

Construção de memórias na Bíblia: Uma revisão bibliográfica

Construction of memories in the Bible:

A bibliographical review

Davi Dagostim Minatto¹

Cleusa Maria Gomes Graebin²

Resumo: Este artigo trata sobre tema no âmbito da teologia bíblica. Para compreender melhor o processo de construção da memória na Sagrada Escritura, propomos um diálogo entre a teologia bíblica e o campo de estudos em memória social, com destaque para o conceito de memória coletiva (Halbwachs) e de memória cultural (Jan e Aleida Assmann). O objetivo deste artigo é explicitar em que sentido a memória construída pela Sagrada Escritura, desde a história do antigo Israel, passando pelo cristianismo primitivo e chegando até os nossos dias, é uma memória cultural. Para alcançar este propósito, realizamos uma revisão bibliográfica incluindo estudos recentes sobre a memória na Bíblia, especialmente no Antigo Testamento. Em seguida, estabelecemos uma relação entre o resultado desta revisão bibliográfica e os conceitos de memória coletiva e memória cultural.

Palavras-chave: Bíblia. Memória social. Memória cultural. História de Israel.

Abstract: This article deals with a theme in the field of biblical theology. In order to better understand the process of constructing memory in Sacred Scripture, we propose a dialog between biblical theology and the field of social

Recebido em 28 de março 2024

Aceito em 12 de março 2025

¹ Doutorando em Memória Social e Bens Culturais (Unilasalle), bolsista CAPES, Mestre em Teologia Bíblica (Pontifício Instituto Bíblico de Roma), Bacharel em Teologia (Faculdade Marianum) e Licenciado em Filosofia (PUC-PR). Professor de Teologia da Universidade La Salle.

² Doutora e Mestre em História (Unisinos), Licenciada em História (Unilasalle). Coordenadora do Museu Histórico La Salle. Líder do grupo de Pesquisa em Memória, Cultura e Identidade. Professora e Coordenadora dos cursos de História e Teologia; professora permanente do PPG em Memória Social e Bens Culturais da Universidade La Salle.

memory studies, with emphasis on the concept of collective memory (Halbwachs) and cultural memory (Jan and Aleida Assmann). The aim of this article is to explain in what sense the memory constructed by Sacred Scripture, from the history of ancient Israel, through early Christianity and up to the present day, is a cultural memory. To achieve this, we carried out a bibliographical review including recent studies on memory in the Bible, especially in the Old Testament. We then established a relationship between the results of this literature review and the concepts of collective memory and cultural memory.

Keywords: Bible. Social memory. Cultural memory. History of Israel.

Introdução

O estudo sobre a memória na Bíblia é recente e ainda não conta com uma vasta bibliografia, no entanto vem crescendo o interesse por este tema nas últimas décadas, não só por parte de biblistas, mas também por estudiosos de outras áreas, como a da sociologia e do campo de estudos em memória social. Neste sentido, este artigo propõe-se a fazer, em primeiro lugar, uma revisão bibliográfica sobre o tema da memória na Bíblia, especialmente no Antigo Testamento (AT). Na sequência, o seu resultado é analisado sob a perspectiva dos estudos em memória social, especialmente a partir do conceito de memória cultural de Jan Assmann e Aleida Assmann³.

Levamos em conta alguns estudos sobre a memória na Bíblia, especialmente no AT. Iniciamos com dois autores que tratam do papel da memória no Pentateuco: Cláudia Ferreira e Arthur Green (2003). Em seguida, examinamos o trabalho de Lucas Nascimento (2013), que discute sobre a manutenção da memória em um livro específico do Pentateuco, o Deuteronômio. Após, verificamos o estudo sobre o papel da memória nos livros sapienciais, na obra de José Augusto M. Ramos (2012); e a memória nos livros históricos de Esdras e Neemias, a partir do trabalho de Samuel Gandara (2021). Por fim, apresentamos dois autores que estabelecem uma relação entre Bíblia, cultura e memória: Ian Wilson (2018), o qual aplica a categoria da história cultural à Bíblia; e

³ 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; ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2011.

José Adriano Filho (2015), que traz uma leitura da memória bíblica a partir dos estudos da semiótica da cultura.

Por último, analisamos as características apresentadas pelos autores, sobre construção de memórias na Bíblia, compreendendo que, apesar de existirem elementos do conceito de memória coletiva, a ideia de memória cultural aproxima-se muito mais da contribuição dos autores citados na presente revisão bibliográfica.

1 A construção da memória na Bíblia

Começamos esta revisão bibliográfica com o trabalho de Cláudia Ferreira, a qual defende que a Bíblia e o Talmud⁴ constituem um projeto de construção da memória. A aliança ou pacto entre Deus e os patriarcas se estabeleceu sobre três elementos fundamentais: a terra, o povo (uma descendência) e a Torá. Na perspectiva bíblica, o tripé que sustenta o judaísmo é terra-povo-Torá, que são elementos interdependentes e inseparáveis. O que garante a perpetuação do pacto baseado neste tripé é a memória, por isso o ato de lembrar é um imperativo. Nesse sentido, Ferreira enfatiza que a lembrança do cativo egípcio é utilizada várias vezes como motivo para as leis sociais que se referem ao pobre, ao estrangeiro, aos órfãos e às viúvas: “Recorda que foste escravo na terra do Egito” (Dt 5,15). A memória judaica não se encontra apenas na narrativa, mas também no ritual. Isso é particularmente visível na festa da *Pessach* (Páscoa), que rememora a cada ano a experiência da libertação do cativo egípcio⁵.

A memória judaica foi preservada mediante a transmissão oral e a tradição, como um mandamento coletivo, presente em várias passagens do AT (Dt 5,15; 6,10-12; 25,17-19; 32,7). Fazer memória, na Bíblia, é praticamente reconhecer Deus, sua aliança e sua revelação, contida especialmente na Torá. Esta memória é um elemento constituinte da identidade de Israel. O verbo hebraico *zakar* “lembrar” aparece inúmeras vezes no AT, ora tendo Israel, ora tendo Deus como sujeito, ambos ligados pelo Pacto da Memória. Em geral, a memória é um imperativo religioso direcionado a todo o povo de Deus. A memória da Torá, ao ser perpetuada e interpretada, faz crescer a própria Sagrada Escritura: foi assim que surgiu toda a literatura profética e sapiencial no AT. Após a formação do

⁴ Talmud é a coletânea de livros que recolhe a tradição oral judaica, ou seja, os comentários e discussões dos rabinos sobre os textos legislativos (Torá) e sobre os textos narrativos da Bíblia.

⁵ FERREIRA, Cláudia Andréa Prata. “O Pacto da Memória: Interpretação e Identidade na Fonte Bíblica”. *Mirabilia: electronic journal of antiquity and middle ages*, n. 3, p. 60-74, 2003, p. 61-63.

cânone bíblico, essa interpretação continuou, culminando no surgimento do Talmud. É o pacto da memória que se perpetua e se atualiza ao longo da história⁶.

Arthur Green também concentra o seu estudo no Pentateuco, identificando os seis mandamentos da memória. Antes de tudo, o autor destaca que esta, na Sagrada Escritura, é um dos aspectos da imagem de Deus no ser humano. Desde o primeiro instante da sua criação, o ser humano é dotado de memória, e isso leva o autor a declarar que ser humano é ser capaz de lembrar⁷. Eis os seis mandamentos da memória identificados pelo autor:

- Lembrar a escravidão e a libertação do Egito (Dt 16,3);
- Recordar a experiência de revelação no Monte Sinai (Dt 4,9-10);
- Não esquecer o mal cometido por Amalec, para não repetir o mesmo erro no futuro (Dt 25,17-18);
- Fazer memória do pecado de adoração do bezerro de ouro, para afastar-se da idolatria (Dt 9,7.16);
- Não esquecer da lepra que atingiu Miriam por ter falado mal da esposa estrangeira de Moisés, um caso de racismo (Dt 24,9 e Nm 12,10);
- Lembrar de santificar o Sábado (Ex 20,6).

Diante destes mandamentos de memória, Green conclui que esta nos faz mais humanos e nos ajuda a formar e manter uma identidade. Mas também, nos aproxima do ser de Deus, como sua imagem, pois Deus é aquele que tudo recorda⁸.

Ainda no âmbito do Pentateuco, Lucas Nascimento analisa dois textos que se apresentam como estratégias de manutenção e preservação de memória: Dt 6,20-25 e Dt 26,1-11. O autor começa observando que na Bíblia Hebraica, tanto o israelita quanto Deus aparecem como sujeitos que lembram. Em ambos os casos, a memória suscita uma ação. Quando Deus se lembra do seu povo, Ele intervém trazendo salvação; quando o povo lembra-se das intervenções divinas na sua história, assume uma

⁶ FERREIRA, 2003, p. 64-68.

⁷ GREEN, Arthur. "All about Being Human: The Commandment to Remember". In: GREEN, Arthur. *Judaism for the World: Reflections on God, Life, and Love*. New Haven (CT): Yale University Press, 2020, p. 82.

⁸ GREEN, 2020, p. 86-90.

postura de esperança em meio ao sofrimento ou uma mudança de comportamento, deixando de pecar. Assim, o ato de lembrar não é simplesmente um interesse pelo passado, mas o passado só é rememorado na medida que tem efeito sobre o presente: somente o que tem valor para o povo de Deus e para a sua salvação deve ser lembrado⁹.

As duas passagens do Deuteronômio (6,20-25 e 26,1-11), analisadas por Nascimento, estão ligadas pelo tema da memória e como preservá-la, apesar de não usar a raiz hebraica *zakar*. O texto de Dt 6,20-25 é a clássica pergunta do filho ao pai sobre as leis, seguida pela resposta do pai que, antes de falar das leis, retoma a memória da libertação no êxodo: “Amanhã, quando o teu filho te perguntar: ‘Que são estes testemunhos e estatutos e normas que Iahweh nosso Deus vos ordenou?’, dirás ao teu filho: ‘Nós éramos escravos do Faraó no Egito, mas Iahweh nos fez sair do Egito com mão forte’” (6,20-21). Trata-se de um diálogo didático, que perpetua a identidade do povo de geração em geração, atualizando suas memórias e tradições. Por sua vez, o texto de Dt 26,1-11 traz as palavras que os hebreus deveriam pronunciar ao colher os primeiros frutos na terra em que estavam entrando: “Meu pai era um arameu errante: ele desceu ao Egito e ali residiu com poucas pessoas; depois tornou-se uma nação grande, forte e numerosa [...]. E Iahweh nos fez sair do Egito com mão forte e braço estendido... e nos trouxe a este lugar...” (26,5-9). Estas palavras são colocadas no âmbito ritual, na apresentação das primícias ao sacerdote, e retomam a memória dos antepassados que foram para o Egito em função da fome, mas voltaram de lá graças à salvação realizada por Deus. Mais uma vez, a memória do êxodo é atualizada para a geração que está apresentando as primícias, para que entenda o sentido de possuir aquela terra dada por Deus¹⁰.

Passando para os livros sapienciais, José Augusto Ramos retoma a distinção clássica dos textos bíblicos em duas modalidades: a prosa (literatura de caráter mais histórico) e a poesia (com temas predominantemente relacionados à sabedoria). Associa os conceitos de memória e sabedoria a estas duas modalidades: o tema da memória aparece geralmente na literatura histórica da Bíblia e é apresentado do ponto de vista nacional; e a noção de sabedoria aparece na literatura sapiencial com tons mais internacionais, universalistas e humanísticos.

⁹ NASCIMENTO, Lucas Merlo. “Manutenção e preservação da memória no Deuteronômio: Estudo de dois textos”. *Revista Vértices*, n. 15, 2013, p. 60-62.

¹⁰ NASCIMENTO, 2013, p. 66-69.

Por sua vez, a literatura profética está situada entre o sapiencial e o histórico, pois os profetas usam ambos os gêneros literários¹¹.

Os livros sapienciais do AT (em especial Sabedoria e Sirácida) apresentam a sabedoria hebraica, seguindo o modelo literário e cultural do Oriente Antigo, até chegar na personificação da sabedoria em uma forma quase humana. Ramos destaca que, diferente da sabedoria, o conceito bíblico de memória nunca chegou a uma personificação, talvez porque a memória já é concreta e imanente por sua natureza. A Bíblia não apresenta um conceito objetivo de memória, mas leva em conta sobretudo a sua dimensão subjetiva, ou seja: o ser humano que se lembra de Deus, ou Deus que se recorda dos seres humanos. Esta memória subjetiva incide na vida cotidiana da comunidade de Israel, na oração, no rito, etc. Ela tem a função de dar sentido aos acontecimentos da história humana, além de promover a dimensão existencial do futuro na consciência da comunidade. Por exemplo, a memória ritual da celebração pascal judaica, o *haggadáh*, consiste em reviver a experiência de libertação do Egito, projetando a salvação futura. Diante destas constatações, Ramos conclui que a memória bíblica realiza, no presente, tudo o que é memorável no passado e o encaminha para o futuro¹².

O trabalho de Samuel de Barros Gandara se concentra sobre os livros de Esdras e Neemias, que inicialmente eram um só¹³. O autor analisa como as disputas de memórias e de narrativas entre os grupos dos repatriados da Babilônia confluíram na redação do livro de Esdras-Neemias. Este livro traz as memórias coletivas dos exilados, cria um futuro idealizado para os repatriados e forma um novo sentido identitário para o grupo heterogêneo que estava reconstruindo a sua vida no território de Judá depois de décadas longe de casa. É notável o conflito entre grupos sociais, a disputa de memórias e o complexo jogo de forças políticas e econômicas que formam o quadro de composição do livro de Esdras-Neemias. Gandara recorda que a destruição da cidade e do templo de Jerusalém por parte do Império Babilônico, em 587 A.E.C.¹⁴, significou o aniquilamento de referenciais políticos, sociais e culturais da sociedade judaíta. Todavia, durante o exílio na Babilônia (587-538 A.E.C.), houve

¹¹ RAMOS, José Augusto. “Memória e sabedoria em perspectiva bíblica”. *Mnemosyne Kai Sophia*, 2012, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, p. 15-16.

¹² RAMOS, 2012, p. 17-24.

¹³ Seguindo a terminologia de Samuel Gandara, vamos nos referir aos livros de Esdras e Neemias ao singular, como o livro de Esdras-Neemias, pois na Bíblia Hebraica estes dois textos formam, de fato, um único livro: a divisão em dois livros pertence à tradução grega do AT, chamada Bíblia dos Setenta.

¹⁴ Utilizamos aqui a sigla A.E.C. (Antes da Era Comum) e E.C. (Era Comum) para indicar as datas históricas.

uma reelaboração destes referenciais a partir do trauma coletivo, reorganizando a memória em um processo de configuração narrativa para um novo sentimento identitário¹⁵.

Gandara observa que em toda a narrativa de Esdras-Neemias é possível visualizar o conflito entre dois grupos de repatriados: de um lado, aqueles que se lamentam recordando o prestígio do primeiro templo, destruído pelos babilônios; de outro lado, a geração que nasceu durante o exílio e está animada com a possibilidade de construir um novo templo. O relato coloca-se na gestão da memória em crise, dicotomizada entre um passado idealizado (memória do primeiro templo) e a experiência do presente (reconstrução do segundo templo). A este ponto, Gandara cita o conceito de memória cultural de Jan Assmann (2006) e trauma cultural de Jeffrey Alexander (2012). Segundo estes autores, a memória é capaz de tecer narrativas em forma de cadeias de sentidos e coerência, para suprir aquilo que falta aos discursos traumáticos. A memória traumática permanece como obstáculo à identidade do grupo, até que seja absorvida por uma rede de memórias estáveis: este foi o papel desempenhado por Esdras-Neemias. Em síntese, o livro de Esdras-Neemias reconciliou a memória de diferentes grupos do judaísmo pós-exílico, projetando uma nova identidade de Israel, que não depende mais apenas da monarquia, da terra e do templo, mas sobretudo, da experiência de solidariedade comunitária desenvolvida durante o exílio¹⁶.

Ian Wilson (2018) propõe uma abordagem à história bíblica utilizando a categoria da “história cultural”, desenvolvida pela antropologia, sociologia e estudos linguísticos dos séculos XIX e XX. O autor parte dos conceitos-chave de cultura, narrativa e memória, a fim de estabelecer as bases de sua abordagem aos estudos bíblicos. Em seguida, discute como a Bíblia Hebraica pode ser utilizada para o estudo da história do antigo Israel, em diálogo com as descobertas histórico-arqueológicas contemporâneas. De fato, existem dados históricos nos livros bíblicos, porém são dados misturados com narrações míticas e folclóricas, com textos didáticos e poéticos, e assim por diante. Assim, a categoria moderna que mais se encaixa com esta forma antiga de fazer história é a “memória social”. Mesmo assim, Wilson defende a possibilidade de tomar o texto bíblico como fonte para a história, com as precauções fundamentais que se deve ter diante de textos antigos. Por exemplo, os livros de Samuel e de Reis apresentam o reino de Davi (século X A.E.C.) com as características do Reino de Judá dos séculos VIII-VI: grande extensão territorial, unidade política, abundante riqueza, etc. Ou

¹⁵ GANDARA, Samuel de Barros. “Esdras-Neemias e a gestão da memória”. *Epígrafe*, n. 10, v. 2, 2021, p. 192-198

¹⁶ GANDARA, 2021, p. 198-216.

seja, o texto bíblico não é uma documentação da época narrada, mas reflete a situação sócio-política do seu momento de redação¹⁷.

Em seguida, Wilson volta-se para a história cultural: a historiografia antiga representava o passado a partir da sua cultura literária contemporânea. Seguindo o exemplo dos livros de Samuel e de Reis, encontramos ali diversas imagens contrastantes do rei Davi. Isso significa que o redator final destes livros conservou as memórias recebidas, sem a preocupação de harmonizá-las, porque não estava escrevendo uma história propriamente dita. Em outras palavras, a antiga cultura judaica perpetuou um discurso multivocal sobre o passado monárquico de Israel, porque imaginava uma variedade de possíveis futuros para o reino. O texto bíblico pode ser usado ainda hoje como fonte histórica na medida em que nos dá acesso a um ponto real no passado de uma sociedade e de uma cultura que produziram este texto. Ou seja, o texto bíblico é fonte da história cultural do antigo Israel. Não é uma documentação detalhada do passado narrado, mas uma voz fidedigna que nos aproxima do contexto social e cultural dos narradores¹⁸.

José Adriano Filho traz nova e interessante leitura da memória bíblica, a partir dos estudos da semiótica da cultura. Ele parte da constatação que “o cânon bíblico é um ‘código’ e, como tal, é um ‘texto da cultura’”¹⁹. De fato, as culturas geralmente possuem textos fundamentais, pois o texto é um condensador de memória cultural. A semiótica fala dos textos da cultura como “sistemas modelizantes”, ou seja, códigos que têm a função de culturalizar o mundo, dando-lhe uma estrutura cultural, que vai além da estrutura natural. Estes sistemas modelizantes podem ser primários ou secundários: aqueles que usam a linguagem natural são primários e aqueles que criam novas linguagens são secundários. Quando a mensagem não pode ser codificada apenas pela língua natural, mas precisa de algo diferente, estamos diante de um sistema modelizante secundário: é o caso do sistema religioso, que vai além da linguagem natural, pois possui suas regras e semânticas próprias²⁰.

Considerando os conceitos da semiótica, Adriano Filho apresenta o processo de formação do cânon bíblico como um processo cultural. Os livros que compõem a Bíblia Hebraica (AT) e a Bíblia Cristã (NT) foram selecionados em um longo processo de discussão entre diferentes grupos,

¹⁷ WILSON, Ian Douglas. “History and the Hebrew Bible: culture, narrative, and memory”. *Brill Research Perspectives in Biblical Interpretation*, v. 3, n. 2, p. 1-69, 2018, p. 1-3; 36-42.

¹⁸ WILSON, 2018, p. 42-47; 57-58.

¹⁹ ADRIANO FILHO, José. A formação do Cânon bíblico: considerações a partir da semiótica da cultura. *Estudos de Religião*, v. 29, n. 1, p. 87-101, Jan/Jun. 2015, p. 88.

²⁰ ADRIANO FILHO, 2015, p. 88-91.

que durou pelo menos até o século II E.C. O cânon formado é um sistema modelizante secundário, pois está superposto ao código linguístico da própria Bíblia, no sentido que existem critérios externos à Bíblia para definir quais livros fazem parte dela. Portanto, o cânon bíblico é um “texto da cultura”, que se formou a partir da tradução de tradições anteriores em novas linguagens. Além disso, o cânon tornou-se a fundação da identidade coletiva dos judeus e dos cristãos, e a fonte da ligação entre essas duas identidades. Neste ponto, Adriano Filho cita o conceito de “coerência cultural” de Aleida Assmann, isto é, uma coerência na identidade cultural por meio da tradição escrita. Em poucas palavras, o cânon bíblico é um sistema modelizante, que condensa as memórias do povo que lhe deu origem, formando a cultura judaico-cristã²¹.

2 Memória cultural

Na revisão bibliográfica anterior, vimos que alguns autores citaram o conceito de memória cultural de Jan Assmann e Aleida Assmann para interpretar o processo de construção da memória e identidade de Israel na Bíblia. Ao aprofundar este tema, podemos verificar em que sentido a memória bíblica é uma memória cultural.

O conceito de memória cultural é derivado da noção de memória coletiva de Maurice Halbwachs (1877-1945), o qual não define de forma explícita o que é a memória coletiva, mas enfatiza longamente a ligação entre a memória e o grupo social: as lembranças surgem nos processos de socialização, por isso elas são sociais desde seu surgimento. As memórias dependem de uma comunidade afetiva: a reconstrução de acontecimentos do passado acontece a partir de dados e noções partilhadas pela comunidade da qual fazemos parte. Para Halbwachs, a memória coletiva é uma corrente de pensamento contínuo, que retém do passado somente aquilo que está vivo ou é capaz de viver na consciência do grupo, sendo diferente da história, a qual transcreve o passado de maneira mais artificial, distribuindo o conteúdo de forma global e organizada. A memória coletiva conserva o passado como consciência da identidade de um povo através do tempo. Enquanto a história olha de fora, abrangendo um largo espaço de tempo, a memória coletiva tem uma duração menor, destacando o que permaneceu e o que mudou em determinado grupo²².

²¹ ADRIANO FILHO, 2015, p. 91-100.

²² HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 1990, p. 25-34; 80-88.

Jan Assmann dividiu este conceito de memória coletiva (ou memória social) de Halbwachs em memória comunicativa e memória cultural. A memória cultural também é coletiva, pois é compartilhada por um conjunto de pessoas, mas ela sempre transmite uma identidade coletiva, por isso é cultural. Ela é praticamente uma instituição social, exteriorizada, objetivada e armazenada em formas simbólicas estáveis, que podem ser artefatos, festas, danças, ritos, mitos, ícones, símbolos, monumentos, museus, bibliotecas, arquivos e outras instituições mnemônicas. Por outro lado, a memória comunicativa equivale ao que Halbwachs chamou de memória coletiva: não é institucional, não é cultivada por especialistas e não é convocada em celebrações especiais; não é estabilizada por nenhuma forma de simbolização material; ela é espontânea e depende da interação cotidiana entre as pessoas. Em *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte*, de 1941, Halbwachs se referiu à memória oficial, institucionalizada pela Igreja Católica nos lugares de memória da Palestina. Tratava-se, a este ponto, da memória cultural, por mais que ele não tenha usado este termo, como observa Jan Assmann²³.

Uma das principais diferenças entre a memória comunicativa e a memória cultural está no quadro temporal: a primeira alcança no máximo três ou quatro gerações (uns 80 anos), enquanto a segunda atinge o passado remoto (origem de uma sociedade, fatos fundantes de determinada cultura, tempo primordial). A memória cultural também é diferente da história, pois não é simplesmente um conhecimento sobre o passado, mas o passado como ele é lembrado; é o conhecimento do passado dotado de uma identidade; é o autoconhecimento de um grupo, sua identidade diacrônica. Ela pode ser transmitida oralmente ou por escrito – diferentemente da memória comunicativa, que é sempre oral – e contempla apenas o conhecimento do passado que é significativo para a identidade do grupo. Portanto, só podemos falar em memória cultural quando existe o esquecimento, pois do contrário seria arqueologia ou historiografia. Aquilo que não faz parte da identidade cultural simplesmente entra no *hall* do esquecimento por parte da memória cultural²⁴.

Uma outra diferença importante entre a memória comunicativa e a memória cultural diz respeito à presença de especialistas em memória. A participação de um grupo na primeira é difusa, transmitida de geração em geração, de maneira informal, sem especialistas na conservação e interpretação das lembranças. Na segunda, a participação de um grupo é sempre mediada por especialistas, que podem ser poetas, trovadores,

²³ J. ASSMANN, 2008, p. 117-120

²⁴ J. ASSMANN, 2008, p. 120-122.

sacerdotes, rabinos, xamãs, mandarins, professores, artistas, estudiosos, etc. Enquanto a memória comunicativa é aberta a todos, a memória cultural, por ser mais estruturada, é mais elitista, sendo às vezes restrita. Por exemplo, no judaísmo, todos devem conhecer a Torá, e os homens devem inclusive memorizá-la. Mas o estudo especializado da Torá, por meio dos comentários rabínicos (o Talmud), é restrito a especialistas neste campo. Restrições deste tipo são observáveis em várias culturas antigas e modernas. Enfim, a memória cultural – diferente da memória comunicativa – inclui as histórias míticas e fundacionais de um passado distante e primordial; possui um alto grau de institucionalização e formalização; pode ser mediada por textos, ícones, danças, rituais e diversas expressões culturais; e supõe a existência de portadores especializados de memória, hierarquicamente estruturados²⁵.

Aleida Assmann segue a mesma distinção entre memória comunicativa e memória cultural, mas acrescenta outras categorias. Em sua obra “Espaços de recordação”, Aleida Assmann fala sobre a opinião difusa entre muitos estudiosos de que hoje não temos mais aquelas memórias excepcionais dos heróis do passado, pois a modernidade, a partir do Iluminismo, operou uma separação entre memória e conhecimento. A autora concorda que a memória experiencial está diminuindo, aquela que provém das testemunhas de época, como as testemunhas da *Shoah*²⁶, por exemplo. Todavia, na mesma medida em que diminui a memória experiencial, desenvolve-se a cultural: uma passagem da memória viva das testemunhas para a memória propagada em mídias, monumentos, memoriais, museus e arquivos. Neste ponto, a autora segue a mesma distinção de Jan Assmann: a memória cultural é aquela que supera épocas e é guardada em textos normativos; e a memória comunicativa é aquela que liga até três gerações consecutivas e se baseia nas lembranças transmitidas oralmente²⁷.

A memória cultural depende das mídias e das políticas, por isso a passagem da memória individual viva para esta memória mais artificial traz riscos de deformação, redução ou instrumentalização. Enquanto a memória formativa e a experiencial diminuem, por outro lado, a memória das mídias aumenta. De fato, as mídias (das tabuinhas na antiguidade ao

²⁵ J. ASSMANN, 2008, p. 123-126.

²⁶ A palavra hebraica *shoah* significa “destruição, ruína, calamidade”, e passou a ser usada, a partir de 1940, para indicar o Holocausto de judeus na Alemanha nazista no período de 1933 a 1945. Para Aleida Assmann (2011, p. 19), a memória experiencial dos sobreviventes do Holocausto está diminuindo, todavia ela continua presente na forma de memória cultural através de memoriais, museus e arquivos.

²⁷ A. ASSMANN, 2011, p. 16-20.

computador moderno) são os suportes materiais da memória cultural e interagem com a memória individual de cada um. Por isso, Aleida introduz o conceito de “lugares de memória”, que são um tipo particular de mídia da memória, a qual guarda algum acontecimento de relevância religiosa, histórica ou biográfica. Estes lugares são capazes de preservar uma memória mesmo quando os acontecimentos já caíram no esquecimento coletivo. As paisagens, monumentos e ruínas que atraem peregrinos e turistas são um bom exemplo disso. A memória cultural não é preservada tal e qual nos lugares de memória, mas estes servem como suportes dos processos de lembrança junto a outras mídias mnemônicas. Uma das mídias mais importantes para conservar a memória cultural é a escrita. Aleida fala da escrita como *medium* de eternização e suporte da memória. Trata-se de uma intuição muito antiga, pois já os antigos egípcios e outros povos usavam a escrita como forma de eternizar a memória, reconhecendo uma eficiência comparável ou ainda maior que os monumentos²⁸.

A relação entre a memória cultural e a Bíblia aparece explicitamente em outro livro de Jan Assmann, a saber, em “*Religion and cultural memory: ten studies*”. O autor traz exemplos de várias religiões (ritual *sarsaru* dos Neo-Assírios, festival religioso dos índios Osage, os mistérios de Osíris no Egito, etc.) e, ao falar do judaísmo, cita o livro do Deuteronômio. A memória ritual, em todos estes casos, é uma memória cultural que tem a função de estabelecer uma identidade coletiva por meio de um processo de dramatização simbólica. No livro do Deuteronômio, Moisés transmitiu ao povo, as memórias que eles deveriam levar consigo até a terra prometida, a saber, a história do êxodo e os mandamentos. Nesse processo, o passado tornou-se normativo: os hebreus deveriam recordar-se para sempre da libertação do Egito. Para garantir que tal memória se tornaria perpétua, o livro do Deuteronômio a transformou em tradição, isto é, em formas simbólicas de memória cultural. Por exemplo, o pai que transmite ao filho os ensinamentos tradicionais (Dt 6,7), o rito da Páscoa (16,3), os cânticos litúrgicos (31,19-21), entre outras expressões culturais. Por meio do Deuteronômio, a memória viva de uma geração foi colocada por escrito e tornou-se memória cultural para todo Israel²⁹. Na verdade, podemos aplicar esta constatação a todos os livros da Bíblia: todos eles fazem a passagem da memória coletiva (viva) de um grupo para a memória cultural (escrita) de todo o povo.

²⁸ A. ASSMANN, 2011, p. 20-25; 195-205.

²⁹ ASSMANN, Jan. *Religion and cultural memory: ten studies*. Redwood City (CA): Stanford University Press, 2005, p. 16-21.

3 A memória bíblica é uma memória cultural

A este ponto, vamos dar continuidade ao procedimento iniciado por J. Assmann de relacionar a memória cultural com a Bíblia. Concretamente, vamos estabelecer um diálogo entre os autores estudados na primeira parte deste artigo e os conceitos de memória social e cultural.

Começamos com o estudo de Cláudia Ferreira, que apresenta a Bíblia como um projeto de construção de memória. A aliança ou pacto estabelecido entre Deus e seu povo se perpetua por meio da memória, por isso o ato de lembrar é um imperativo no Pentateuco. Outro autor que vai nesta mesma linha é Arthur Green, que trata sobre o mandamento da memória no Pentateuco, evidenciando que a memória garante a identidade do povo e a sua proximidade com Deus. Lucas Nascimento estuda a memória no Deuterônomo, destacando que ela sempre suscita uma ação e uma mudança de comportamento, de modo que o ato de lembrar-se não é simplesmente um interesse pelo passado, mas tem efeito sobre o presente.

Em comum, estes três autores destacam o aspecto institucional da memória bíblica. A memória, no Pentateuco, é apresentada como um mandamento, isto é, como parte da Lei nacional que garante a identidade de Israel. Muitas vezes esta memória também é mencionada como motivação para os ritos religiosos, especialmente o rito da Páscoa. Estas características pertencem ao conceito de memória cultural. Como vimos na segunda parte deste artigo, a memória cultural – segundo Jan e Aleida Assmann – sempre transmite uma identidade coletiva, é institucionalizada, objetivada e armazenada em formas simbólicas estáveis (objetos, festas, monumentos, museus, arquivos, etc.) e depende de especialistas (sacerdotes, poetas, artistas, professores, etc.). Por outro lado, a memória comunicativa não é institucional, não depende de especialistas, não é estabilizada em símbolos materiais, é mais espontânea e cotidiana. Portanto, a memória institucionalizada como parte da Lei (Torá) e como fundamento dos ritos religiosos do povo de Deus é uma memória cultural.

Além destes estudos sobre o Pentateuco, também citamos dois autores que tratam sobre a memória em outros livros do AT. José Augusto Ramos trata dos livros Sapienciais, os quais apresentam a memória como dimensão existencial do tempo, pois ela dá sentido ao passado e coloca as bases para o futuro. O tema da memória também aparece nos livros históricos e proféticos do AT, sempre com um tom nacionalista, ligado à aliança e à saída do Egito. Reconhecemos aqui alguns traços da memória coletiva (dimensão subjetiva, dar sentido ao passado) e outros da memória cultural (tom nacionalista, típico da institucionalidade). Samuel

Gandara estuda a memória nos livros de Esdras e Neemias, destacando a reorganização da memória durante o Exílio, em um processo de configuração narrativa para um novo sentimento identitário. Aqui é evidente a ação dos especialistas de memória (sacerdotes, governadores) e a ritualização (memorial da Páscoa), que são características da memória cultural.

Depois disso, trouxemos dois autores com contribuições peculiares sobre a memória na Bíblia: Ian Wilson analisa a historiografia bíblica a partir da história cultural; e José Adriano Filho traz uma leitura da memória bíblica a partir da semiótica da cultura. Wilson defende que a Bíblia apresenta uma história cultural mais do que dados históricos precisos, pois os autores bíblicos narram o passado a partir da sua cultura literária contemporânea. O texto bíblico não é uma documentação detalhada do passado narrado, mas nos dá acesso ao contexto social e cultural dos narradores. Por sua vez, Adriano Filho parte da constatação que o cânon bíblico é um texto da cultura. Usando termos da semiótica, ele afirma que a Bíblia é um sistema modelizante, pois é capaz de criar uma estrutura cultural, que vai além da estrutura natural. Em outras palavras, o cânon bíblico condensa as memórias do povo que lhe deu origem, formando a cultura judaico-cristã. Enfim, a relação entre memória e cultura na Bíblia é evidente nos artigos de Wilson e de Adriano Filho, reforçando que se trata realmente da memória cultural.

Considerações finais

Para nos encaminharmos à conclusão deste breve estudo, destacamos que tanto a memória coletiva quanto a memória cultural estão presentes na Bíblia, porém em momentos diferentes. A memória transmitida na Bíblia, que nos chega até hoje, depois de muitos séculos desde a sua composição escrita, é institucionalizada, oficial, organizada nos livros bíblicos por especialistas de alto nível – portanto, é uma memória cultural. A memória coletiva, que dura até três gerações, esteve presente na primeira fase do processo de construção da memória bíblica, quando a transmissão oral levou até os redatores bíblicos os acontecimentos fundacionais e essenciais para a identidade do povo. Mas a partir deste momento, entrou em ação o processo de criação e perpetuação da memória cultural, que perdura por longos períodos históricos e é transmitida por meio da escrita. Além disso, a memória bíblica contém histórias míticas e fundacionais, de um passado distante e primordial. Ela é identitária e elitizada, sendo transmitida de cima para baixo, geralmente controlada pelas elites e pelos dirigentes do povo. Esta memória é claramente armazenada em formas simbólicas estáveis: basta pensar nos monumentos e em suas ruínas no território histórico de Israel;

os objetos sagrados conservados por judeus e cristãos; as festas e ritos; os museus, os arquivos e os especialistas que ainda hoje estudam os textos bíblicos em sua língua original para perpetuar tais memórias.

Ao dizer que a Bíblia contém a memória cultural de um povo estamos reconhecendo, ao mesmo tempo, que os livros bíblicos não contêm uma historiografia no sentido moderno. Enquanto a história traz um conhecimento documentado sobre o passado, a memória cultural conserva apenas aquilo que é importante para a identidade cultural de determinado grupo. Portanto, a memória bíblica, que chegou até nós hoje e que continua sendo transmitida no presente e no futuro, é a memória cultural do povo que colocou por escrito aquilo que era importante para a sua identidade em cada momento de sua história.

Referências Bibliográficas

ADRIANO FILHO, José. *A formação do Cânon bíblico: considerações a partir da semiótica da cultura*. Estudos de Religião, v. 29, n. 1, p. 87-101, Jan/Jun. 2015.

ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2011.

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.

ASSMANN, Jan. *Religion and cultural memory: ten studies*. Redwood City (CA): Stanford University Press, 2005.

FERREIRA, Cláudia Andréa Prata. "O Pacto da Memória: Interpretação e Identidade na Fonte Bíblica". *Mirabilia: electronic journal of antiquity and middle ages*, n. 3, p. 60-74, 2003. Disponível em: <https://raco.cat/index.php/Mirabilia/article/view/283642>. Acesso em: 12 de dezembro de 2023.

GANDARA, Samuel de Barros. "Esdras-Neemias e a gestão da memória". *Epígrafe*, n. 10, v. 2, p. 191-220, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/epigrafe/article/view/173637>. Acesso em: 12 de dezembro de 2023.

GREEN, Arthur. "All about Being Human: The Commandment to Remember". In: GREEN, Arthur. *Judaism for the World: Reflections on God, Life, and Love*. New Haven (CT): Yale University Press, 2020.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 1990.

NASCIMENTO, Lucas Merlo. “Manutenção e preservação da memória no Deuteronômio: Estudo de dois textos”. *Revista Vértices*, n. 15, p. 59-73, 2013.

RAMOS, José Augusto. “Memória e sabedoria em perspectiva bíblica”. *Mnemosyne Kai Sophia*, p. 13-16, 2012. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. Disponível em: http://dx.doi.org/10.14195/978-989-721-022-8_2. Acesso em: 12 de dezembro de 2023.

WILSON, Ian Douglas. “History and the Hebrew Bible: culture, narrative, and memory”. *Brill Research Perspectives in Biblical Interpretation*, v. 3, n. 2, p. 1-69, 2018.