Por isso, as culturas, enquanto textos, sempre se enriquecem recíproca e constantemente, pois é circular. A cultura se apresenta, assim, como um mecanismo dinâmico que traduz mensagens em novos textos ou sistemas de signos. Por isso, “cultura é memória, ela relaciona-se necessariamente com a experiência histórica passada. [...] A própria existência da cultura pressupõe a construção de um sistema de regras para a tradução da experiência imediata em texto” (LOTMAN; USPENSKII, 1981). Os textos da cultura refletem estes encontros e trocas, os quais se processam a partir da tradução de tradições, que é feita criativamente, dando aos signos anteriores novos contornos, que por si são cheios de possibilidades. A semiótica da cultura seria, nesta perspectiva, “[...] a disciplina que examina a interação de sistemas semióticos diversamente estruturados, a não uniformidade interna do espaço semiótico, a necessidade do poliglotismo cultural e semiótico” (LOTMAN, 1996b, p. 78). Por esta e outras razões, os textos sempre serão criativos e estratégicos na apropriação das memórias que os antecedem:

[...] o texto cumpre a função de memória cultural coletiva. Como tal, mostra, por um lado, a capacidade de enriquecer-se ininterruptamente e, por outro, a capacidade de atualizar alguns aspectos da informação depositada nele e esquecer outros temporalmente ou por completo (LOTMAN, 1993, p. 19).

Aqui percebemos a função própria da cultura que é ser ambiente de trânsito das memórias e, como diriam os Assmann, sua própria possibilidade de existência. É no espaço da cultura que textos podem ser preservados e atualizados. Por isso, Lotman fala sobre a “memória comum” que é formada por alguns textos constantemente presentes. No entanto, esta unidade se dá apenas em certo nível por causa dos *dialetos da memória*, que são organizações internas dentro da memória comum de uma coletividade cultural; estas estão dentro do mundo da cultura dada (LOTMAN, 1996c, p. 157). Há uma espécie de estratégia, nos modelos de Michel de Certeau (1994), dentro do sistema comum/coletivo. O que Lotman diz é que existem subculturas com diferentes composições e volumes de memória. Estas conduzem, como diz Lotman, a elipticidade de textos que circulam nestas subcoletividades culturais, os quais geram “semânticas locais”. Quando estes textos elípticos saem de suas subculturas precisam ser completados com glossários, comentários etc. para serem compreendidos. Isso testemunha a passagem desta esfera para uma coletividade com outro volume de memórias (LOTMAN, 1996b, p. 158).

Como tenho dito, para Lotman, a memória é a conservação de textos. Esta pode ser dividida em duas: memória informativa e memória criativa. Estes dois conceitos estão muito próximos das *memórias ativa e passiva* (cânon e arquivo). Interessante é a afirmação lotmaniana de que os textos atuais sempre serão iluminados pela memória, e os não atuais passam a existir como potencialidade – o que se parece com a ideia da potencialidade, agora semiótica, do arquivo citado por Aleida Assmann. Por isso, Lotman (1996c, p. 159) pode falar que a memória cultural é pancrônica (sincrônica e diacrônica) como, também, opõe-se ao tempo – conserva o passado como algo que está. No entanto, não perde de vista que esta presença não é o passado enquanto realidade passiva, mas insere-se na dinâmica da memória que gera novos textos.

Para Lotman, como se tem dito, o que forma a “memória comum” são textos preservados como uma espécie de cânon da cultura, de dentro do qual surgem subculturas com suas memórias e coletividades locais. No entanto, uma pergunta logo nos vem: qual o processo que gera certas conservações e esquecimentos? Parece que os Assmann, quando falam da memória cultural como arquivo e cânon não conseguem responder com tanta clareza. Lotman talvez responda bem esta pergunta.

Cada cultura define seu paradigma do que se deve recordar (isto é, conservar) e o que se deve esquecer. Este último é apagado da memória da coletividade é “como se deixasse de existir”. Mas com as mudanças temporais, o sistema de códigos culturais muda o paradigma gerador de memória-esquecida. O que se declara verdadeiramente existente pode tornar-se “como se não existisse”, e o que deve ser esquecido e o que não existiu pode ganhar peso de existente e significativo (LOTMAN, 1996c, p. 160).

A cultura, em um processo não previsto e fruto de sua dinâmica, segundo Lotman, passa por mudanças de sistemas de códigos e isso pode servir para trazer à existência o que fora decretado memória esquecida, como também apagar/esquecer as memórias vivas. Contudo, não somente o conjunto dos textos mudam, como também os próprios textos, pois sobre a influência de novos códigos utilizados para decifrar os textos, acontecem deslocamentos dos elementos significativos e não significativos da estrutura do texto. Por isso, os sentidos da memória cultural “não se conservam, mas crescem” (LOTMAN, 1996c, p. 160). Eis aí a dinâmica na memória cultural de esquecimento e lembrança.

Para Lotman, os textos que formam a “memória comum” de uma coletividade cultural servem para interpretar os que circulam em corte sincrônico da contemporaneidade da cultura, como também geram novos textos. A memória cultural, formada por textos perenizados, serve como uma espécie de óculos para interpretação dos textos que compõem a semiosfera, além de agirem na criatividade e criação de novos comunicados (textos).

Quando os textos da memória cultural entram em choque com os textos contemporâneos, a produtividade de sentido depende do espaço da lacuna semiótica, o que gera uma explosão na gramática cultural, que é resultado do encontro rico dos textos da cultura com os da contemporaneidade.

Lotman não fala de uma memória comunicativa. Talvez as memórias das subculturas, as submemórias, que formam as semânticas locais, podem ser inseridas nesta categoria. No entanto, a memória coletiva lotmaniana está de acordo com o que os Assmann chamam de memória cultural.

Memória cultural e memória comum: a apocalíptica judaica como sistema interpretativo na cultura

Entre a grande produção literária conhecida como apocalíptica judaica, encontramos o livro de 1 Enoque, uma obra composta por cinco livros: Livros dos Vigilantes (6-36), Parábolas de Enoque (37-71), Livro Astronômico (72-82), Livros dos Sonhos [com o apocalipse dos Animais] (83-90) e Epístola de Enoque (91-105). Dentro da Epístola de Enoque encontramos o *Apocalipse das Semanas* (93, 1-10; 91, 11-17).

De acordo com o relato dos capítulos 6-11, um grupo de seres angélicos, nomeados como *Vigilantes*, atraiu-se pela beleza das filhas dos homens [mulheres] e conspiraram entre si sob a liderança de *Semiaza*, com o propósito de possuírem-nas (1 Enoque 6,1-5).

Como consequência das relações sexuais dos Vigilantes com as filhas dos homens, geram-se os gigantes. Esses seres híbridos, na narrativa, comeram toda a alimentação da terra, e depois os próprios seres humanos (7,1-6). Com o derramamento de sangue, a humanidade clamou a Deus (8,4).

Ao verem o caos instaurado sobre a terra, os anjos Miguel, Sariel, Rafael e Gabriel, que estavam no céu, intercederam ao Altíssimo em favor da humanidade (1 Enoque 9). Em resposta à solicitação dos anjos, Deus envia o anjo Sariel para alertar Noé do iminente julgamento que viria sobre o mundo.

A narrativa continua, Deus envia Rafael para prender Azazel nas profundezas do deserto, onde ficaria até o julgamento final (10,4-6). O texto apresenta uma purificação futura [dilúvio] por causa dos segredos celestiais que foram ensinados (10,6). Depois, Deus envia Gabriel a fim de destruir, sem misericórdia, os gigantes (10,4-12).

A Miguel, Deus ordenara que prendesse *Semiaza* e os anjos rebeldes, e os encarcerassem por sete gerações nos vales profundos da terra, até o dia do juízo final, quando finalmente seriam lançados no fogo eterno (10,11-15), quando então floresceria a justiça e a paz entre os justos da terra (10,16-11,2).

O bloco 12-16 de 1 Enoque já é uma releitura do bloco 6-11 (NICKELSBURG; VANDERKAM, 2004, p. 3). Naqueles, Enoque é inserido e serve como ponto de partida para sua jornada revelatória. J. J. Collins (1989, p. 36) diz que “como capítulos transacionais eles servem como chave para a maneira na qual os livros são conectados. Enoque é introduzido especialmente em resposta à crise causada pelos vigilantes, e atua como intermediário no céu”. Nesses capítulos, Deus o comissiona como seu mensageiro, papel que era reservado aos anjos, para anunciar aos Vigilantes seu julgamento. Em 1 Enoque 12-16, os anjos Vigilantes são descritos como “sacerdotes” que abandonaram sua posição sacerdotal no templo celestial e “atravessaram” a fronteira entre céus e Terra, fornicando com mulheres e se contaminando com o sangue delas (15,4).

A condenação de Azazel é anunciada depois do julgamento de todos os Vigilantes (13, 1-3). Então, aparece a cena de intercessão de Enoque em favor dos anjos a Deus. Suas petições são negadas, e a única coisa que resta a eles é a condenação e desgraça futuras (13,4-10)¹.

¹ Os capítulos 14-16 mostram as visões de Enoque nas quais há condenação dos Vigilantes.

Por mais que para o público moderno esta obra seja desconhecida, sua presença na memória cultural judaica e, também, cristã (até pelo menos o séc. IV) é bem atestada por sua preservação e citações. Por isso, podemos falar deste texto como cânon da memória cultural. Enquanto texto do terceiro século, servia de comunicação daquilo que seria o judaísmo enoquita, que seria uma subcultura com suas semânticas locais dentro dos judaísmos do segundo templo. Com a mudança dos sistemas, a literatura enoquita transborda a sublocalidade e passa a compor a memória comum/cultural da semiosfera judaica. Por isso, os temas e imagens deste texto servem para interpretação dos textos dos primeiros séculos da Era Comum. Vejamos isso em alguns textos do Novo Testamento.

Em 1 Pedro 3, nos primeiros versos da perícopes (v. 13-18), há o consolo dos destinatários da carta, aproximando os sofrimentos da comunidade aos de Cristo. O texto diz ser melhor sofrer injustamente por causa do bom procedimento em Cristo, do que justamente por ações dignas de condenação (3,16). E mais, ele fortalece sua argumentação usando como paradigma o sacrifício de Cristo, que representa um justo sofrendo consequências injustas, com um único propósito: “para conduzir-vos a Deus” (v. 18). Ou seja, se o caminho de salvação dos destinatários construiu-se exatamente na lógica do sofrimento injusto do justo, no programa da vontade de Deus, o que impediria os dependentes desse processo passarem pela mesma experiência de injustiça? É tanto que, no verso 17, o texto evoca a vontade de Deus para falar do sofrimento da comunidade. Essa experiência de dor, por mais confusa que fosse, indicava uma participação nas dores vividas por Jesus. Contudo, esse que morreu em carne foi vivificado em/no espírito (v. 18).

Neste exato contexto aparece a desconcertante afirmação: “no qual também foi e pregou aos espíritos em prisão...” (v. 19). Quem seriam os espíritos? Na continuidade do texto somos informados que esses foram, em outro tempo, desobedientes a Deus (v. 20). Em que ocasião ocorreu essa desobediência? O texto informa: nos dias de Noé, na ocasião do dilúvio. Pronto, o texto diz que os espíritos aprisionados no contexto do dilúvio receberam algum tipo de proclamação de Jesus.

1 Pedro 3, 19 está servindo-se da memória cultural que tem como um dos textos a tradição enoquita, tão cara para o mundo judaico do segundo templo (VANDERKAM, 1995). A questão é que no encontro da memória comum com os textos/comunicação dos que seguiam as submemórias do movimento de Jesus gera-se uma criativa formação de um novo texto. De Enoque, como dizia a tradição judaica, 1 Pedro transporta para Jesus a ação de ir aos espíritos que estão aprisionados desde a época do dilúvio. Os textos da memória cultural apocalíptica serviram para decifrar as memórias que mais tarde seriam chamadas de cristianismo (s).

Como diz Elliott:

Eu sustento que a descrição de Jesus Cristo e sua atividade pós-morte em 1 Pd 3,18- 22 faz claro uso dos temas e linguagem contidas em 1 Enoque 6-16, descrevendo Cristo como uma figura de Enoque ascendendo ao céu e anunciando a condenação para os espíritos angélicos punidos e aprisionados dos tempos de Noé (ELLIOTT, 2009, p. 41).

A perícopes petrina interpreta o conteúdo da mensagem de Jesus, especialmente a questão da inauguração do novo *eon*, com os códigos semióticos da apocalíptica judaica.

A mesma temática aparece em 2 Pedro e Judas. Começemos, nesta parte, por Judas. O verso que nos interessa encontra-se dentro de uma grande argumentação – grande em comparação com o tamanho da obra inteira – contra ideias e práticas mais liberais, vistas pelo autor como libertinas (v. 4). Os supostos donos destas *comunicações* são chamados de falsos mestres, e tinham livre circulação na comunidade, a ponto de participarem das festas do ágape (v. 14). E, sem medir as palavras, o autor metralha acusações e duras críticas contra os tais supostos enganadores (v. 8, 10, 11, 12, 13,16). O que também revolta o autor dessa missiva é a forma desrespeitosa como tratam as potestades ou seres angelicais: “Do mesmo modo, essas pessoas, levadas por seus devaneios, mancham a carne, desprezam o senhorio de Deus e insultam as *potestades/ autoridades* (seres gloriosos)” (v. 8).

A pequena epístola inicia sua exortação ilustrativa no verso 5, uma introdução à lista de exemplos negativos bem conhecidos e retirados da tradição judaica: “desejo, porém, vos lembrar...” (v. 5). O conhecimento das histórias por parte dos leitores fica bem claro no uso do verbo *hupomimnesko* (lembro, recordo, faço alguém lembrar). O autor começa com a experiência do êxodo egípcio, pelo qual Deus salvou os fiéis e fez perecer os infiéis (v. 5). Depois desse doloroso exemplo, ele usa outra ilustração: os anjos que não conservaram a sua dignidade e abandonaram sua moradia (v. 6). Na continuidade da argumentação, ele diz que os mesmos agora estão presos em cadeias eternas debaixo da escuridão para o juízo do grande dia (v. 6). Para entendermos melhor sobre esses seres aprisionados, leiamos o verso 7 (numa tradução mais literal): “como Sodoma, Gomorra e as cidades ao redor, da mesma maneira desses que se prostituíram e seguiram atrás de carne (natureza) diferente, foram postos como exemplos, colocados debaixo da condenação do fogo eterno” (v. 7). No texto, o pronome demonstrativo desses (*toutoís*) faz referência aos anjos anteriormente citados, porque concordam sintaticamente. Assim, as experiências dos anjos rebeldes e de Sodoma e Gomorra são usadas comparativamente para servirem de exemplos de erros

no âmbito sexual (*ekporneusasai*) – um detalhe, essa prostituição é com outra carne/natureza diferente (*hetéras*). Em suma, temos a imagem de seres angelicais rebeldes que deixaram seu lugar de origem e caíram em prostituição, e por causa disso estão presos na escuridão, guardados para o julgamento final.

Por isso, é nítida a tradução de tradições enoquitas em Judas. Como memória cultural, os textos enoquitas servem para interpretação, leitura e criação de textos nas comunidades cristãs em disputa, gerando uma explosão de novos textos. Mais à frente, a mesma epístola de Judas, para condenar a maneira como aqueles falsos mestres tratavam os seres celestiais, cita no nono versículo outro pseudoepígrafo judaico, *Assunção de Moisés*, o que intensifica a presença destes textos na memória comum judaica ou, talvez, no cânon da cultura judaica.

Em 2 Pedro, o segundo capítulo é muito parecido com Judas 6-13. Isso é possível porque compartilham da mesma memória cultural, com seus textos². Em um contexto parecido de oposição aos grupos de falsos mestres (2 Pd 2,1-3; 10-13; 14), 2 Pedro lista vários exemplos de infiéis que seriam o alvo do julgamento divino. Como em Judas, ele relembra os anjos, Sodoma, Górra e Balaão, esquecendo-se dos exemplos de Caim e Coré (Jd 11), como também não cita diretamente os textos pseudoepígrafos citados em Judas.

Ao utilizar o mesmo exemplo de Judas 6, 2 Pedro lembra-o criativamente (presença do Tártaro), gerando um novo texto. Por isso, a distintiva característica teológica de 2 Pedro é encontrada em sua notável combinação do imaginário helenístico e da apocalíptica judaica (BAUCKHAM, 1997). O texto fala dos anjos caídos, mas coloca-os no Tártaro da mitologia grega (presente, por exemplo, em Hesíodo [Teogonia 715–30] e Homero [Ilíada 8.11–19; Odisséia 11]): “Se, porém, Deus não poupou os anjos que pecaram, mas tendo [os] lançado no tártaro (*tartarósas*) em cadeias de trevas, deixou-os guardados para o juízo” (2 Pd 2,4).

Assim, em 2 Pedro as histórias dos Titãs e a tradição dos anjos caídos são entrelaçadas para se anunciar o julgamento contra os falsos mestres (BILLINGS, 2008, p. 538). Nicklesburg define a relação da epístola de Judas, Mitos dos Vigilantes (1 Enoque) e a mitologia grega em 2 Pedro da seguinte forma: “Sobre a imagem da epístola de Judas, 2 Pedro trabalha a história da rebelião dos Vigilantes e aprisionamento com uma proposta similar a de Judas (2:4-5), e a embeleza com temas da mitologia Grega” (NICKELSBURG; BALTZER, 2001, p. 86). Pelo que nos parece, não é somente isso. O que há é o jogo de interpretação dos textos comunicativos, que surgiram há pouco mais de cem anos na semiosfera judaica e que foram interpretados

² Para olharmos esta relação como dependência literária, ver BILLINGS, 2008, p. 152-157.

pela memória comum, na qual estavam os textos apocalípticos judaicos e da cultura greco-romana.

Como percebemos, na memória cultural judaica há a presença de textos perenizados, tais como 1 Enoque, e as memórias de anjos aprisionados são traduzidas no Novo Testamento para organizar discursos de condenação e motivar a obediência. No entanto, isso é realizado pela dinâmica da cultura, dentro da subcultura/submemória dos judeus e gentios que seguiam as memórias locais do profeta Galileu. Mais tarde, estas semânticas locais, como diria Lotman, ou memórias comunicativas, segundo os Assmann, tornar-se-ão parte da memória coletiva. E o próprio livro de 1 Enoque deixará seu espaço de cânon da cultura para tornar-se parte do arquivo da cultura.

Considerações finais

Os conceitos e propostas para a teorização da *memória* e *memória cultural* destes(as) autores(as) podem levantar as seguintes questões para as ciências bíblicas:

- Pensando a diferenciação de memória cultural e comunicativa, os textos bíblicos seriam suporte também para memória cultural do mundo judaico-cristão? Ou seja, poderiam formar a memória comum para interpretação e geração de novos textos na semiosfera judaica e greco-romana?
- Enquanto memória vinculante, que organiza e vincula as pessoas, como os textos da tradição judaico-cristã também serviram para criar identidade e sentimento de pertença?
- Se até mesmo as expressões mais individuais estão em diálogo com tradições, que são mecanismos vivos de comunicação, o que os textos judaico-cristãos têm a oferecer para as pesquisas sobre memória em relação à dinâmica da formação e organização dos arquivos e cânon da memória cultural?
- Em que os conceitos de cânon e arquivo podem nos ajudar no trabalho com as obras das tradições judaicas e cristãs, que também foram na cultura alvos das memórias passiva e ativa?
- Se os Assmann estiverem certos, pensar o canônico é levar em consideração os textos que estão sempre flertando com os elementos do arquivo. Como produzir história do Cristianismo e do Judaísmo que leve em consideração a canonicidade em sentido mais amplo (um tipo de ficção)? Seria um desperdício, por exemplo, descartar os muitos textos da tradição cristã que ficaram, pelo menos para alguns grupos, no ambiente do arquivo.

- Se a memória cultural revela-se como conjunto de elementos da cultura (como palimpsesto organiza-se dinamicamente), seria, então, possível determinar em quais e com quais memórias o texto cria identidade, constrói realidades ou interpreta mundos?
- Seja a memória comunicativa ou cultural, sempre haverá conjuntos de imagens, discursos etc. que coexistem. Neste sentido, o texto bíblico, quando preserva ou está em diálogo contratual com algumas memórias, pode nos dar pistas a respeito da identidade na qual se insere, mesmo que retoricamente?

Aqui não há espaço para respondermos todas estas perguntas. No entanto, o que fica é a certeza de que as teorias da memória podem fazer interpelações metodológicas aos que trabalham com textos para que novas preocupações e aproximações surjam e elimine-se o que restou das perspectivas historicistas da exegese moderna.

Referências

ASSMANN, Aleida. Canon and Archive. In: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Ed.). **Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook**. Berlin: Walter De Gruyter, 2008. p. 97-107.

_____. **Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural**. Campinas: Unicamp, 2011.

ASSMANN, Jan. **Collective Memory and Cultural Identity**. *New German Critique*, n. 65, p. 125-133, 1995.

_____. Communicative and Cultural Memory. In: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Ed.). **Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook**. Berlin: Walter De Gruyter, 2008a. p.109-118.

_____. **Religión y memoria cultural**. Buenos Aires: Lilmod, 2008b.

BAUCKHAM, R. J. 2 Peter. In: MARTIN, Ralph P.; DAVIDS, Peter H. **Dictionary of the Latter New Testament & Its Developments**. Downers Grove: Inter Varsity Press, 1997. 140-141.

BERGSON, Henri. **Matéria e Memória**: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BILLINGS, Bradly S. The Angels who Sinned... He Cast into Tartarus (2 Peter 2:4): Its Ancient Meaning and Present Relevance. **The Expository Times**, n. 119, p. 152-157, 2008.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994.

COLLINS, J. J. **The Apocalyptic Imagination: an Introduction to the Jewish Matrix of Christianity**. New York: Crossroad, 1989.

ELLIOTT, J. H. 1 Enoch, 1 Peter, and Social Scientific Criticism. A Review Article on a Major 1 Enoch Commentary. **Biblical Theology Bulletin**, n. 39, p. 39-43, 2009.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. 2. ed. Campinas: Unicamp, 1992.

LOTMAN, I. **As três funções do texto**: Por uma teoria semiótica da cultura. Belo Horizonte: FAE/UFMG, 2007. p. 22.

_____. La Memória a la luz de la culturología. In: _____. **La Semiosfera**: Semiótica de La Cultura Del Texto. v. I. Madrid: Fronesis, 1996a. p. 157-161.

_____. **La Semiosfera**: Semiótica de La Cultura Del Texto. v. I. Madrid: Fronesis, 1996b.

_____. **La semiosfera I**. Tradução de Desidério Navarro. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996c.

_____. **La semiótica de La cultura y El concepto de texto**. Escritos, n. 19, p. 15-20, 1993.

_____. Tese para uma análise da semiótica da cultura (Uma aplicação aos textos Eslavos). In: MACHADO, Irene. **Escola de semiótica**: A experiência de Tartú-Moscou para o estudo da cultura. São Paulo: Ateliê Editorial/Fapesp, 2003. p. 110.

_____; USPENSKII, Bóris. Sobre o Mecanismo Semiótico da Cultura. In: _____. **Ensaio de Semiótica Soviética**. Lisboa: Livros Horizontes, 1981. p. 37-66.

MACHADO, Irene. **Escola de semiótica**: A experiência de Tartú-Moscou para o estudo da cultura. São Paulo: Ateliê Editorial/Fapesp, 2003. p. 28.

NICKELSBURG, George; BALTZER, K. **1 Enoch**: A commentary on the book of 1 Enoch. Includes the text of the Ethiopic book of Enoch in English translation, Minneapolis: Fortress, 2001. p. 86.

NICKELSBURG, George; VANDERKAM, James C. **1 Enoch**: A new translation. Minneapolis: Fortress, 2004.

PINHEIRO, Andriara; COSTA, Estefânia. **Paul Ricoeur, Paul Connerton e Jan Assmann**: reformulando o conceito de “memória coletiva” de Maurice Halbwachs. Trabalho apresentado na XII Semana de Letras da UFOP: pluralidade da memória: literatura, tradução e práticas discursivas, 2012. Disponível em: <http://www.ichs.ufop.br/delet/images/anais/artigo_andiara_e_estefnia_-_paul_ricoeur_paul_connerton_e_jan_assmann_-_reformulando_o_conceito_de_memoria_coletiva_de_maurice_halbwachs.docx.pdf>. Acesso em: 21 set. 2013.

VANDERKAM, James C. **Enoch, a Man for All Generations**. Columbia: University of South Carolina Press, 1995.

Submetido em: 13-2-2014

Aceito em: 6-5-2014