

A fábrica da memória: transacção e negociação das memórias colectivas

José Rodrigues dos Santos¹

1. Tempo. Memória, Identidade

Uma orientação cultural de fundo tem sido diagnosticada nas sociedades contemporâneas: a inflação memorial. Parece justo ligar esse fenómeno à aceleração do ritmo das mudanças sociais e culturais que, a todas as escalas (da aldeia às sociedades nacionais e destas ao mundo no seu conjunto, têm vindo a transformar as condições de vida dos nossos contemporâneos (Santos 2010). É importante recordar que, se nunca houve nenhuma sociedade estática, sem mudança, duas diferenças essenciais separam a maior parte das sociedades antigas das actuais. Por um lado, existiam (será que ainda existem mesmo?) sociedades que Lévi-Strauss qualificava em 1955 de “frias”, porque não só não valorizavam a mudança (inovação, alteração das condições de vida e dos sistemas de relações), como não sentiam a necessidade de produzir um discurso “histórico” sobre o seu devir. (Lévi-Strauss 2008). Vividas como paradas no tempo, essas “sociedades sem história”, tinham, obviamente, uma história no sentido de sucessão objectiva de acontecimentos e Lévi-Strauss tem o cuidado de sublinhar que, sendo elas nossas contemporâneas, são também tão antigas como as nossas, e estas têm com elas ... um ponto de origem comum, talvez não determinável com exactidão, mas incontestável, num longínquo passado. Sociedades “sem história” são portanto sociedades para as quais a relação com o passado e com o registo dos acontecimentos passados não inclui a constituição duma memória nem o interesse pela sua preservação. O “eterno presente” em que parecem viver, ao contrário de ser o sintoma duma espécie de alienação é, para Lévi-Strauss, uma extraordinária lição de filosofia. O antropólogo vai ao ponto de sugerir que é a renúncia ao passado e por conseguinte também ao futuro que lhes permite viver de maneira plena, invejavelmente plena, o seu presente. Para estas sociedades, a memória necessária e suficiente para fundamentar a referência a uma identidade é um ponto de referência virtual, o do mito.

O mito, ao contrário da história, fixa num tempo fora do tempo (o dum início absoluto do mundo humano) e/ou numa memória do imemorial os acontecimentos que importa conhecer e transmitir. O imemorial é pois, ou uma memória de nenhum tempo, sem indexação cronológica, ou um sempre, desde sempre, para sempre.

A estas sociedades “frias” opõe Lévi-Strauss as sociedades “quentes”, sociedades em que a mudança objectiva é considerada digna de interesse, em que os acontecimentos passados merecem ser registados para serem lembrados. É possível que a constituição desta relação “quente” com a mudança (e a consciência da mudança só pode fundar-se na comparação entre o que foi e o que é) tenha dependido da invenção da escrita. Jacques Derrida defendeu essa ideia muito cedo, num primeiro livro em que discutia as teses de Lévi-Strauss, a “gramatologia”, ciência do signo inscrito. Jack Goody elaborou essa ideia numa série de obras sobre “a lógica da escrita” e “a razão gráfica”: o nascimento duma técnica original de registo e os usos que dela foram feitos determinam uma “grande divisão” entre as sociedades sem e as sociedades com escrita (Goody 1979); (Goody 1986). O que esta altera, como dissemos, é a relação com o registo. Enquanto o monumento plástico (menhir, anta, pirâmide, pintura ou estátua) não falam, e são suportes possíveis de inúmeros discursos diferentes, a escrita transcreve a palavra.

¹ Academia Militar, Lisboa e CIDEHUS, Universidade de Évora. jsantos@uevora.pt. Trabalho elaborado no âmbito do Projecto financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia, FCT/MCTES - COMPETE - FCOMP - 01-0124-FEDER-0070036

O monumento plástico sub-determina sempre o sentido que se lhe quiser atribuir. A escrita, apesar de deixar em aberto o trabalho de interpretação, constrange de modo radicalmente novo o leque das leituras possíveis. Uma lista de nomes de Faraós com as respectivas datas de nascimento, reinado e morte, difere essencialmente da série de figuras que os representaria sem legenda, sem signos que nos “*indiquem*” de quem se trata e das datas que os situam no tempo.

É provável ainda que o segundo passo, menos dependente da técnica de registo, tenha sido a emergência duma concepção linear do tempo e da irreversibilidade do sentido em que “corre”, ou decorre. O fascínio do eterno recomeço tornava o passado longínquo equivalente ao futuro, e os acontecimentos eram apenas a ilusão, agitada e falsa, de que algo acontecia, que algo mudava. Dissipada a Maya, o que resta é a imobilidade absoluta do Absoluto. Para certas religiões orientais o Futuro que estava pela frente era o cumprimento dum ciclo que anunciava o início de novo ciclo (Tao). Para as religiões semitas (Judaísmo, Islão) e as suas herdeiras (Cristianismos), o Fim dos Tempos era o regresso a um passado glorioso, o tempo de antes da queda. Para os Cristãos medievais, todo o passado e a memória que importam estão escritos no livro sagrado; e do mito que narram, constam o futuro e o seu fim: o retorno ao início do mundo. Na realidade, para a Idade Média, não há “acontecimentos”, porque nada acontece: o Mundo é demasiado velho, e as peripécias apenas anunciam o seu fim. Nem memória, nem história no sentido que lhes darão os Gregos... e daremos nós.

Escapando ao círculo do eterno regresso, o pensamento grego inaugura com Heródoto e Tucídides um postulado revolucionário, que é o do decurso linear e *irreversível* do tempo. Para além do facto que, ao colocar o mundo humano e a escala humana no centro das suas preocupações, o tempo linear é a base conceptual dum deísmo, talvez dum primeiro ateísmo consciente, a nova concepção do tempo permite estabelecer uma ordem cronológica que pode ser também uma ordem causal: porque o efeito não pode preceder a sua causa². E se as coisas mudam “para sempre” pois o passado deixa de poder estar pela nossa frente, então, só um trabalho de memória pode salvá-las da perda irreparável. Se o passado passa mesmo, a sociedade presente deixa de estar fundamentada de modo definitivo no “sempre”, para ter que ser constantemente refundada com base no “ontem”. Donde a necessidade do registo e o papel da narrativa dos eventos passados.

Esta nova postura perante a memória (a sua necessidade e os seus meios) não exclui desde logo o mito. O que ela introduz é uma nova maneira de produzir os mitos de referência para uso das sociedades, a par com uma preocupação que escapa em parte ao mito: a da veracidade do relato, do exame crítico das fontes e testemunhos, etc.

Ora, se o surto memorial, a inflação das temáticas da memória a que assistimos há quase um século, não são apenas processos objectivos de valorização do passado, mas representam uma reactivação dos processo de produção mítica, como podemos problematizar a constituição das memórias, a sua recuperação e os seus usos em novas narrativas? Vejamos rapidamente os conceitos que permitem ordenar esse campo: memória individual, memória colectiva, memória externa, registo, acesso, expressão.

2. Memória individual, memória colectiva

² Uma concepção circular do tempo terá podido representar um obstáculo para a construção de uma ciência assente na causalidade (irreversível), pela civilização chinesa antiga. Needham, J. (1956). *Las matemáticas y las Ciencias en China y en Occidente. Estudios sobre sociología de la ciencia*. B. BARNES, T. KUHN and R. MERTON. Madrid, Alianza Editorial: 23-45.

Admite-se geralmente que no sentido mais restrito, “memória” se refere a um processo intra-psíquico, mental, cujo substrato material é um sistema nervoso, por definição individual. No plano das memórias “naturais”, por conseguinte, a memória é um fenómeno individual e não se poderia falar de “memória colectiva” ou “social” senão de modo metafórico. Nesse plano individual, existe “memória” quando três elementos estão presentes no processo: registo, acesso, expressão.

Com efeito, a ideia corrente que há “memória” desde que haja registo (uma marca impressa num suporte) é insuficiente para definir memória. Uma marca infligida num suporte só se torna “memória” se for possível (por um meio qualquer), aceder a essa marca. Sabemos que as patologias da memória causadas por lesões cerebrais podem de facto atingir a capacidade para registar, ou a capacidade para *aceder* ao registo, ou ambas (McCarthy and Warrington 1994). Mas o efeito global é que a memória se perde, se o registo deixa de funcionar *como* memória, porque não pode produzir os efeitos de sentido que lhe são próprios. Por fim, uma marca que está presente no sistema nervoso e pode ser acedida, tem ainda que poder ser utilizada pelo sujeito: expressa verbalmente ou segundo outras modalidades (gestos, comportamentos), mas expressa, isto é, ordenada em função duma *intenção* significativa.

Os três elementos estruturais da memória mantêm entre si relações complexas: nem tudo o que é vivido é registado, nem tudo o que é registado é acessível. Por seu turno a expressão, que é uma utilização significativa dos conteúdos “memorizados”, selecciona, reordena, transforma os conteúdos em função de numerosos factores internos (afectos, ideias e associações de ideias, intenções...) e externos (constrangimentos e oportunidades do meio social e ecológico): nem tudo o que é acessível é mobilizado na/pela expressão.

A noção de “memória colectiva” é, pois, problemática: onde, em que sistema nervoso, estaria registada e acessível essa “memória”? As teorias mais clássicas têm por esta mesma razão, recusado que possa existir algo como uma memória “colectiva”. Mas nas duas últimas décadas tem vindo a desenvolver-se uma nova perspectiva, que parte justamente da estrutura tripla que acima referimos. Se “memória” (biológica) não é apenas registo (que, a ser interno ao sujeito é estritamente individual), mas tem que poder ser acesso e expressão, então a questão é de saber em que é que o social (o colectivo) intervém no condicionamento do acesso e da expressão. Lembrar, relembrar, esquecer, são processos selectivos que reestruturam incessantemente o próprio registo. Sutton e colegas mostraram até que lembrar e relembrar certos conteúdos (o que eles chamam conteúdos “ensaiados”, ou repetidos) torna tais conteúdos mais profundamente registados e de mais fácil acesso: mas torna outros elementos do registo (por hipótese contemporâneos, de mesma natureza, e de mesma complexidade) mais difíceis de recordar, podendo até provocar a sua supressão. Ou seja, recordar um conteúdo altera o registo, reforça o que se recorda (o que é banal), mas, em simultâneo, enfraquece ou apaga outros conteúdos (Sutton, Harris et al. 2010).

Assim, já no próprio acesso se produz uma reordenação dos registos. Se pensarmos na expressão, o mesmo efeito se verifica, pois um conteúdo que tendo sido evocado (relembrado) é objecto de expressão, é reforçado. Mas ele sofre um segundo processo de transformação, visto que expressão é forma, é escolha do meio expressivo (gesto, palavra, coisa) e articulação dos conteúdos em função desse meio. O que se exprime nunca é independente do modo como se exprime. É aqui que intervém o que se costuma chamar as “narrativas” compostas a partir dos conteúdos mnemónicos acedidos, narrativas cujo carácter em grande parte arbitrário (selecções, reestruturações, acrescentos, interpretações) em relação aos conteúdos “objectivos” da memória tem sido amplamente sublinhado.

É sem dúvida ao nível da expressão (e dos seus retornos, “feedback” sobre o registo e a sua acessibilidade) que se situa uma concepção aceitável e útil da noção de “memória colectiva”. Tomemos como ponto de partida uma massa de informações “armazenadas” no sistema nervoso de cada indivíduo. O acesso que cada um tem ao seu “registo” é contingente à sua experiência passada e presente, interesses, preocupações, afectos... Mas o acesso a um grande número de registos é motivado, inibido, ou modulado pela sua pertinência social. O que o grupo social determina que deve ser esquecido, o que o grupo exige que seja lembrado, a articulação dos elementos de memória segundo esquemas e normas do grupo fazem intervir o social no funcionamento íntimo das memórias individuais. É ainda mais óbvio que a expressão, que tem sempre um destinatário social, ao modular os conteúdos que se exprimem, filtra, combina, dá forma, numa palavra, transforma, esses conteúdos.

Um processo que é particularmente importante sublinhar é o processo de “transacção” que preside à elaboração das memórias que chamarei “públicas”, por serem expressas e partilhadas com outrem: aquilo que recordamos depende de muitas maneiras do que os outros recordam (Wegner 1986). Senão vejamos: o que os outros recordam e exprimem produz novos registos em cada um (que os ouve), ou reforça, altera, registos preexistentes. Acresce que, como vimos, ao “treinar” certos elementos dum registo durante a interacção (quando alguém conta mais uma vez uma certa cena, ou quando recordamos a sua versão, por exemplo), o efeito negativo que Sutton e colegas descrevem apaga outros elementos, os que não são evocados. As memórias individuais tornam-se assim produtos não só do estímulo directo, primeiro (a cena vista), mas também da transacção com os outros: uma testemunha pode renunciar a um elemento visto, porque os outros o não mencionam.

3. Memórias “externas”

A noção de “memórias externas”, que devemos ao antropólogo André Leroi-Gourhan, (Leroi-Gourhan 1965) acrescenta uma nova determinação ao carácter colectivo da memória. Uma “memória externa” é, por palavras nossas, qualquer objecto susceptível de produzir sobre um sujeito um efeito material (neurológico) que seja ao mesmo tempo portador ou gerador de sentido: produzir um novo registo da memória, activar um registo, provocar ou permitir o acesso a um registo.

As memórias externas sempre desempenharam um papel decisivo na construção de qualquer cultura humana. Podemos talvez afirmar que, tanto como a capacidade neurológica, foi a habilidade para produzir memórias externas que fez divergir pouco a pouco a cultura humana a partir das culturas animais, sempre rudimentares. Essa é a tese de J. Derrida ao propor que a ciência da “inscrição” (que ele designa como “gramatologia”, ciência do signo inscrito) é a ciência da fundação da humanidade do Homem (Derrida 1967). Um grande número de elementos materiais tem por função *principal* significar algo. Pelas valências simbólicas ou informações de diversa ordem que transportam, esses objectos ou formas materiais são os suportes privilegiados das memórias: são memórias externas. Um exemplo clássico é a estrutura do habitat (os Bororo, Ameríndios estudados por Lévi-Strauss dividem a aldeia em duas metades semicirculares, a que correspondem outras duas metades, quase ortogonais, em que se dividem os clãs, onde se inscrevem os princípios estruturais fundamentais para cada sociedade. A ordenação das cidades medievais em redor das catedrais ou dos palácios exprime a estrutura social dos poderes. Os próprios artefactos utilitários (cuja função primeira não é significar) são, ainda assim, portadores de memória simbólica (utensílios

femininos ou masculinos, ou próprios de uma certa condição social) para além da memória prática que lhes está associada (uso, gesto adequado, forma).

Já evocámos a importância que os antropólogos atribuem à invenção e à difusão da escrita: uma ferramenta de inscrição das memórias que é capaz, melhor que qualquer obra plástica, de exprimir e comunicar conteúdos precisos, abundantes, complexos.

Temos hoje meios de registo de informações como nunca a humanidade possuiu: números, textos, imagens estáticas ou em movimento, constituem uma reserva de “memórias externas” sem precedente. Se tudo não é (nem nunca será, felizmente) registado, a enorme quantidade dos registos coloca-nos hoje perante um problema que, não sendo novo, atinge proporções inéditas: a superabundância dos conteúdos das “memórias externas” tornou-se um obstáculo de primeira importância para a construção de narrativas partilhadas: para a rememoração e, tão essencial como a primeira, para o esquecimento (Scribner 2008): porque para lembrar algo, é preciso esquecer outras coisas, visto que a capacidade das memórias é limitada.

4. Evocação, expressão, sentido: a fábrica das identidades

Os sujeitos individuais elaboram, como podem e com os limites e incertezas que sabemos, memórias do seu passado. A começar pela nebulosa afectiva familiar de que nascem os mitos da origem, passando pelas infâncias, memória do que aconteceu, do que não aconteceu e do que julgamos que terá acontecido, e do sem-fim de acontecimentos, peripécias e acções, as memórias individuais são processos dinâmicos de (re)invenção de si próprio, mais ou menos estáveis. De entre todos os conteúdos que contêm os nossos registos internos, alguns são partilhados com outrem, não sem que essa partilha seja ela própria um processo incerto: deveríamos dizer, negociados, “transaccionados” com outrem (Wegner, Raymond et al. 1991).

Os grupos sociais, como as pequenas ou grandes sociedades, têm em comum um problema para resolver: criar e manter registos de informações significantes (acontecimentos, processos, práticas, objectos) susceptíveis de servir de materiais de base para a elaboração de identidades, projectos de vida, criações. A este problema do “registo”, acresce a questão do acesso. Ora, como já vimos, o acesso activa ou apaga e sempre *transforma* o registo. Quem pode aceder ao registo, é uma questão já complexa tratando-se da memória interna; mais complexa ainda é a questão do acesso às memórias dos outros e às memórias externas. As memórias internas dos outros só se tornam acessíveis através da expressão que estes lhes dão; as memórias externas, elas, não *falam* só por si, porque os objectos não “falam” (mesmo que sejam... palavras gravadas): saber “ler” esses suportes torna-se um recurso crucial.

A elaboração da consciência de si, por parte dum grupo, está dependente do acesso às memórias colectivas, e quando esse acesso é possível, aí começa um trabalho que é sempre subdeterminado pelos conteúdos. Com efeito, de tudo o que está acessível, é possível extrair diferentes partes, combiná-las de maneiras diversas e com o que é retido podem ser elaboradas diferentes narrativas (Olick and Robbins 1998). A expressão das memórias coloca-nos perante uma evidência: nenhuma identidade (quem somos), nenhum projecto de vida (quem queremos ser), nenhuma criação resulta mecanicamente, por simples dedução lógica, dos conteúdos das memórias.

5. Da memória como stock à memória colectiva como arena

Deste conjunto de constrangimentos estruturais têm sido retiradas conclusões distintas, por vezes opostas.

Por um lado, os “tradicionalistas”, colocam a tónica no material comum, na existência de registos acessíveis aos membros do grupo (a todos ou a muitos) e constroem um modelo no qual a “memória colectiva é assimilada a herança, património, carácter nacional, e outros que tal e encaram a memória colectiva como a sólida fundação na qual assentam continuidade e identidades. A questão que privilegiam é a de saber de que modo a memória colectiva enforma ou constrange a acção contemporânea. Os modelos “presentistas”, por outro, assimilam a memória colectiva à manipulação e ao engano, como uma das ferramentas do arsenal do poder”, escreve J. Olick. Mas “nenhuma destas teses é muito útil para entender as complexidades da lembrança e que há sempre uma negociação fluida entre os desejos do presente e os legados do passado” (traduzo) (Olick 2007); (Olick 2008). Por outras palavras, a pretensão dos “tradicionalistas” segundo a qual a “memória-legado” seria um stock bem determinado e unívoco, é uma ilusão, porque nem o stock é fixo e bem delimitado, nem o são as suas interpretações. E o receio dos “presentistas”, de que a partir da memória “armazenada”, o poder vigente num certo momento pode sempre elaborar qualquer narrativa manipulada e manipulatória (tendente a confirmar esse poder) é também excessivo: porque a memória colectiva resiste e constrange as formas que a partir dela podem ser elaboradas.

A ideia interessante de Olick, a dum carácter negociado da memória, reforça e completa a concepção da memória “transactiva” introduzida por Wegner. Esta noção refere-se a processos que podem não ser inteiramente conscientes ou deliberados (como o será sempre uma negociação no sentido habitual): Wegner designa uma trans-acção, num sentido próximo daquele em que Simmel afirmava que todo e qualquer conflito é uma “trans-acção” (Simmel 1992), ou seja uma interacção que é sinónima de acção sobre o outro, e reciprocamente (Wegner 1986). Observar a constituição, o acesso, a reelaboração e a expressão dos registos da memória dos indivíduos que pode constituir o material para a memória colectiva, pressupõe o estudo dos “quadros sociais da memória” (Halbwachs 1952), ou seja das condições sociais de constituição, de acesso e de expressão de conteúdos de memória susceptíveis de serem partilhados (difusão, contágio, ou inibição). Condições sociais que, por envolverem sempre grupos sociais não homogéneos, podem ser descritas como *arenas* nas quais se joga o que vale como memória colectiva e se luta para impor determinadas opções: o que é ou deve ser esquecido, o que é ou deve ser lembrado, e como.

Neste sentido, tanto a memória “espontânea”, individual e colectiva, como a história (mais ou menos) científica, têm estruturas idênticas. Não somos, com efeito, obrigados a seguir a tese de P. Nora quanto à relação entre memória e história:

« Parce qu'elle est affective et magique, la mémoire ne s'accommode que de détails qui la confortent ; elle se nourrit de souvenirs flous, télescopants, globaux ou flottants, particuliers ou symboliques, sensible à tous les transferts, écrans, censure ou projections ; l'histoire, parce que opération intellectuelle et laïcisante, appelle analyse et discours critique. La mémoire installe le souvenir dans le sacré, l'histoire l'en débusque, elle prosaïse toujours... » (Nora 1984)³.

³ “Porque ela é afectiva e mágica, a memória não se acomoda senão com pormenores que a confortam; ela alimenta-se com lembranças esbatidas, que se misturam, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicos, sensível a todas as transferências, ecrãs, censuras ou projecções; a história, por ser uma operação intelectual e laicizante, exige análise e discurso crítico. A memória instala a lembrança no sagrado, a história extrai-a desse sagrado, ela é sempre prosaica...”

Sempre? Perguntaríamos. Se a relação entre memória e sagrado e até magia nos parece estabelecida, e a patrimonialização, por exemplo, enquanto trabalho memorial é claramente de natureza mágica e sagrada (Santos 2009; Santos 2010), já é mais duvidoso que a “História” goze de exterioridade radical em relação ao mundo do mito como crê P. Nora. (Braud 1985). Pela nossa parte vemos o trabalho da história envolvido, quase sempre contra a vontade explícita dos historiadores, na produção dos mitos que nos governam, ou que convêm àqueles que nos governam. Assim por exemplo, o mito do “Povo originário” (Celta, Gaulês, Lusitano, Germano) foi sucessivamente construído, desconstruído e reconstruído por gerações de historiadores: de ponto de referência virtual que era de início, o mito identificador é elevado, a qualquer custo, à dignidade de realidade fundadora numa “memória colectiva”: nacional: depois de Herculano, Viriato, o Primeiro “Português”? Depois de Jules Michelet, Vercingetórix, o Primeiro “Francês”?

Ao definir a memória como um processo cuja estrutura envolve três momentos, registo, acesso e expressão, cada um dos quais age e retroage sobre os outros, demos a entender que a memória não é um armazém passivo, disponível e objectivo como uma colecção de objectos que fariam por si sós. Sobretudo, a construção de narrativas recombina os elementos da memória de maneiras variáveis, mas a variação está estrangida, limitada, pela cultura do grupo enquanto variável “latente”: apenas em parte consciente para os sujeitos.

A segunda etapa levou-nos um pouco mais longe: a “memória colectiva” é uma *arena* na qual os indivíduos e os grupos interagem influenciando-se mutuamente, efectuando “transacções” nas quais troca, influência e poder estão sempre em jogo. As memórias colectivas são negociadas, em função de interesses presentes, entre aqueles que podem reivindicar parcelas (sempre diferentes) de passados cuja existência faz problema, cuja existência está até em causa, antes que eles se tornem causas pelas quais as pessoas lutam. Mas estes processos colectivos (a outro grau também os individuais) não se desenvolvem de modo totalmente arbitrário: quando se defrontam diversas concepções da memória, diversas selecções do que vale como memória e diversas elaborações das narrativas da memória, elas ainda “jogam” *no interior* numa cultura que produziu o que foi (o que quer que tenha sido) como produz o presente e as visões de futuros possíveis.

A tomada de consciência da natureza da complexidade do processo, tanto a nível individual (psíquico e até físico) como a nível colectivo (transacção, negociação), deve permitir escapar aos dilemas ideológicos que paralisam o conhecimento destes processos: nem “património” objectivo, legado unívoco e indiscutível como pretendem os “tradicionalistas”⁴ nem construções arbitrárias absolutamente contingentes, ligadas aos “desejos” presentes e como estes, supostamente, livres e aleatórios.

A tarefa que resulta desta tomada de consciência é, sim, a duma antropologia das representações, a duma sociologia (situadas no tempo e no lugar concretos de cada sociedade) das práticas memoriais enquanto movimento e processo social *sui generis*: a fábrica da memória.

Ora, no domínio das oralidades, para além do estudo tanto quanto possível neutro e objectivo, o que também está em causa é a compensação da desigualdade do poder que possuem os diversos actores que agem na “arena” da memória. Nesta, nem todos são iguais e é perfeitamente claro que os grupos mais modestos, os que menos recursos culturais possuem (capacidade de registos perenes, de comunicação alargada, etc.), terão mais dificuldade em elaborar as suas próprias narrativas a partir daquilo que, nas suas

⁴ Que o leitor me perdoe o neologismo: ele diz melhor que “tradicionalistas” a postura dos autores que sem forçosamente considerar que toda a tradição é boa, a consideram segundo uma epistemologia positivista.

memórias, pode ser considerado apenas por eles, como um legado que vale a pena, um património: a base para a construção e a renovação das identidades. De que modo, perguntar-se-á? Pela construção dos arquivos, pelo exercício do acesso a esse arquivo, pelo cultivo da capacidade expressiva, que constrói, a partir do registo, narrativas do passado, para o presente e para possíveis futuros.

José Rodrigues dos Santos
Évora, 14 de Fevereiro, 2011.

Referências

- Braud, P. (1985). "« Les Lieux de mémoire. Sous la direction de Pierre Nora. T. 1. La République »." Revue française de science politique **35**(4): 727-733.
- Derrida, J. (1967). De la grammatologie. Paris, Minuit.
- Goody, J. (1979). La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage. Paris, Minuit.
- Goody, J. (1986). La logique de l'écriture. Aux origines des sociétés humaines. Paris, Armand Colin.
- Halbwachs, M. (1952). Les cadres sociaux de la mémoire Paris, PUF.
- Leroi-Gourhan, A. (1965). Le geste et la parole. 2. La mémoire et les rythmes. Paris, Albin Michel.
- Lévi-Strauss, C. (2008). Tristes Trópicos. Lisboa, Edições 70.
- McCarthy, R. A. and E. K. Warrington (1994). Neuropsychologie cognitive. Paris, PUF.
- Needham, J. (1956). Las matemáticas y las Ciencias en China y en Occidente. Estudios sobre sociología de la ciencia. B. BARNES, T. KUHN and R. MERTON. Madrid, Alianza Editorial: 23-45.
- Nora, P., Ed. (1984). Les Lieux de mémoire. Paris, Gaillimard.
- Olick, J. K. (2007). "Collective Memory". International Encyclopedia of the Social Sciences New York, Macmillan: 7-8.
- Olick, J. K. (2008). From Collective Memory to the Sociology of Mnemonic Practices and Products Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Hand book. A. Erll and A. Niinning. New York
- Berlin, Walter de Gruyter
- Olick, J. K. and J. Robbins (1998). "Social Memory Studies: "From Collective Memory to the Historical Sociology of Mnemonic Practices". Annual Review of Sociology **24**: 105-140.
- Santos, J. R. d. (2009) ""Raízes do "património: a dupla herança. Sagrado e profano nos processos de patrimonialização". Repositório Digital de Publicações Científicas Volume, 20 DOI: 09/09/2009
- Santos, J. R. d. (2010). "Conservação, salvaguarda, criação e culturas orais: uma aproximação conceptual" International Conference in Oral Tradition, Ourense, Concello de Ourense.
- Santos, J. R. d. (2010) ""Processos patrimoniais, II: rituais, espíritos e panteões". Repositório Digital de Publicações Científicas Volume, 24 DOI: 10-11-2010
- Scribner, C. (2008). 'Placing Cultural Memory: Lessons Learned and Lost on the Way to Neuroscience'. Cultural Memory: Forgetting to Remember/ Remembering to

Forget, Canterbury, U.K., University of Kent, Kent Institute for Advanced Studies in the Humanities.

Simmel, G. (1992). Le conflit. Paris, Circé.

Sutton, J., C. B. Harris, et al. (2010) "The psychology of memory, extended cognition, and socially distributed remembering." Phenomenology and the Cognitive Sciences **Volume**, DOI: 10.2007/s11097-010-9182-y

Wegner, D. M. (1986). "Transactive Memory: A Contemporary Analysis of the Group Mind". Theories of Group Behavior. B. Mullen and G. R. Goethals. New York, Springer-verlag: 185-208.

Wegner, D. M., P. Raymond, et al. (1991). ""Transactive Memory in Close Relationships"." Journal of Personality and Social Psychology **61**(6): 923-929.