

# A memória como coisa ou suporte de experiências cotidianas sobre a memória

## Memory as a Thing or Support for Everyday Experiences About Memory

Tayara Barreto de Souza Celestino<sup>1</sup>

DOI: 10.19177/memorare.v8e22021176-200

**Resumo:** O presente artigo pretende abordar a memória como coisa no sentido heideggeriano, ou seja, a memória como um suporte para nossas experiências cotidianas, assim como a verdade examinada por Heidegger. Embora o texto “Que é uma coisa?” (*Die frage nach dem Ding*, publicado em 1962 com base em um seminário ministrado em 1935-36 na universidade de Freiburg) não expresse, em nenhum momento, qualquer reflexão direta sobre o tema da memória, mas seus questionamentos em torno da “coisa em si” presente na teoria do conhecimento de Kant a partir da Crítica da Razão Pura com impactos nos territórios que antecedem o cotidiano, a verdade e a ciência, nos permite adensar tal reflexão para a discussão do tema da memória, aqui entendida também como “coisa”, isto é, como “um suporte subsistente de diversas propriedades, que nela subsistem e se modificam” (HEIDEGGER, 2002, p. 41). Tal definição possibilita uma resposta sobre porque podemos constatar, em nossas experiências cotidianas, uma diversidade de memórias divergentes acerca de um mesmo fenômeno, impondo limites ao que foi chamado posteriormente de enquadramento da memória por parte de uma tradição francesa sobre a teoria da memória.

**Palavras-chave:** Teoria da Memória. Experiências Cotidianas. Memórias divergentes.

**Abstract:** This article intends to approach memory as a thing in the Heideggerian sense, that is, memory as a support for our daily experiences, as well as the truth examined by Heidegger. Although the text “What is a thing?” (*Die frage nach dem Ding*, published in 1962 on the basis of a seminar given in 1935-36 at the University of Freiburg) I did not express, at any time, any direct reflection on the theme of memory, but rather his questions about the “thing in itself” present in Kant's theory of knowledge from the Critique of Pure Reason with impacts on territories that precede everyday life, truth and science, allows us to deepen such reflection for the discussion of the theme of memory, here also understood as a “thing”, that is, as “a subsistent support of various properties, which subsist and change in it” (HEIDEGGER, 2002, p. 41). Such definition allows an answer about why we can see, in our daily experiences, a diversity of divergent memories about the same phenomenon, imposing limits to what was later called memory framing by a French tradition on the theory of memory.

**Keywords:** Memory Theory. Everyday Experiences. Divergent memories.

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Sociologia do Programa de Pós-graduação em Sociologia (PPGS/UFS), Mestra em Culturas Populares do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Culturas Populares (PPGCULT/UFS), Especialista em Museografia e Patrimônio Cultural pelo Claretiano Centro Universitário (Batatais/SP), Bacharela em Museologia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS), Licenciada em Artes Visuais pelo Claretiano Centro Universitário (Batatais/SP). Integrou o Grupo de Estudos e Pesquisas em Memória e Patrimônio Sergipano – GEMPS/CNPq/UFS (2014-2017). Foi bolsista do Programa Especial de Inclusão em Iniciação Científica (PIIC/UFS). tay.celestino@gmail.com

## 1 Introdução: a memória e o nada espectral

*Uma estrela é um documento?  
Um seixo levado pela torrente é um documento?  
Um animal vivo é um documento?  
Não.*

*Mas são documentos  
as fotografias e os catálogos de estrelas,  
as pedras em um museu de mineralogia,  
os animais catalogados e expostos num zôo  
(BRIET apud LOUREIRO, 2013, p. 3).*

Embora seja possível destacar o esforço para o entendimento da memória humana como resultante de processos psíquicos, tendo em vista que não podemos ignorar o projeto declarado por Sigmund Freud a Fliess em correspondência posteriormente catalogada como “Carta 52” [1896], precisamos de um entendimento para a memória que exercemos, mas que avance além do processo psíquico, que o anima e retroalimenta ou, nos termos de Freud, da memória psíquica, cujos processos que sofrem rearranjos e retranscrições conforme o passar do tempo. O projeto de “psicologia científica” freudiana, como se sabe, tornou-se impossível de efetivação, apesar das contribuições posteriormente publicadas com a obra “A interpretação dos sonhos” [1900], quando o entendimento sobre a memória modificou-se intensamente, chagando-se às correlações com o que Freud chamou de fantasia. Desde então, o pensamento freudiano passou a requerer a atenção ampla da comunidade científica na medida em que permitiam dar uma resposta a fim de entender a memória como um processo “vivo” e “dinâmico”, alternando entre lembranças e esquecimentos.

A memória psíquica que se confundiu com a fantasia não esteve em jogo apenas nas abordagens psicanalíticas. Elementos do “processo psíquico” que supostamente auxiliariam a entender a memória entraram na trama de diversas explicações históricas, saudosistas ou engajadas, pressupondo a memória humana como uma realidade “viva” e “dinâmica”, entre lembrar e esquecer, mesmo quando não entraram no julgamento sobre se o que estamos lembrando é “real”, “fantasioso” ou “patológico”. Mesmo sem dispor de quaisquer pretensões clínicas, até em estudos da chamada “memória social” manteve-se a “pertinência” freudiana da memória como uma “realização psíquica”, isto é, fazendo parte desta nossa condição humana.

Os elementos clínicos levantados por Freud em suas definições, tais como as ideias de “recalcamento”, “histeria”, “neuroses”, “paranoias”, “compulsões”, “perversões” e tantas outras que se apresentam na carta a Fliess, apresentados em decorrência de experiências sexuais e psíquicas diversas, não encontram razão de estarem em discussão neste artigo, pois não se trata daquele projeto de investigar a memória para entender como traumas e satisfações diversas nos chegam à lembrança ou são esquecidos, produzindo fantasias ou patologias. A memória humana, aqui levada em consideração, corresponde àquela que “é um processo dinâmico e vivo em que diferentes períodos de tempo interferem e se

influenciam mutuamente” (HAN, 2018b, p. 92), isto é, a memória humana de um organismo vivo e consciente que, como tal, compõe uma realidade social.

Ao refletir sobre processos que decorrem da interação entre a memória humana e contextos tecnológicos, Han (2018b) destacou a origem deste entendimento que citamos anteriormente, obtido a partir das formulações de Freud, segundo o qual a memória humana é dinâmica e inventiva, de tal maneira que “não existe o passado que se mantém igual e é recuperável da mesma forma” (HAN, 2018b, p. 93). As descrições de nossa memória sofrem reviravoltas constantes, em maior ou menor velocidade, fazendo dela uma “memória viva” no sentido de comportar inúmeras possibilidades de alterações. Até este momento, Han (2018b) concluiu que somente essa memória humana é capaz de narrar algo, que não será o passado ou a história enquanto “o passado único” e “a história única”, mas narrar é essa capacidade humana de lembrar e relatar um acontecimento de diversas maneiras, aproximadas, diferentes, até mesmo antagônicas, todas as narrativas dali provenientes embasando-se em “autênticas” memórias.

Ao dizer sobre “autênticas” memórias, também podemos nos referir ao valor atribuído pelo detentor destas memórias, constantemente rearranjadas e retranscritas, fazendo parte da pessoa em sua singularidade, a ser designada por “minhacidade”, isto é, “o primeiro traço distintivo da memória pessoal” (RICOEUR, 2007, p. 136). A memória humana está sendo entendida nesta dinamicidade, viva e complexa, independente das questões clínicas apontadas por Sigmund Freud. Segundo este esquema de Freud, todas as relações estabelecidas entre as percepções e o inconsciente formam genericamente aquilo que chamamos de lembrança ou memória. De acordo com o esquema, as retranscrições da memória de um ser humano podem ou não trazer ao nível da consciência elementos do inconsciente, explicando determinadas crises, como era o seu foco. Mas as afasias gerais e os simples esquecimentos involuntários igualmente guardariam relações com esta interação entre percepções e inconsciente, a afasia como um tipo de rearranjo promovido na memória em que coisas deixam de ser lembradas por inúmeras razões.

O esquema freudiano que coloca as memórias ao lado da interação das lembranças com o inconsciente influenciou o desenvolvimento teórico com outros detalhamentos decorrentes de investigações que se desdobram nos escritos, de Freud a Lacan, chegando-se aos temas ligados à esquizoanálise de Gilles Deleuze e Felix Guattari e demais autores interessados em produzir “cartografias do desejo” no contexto da chamada micropolítica na ordem do capitalismo (GUATTARI; ROLNIK, 1996). Outros escritos, na esteira do século XXI, expõem a condição do sujeito de personalidade egoica no contexto do neoliberalismo, literatura que se inter-relaciona com o tema da memória das pessoas mergulhadas em meio às relações de poder na psicopolítica (HAN, 2018b). Assim, como estamos nos afastando de maneira específica das descrições clínicas, igualmente não estamos investindo análises nas interações com o inconsciente que dominam as explicações freudianas, ato que significaria tratar de outro tipo de abordagem.

Da mesma maneira, não estamos sustentando ou necessitando do esquema de Freud como pressuposto explicativo da memória humana, tendo em vista que seu entendimento da dinâmica da “vida psíquica” foi dado a partir da análise de psiconeuroses, numa sequência de excitações e retranscrições: “Cada transcrição subsequente inibe a anterior e lhe retira o processo de excitação. Quando falta uma transcrição subsequente, a excitação é manejada segundo as leis psicológicas vigentes no período anterior...” (FREUD, 1995, p. 176). Assim, o esquema freudiano descrito na “Carta 52” [1896], ao nos dar a dimensão da complexidade da memória humana, ao mesmo tempo apresenta-se como um padrão muito específico de funcionamento desta memória, chegando mesmo a contradizer tal complexidade.

Apesar das ressalvas que destacamos neste esquema, envolvendo preocupações clínicas e explicações a partir do inconsciente, os rearranjos e retranscrições pensados por Freud foram recuperados por Han (2018b) na caracterização das lembranças e dos esquecimentos da memória humana, diferindo-a das memórias digitais. Inspirado em Freud e Benjamin, foi feita uma projeção do inconsciente humano na formação de um possível inconsciente digital. De acordo com Han, “Os *big data* talvez tornem legíveis aqueles nossos desejos dos quais nós mesmos não estamos propriamente conscientes” (HAN, 2018b, p. 88). Ao tratar de “psicopolítica”, alertou para essa possibilidade de exploração da psique, quando nossas informações pessoais, incluindo nossas preferências mais íntimas ou inconscientes estão sendo exploradas, isto é, tratadas, organizadas e sugeridas mediante os dados que retransmitimos por meio dos equipamentos eletrônicos com acesso a internet, utilizados em nosso cotidiano e outros que nos vigiam. Aos nossos sentidos, essas sugestões digitais se apresentariam como “as coisas” que mais queremos ou desejamos ser, aparecer ou comprar.

Por esta definição inicial e ainda imprecisa do que seria o inconsciente digital, o autor pressupôs a atuação de algoritmos programados para decifrar nosso inconsciente: “seria possível imaginar uma psicopolítica que interviria profundamente em nossa psique para explorá-la” (HAN, 2018b, p. 88). Já que a memória digital seria incapaz de narrar, mas ela estaria programada para ser capaz de atuar na identificação de um inconsciente digital de usuários, uma espécie de comando impositivo de desejos aos humanos, enquadrados como usuários. Dada a influência do pensamento de Han com os escritos de Foucault, a possibilidade de um inconsciente digital e, com ele, da “psicopolítica” corresponderia à emergência de uma nova governamentalidade não captada pelo último capítulo do “Vigiar e Punir”, já que, datado de 1978, alcançou um cenário em que inexistia internet para uso geral da população civil. No século XXI, estaríamos diante de técnicas de governamentalidade não estatais, uma governamentalidade que não é mais aquela apresentada por Foucault, mas um governo de mentes como uma psicopolítica ligada ao clima empresarial que ao clima da cidadania.

Em todo caso, diferente da inventividade da memória humana em suas retranscrições e rearranjos, a memória digital seria “uma adição e acumulação sem intervalos. Os dados armazenados são contáveis, mas não narráveis” (HAN, 2018b, p. 92), restando o questionamento sobre

como a adição de dados em algoritmos produz essa imagem, chamada de inconsciente digital ou, de maneira mais exata, como a inteligência humana estaria organizando esse sistema de algoritmos formado pela adição de nossos dados pessoais de maneira a extrair deles uma imagem individualizada do inconsciente de cada ser humano para posteriormente explorá-lo psicopoliticamente.

Tais reflexões indicam como existem diferenças nas lógicas que procuram explicar a memória humana em contraponto com a memória digital, mesmo admitindo-se que a última decorre, em partes, da primeira. Mas a “microfísica” dos *big data* vai além do registro em meio digital dos dados compartilhados a partir das revelações de nossas memórias, pois o modelo pretende guardar, de maneira gradativa e continuada, todos os dados relativamente possíveis de serem mensurados de nossa vida o que conduziria a experiência da memória digital ao máximo do inconsciente digital:

A microfísica dos *big data* tornaria visíveis *actomes*, isto é, *microações* que escapariam à consciência. Os *big data* também poderiam promover padrões coletivos de comportamento dos quais não seríamos conscientes como indivíduos. Com isso, o inconsciente coletivo ficaria acessível. Analogamente ao “inconsciente óptico”, a inter-relação microfísica ou micropsíquica também poderia ser chamada de *inconsciente digital*. A psicopolítica digital seria então capaz de aproveitar o comportamento das massas em um nível que escapa à consciência (HAN, 2018b, p. 89-90, grifos do autor).

É importante dimensionar a ideia expressa de “inconsciente óptico”, captado por Han (2018b) de elaborações de Walter Benjamin, segundo o qual ele é resultante de registros das câmeras de gestos humanos até então pouco analisados e mesmo não perceptíveis pelo olhar humano direto. De acordo com Benjamin, com as câmeras fotográficas e principalmente com as gravações em vídeos, gestos, sempre existentes, porém dificilmente vistos “a olho nu”, ganham um maior destaque, o assoprar sobre uma caneca com café quente, o movimento de braços e do corpo diante da bebida, enfim, o detalhe mais exato do “close”, mas não apenas ele, assim como todos os outros atos deixamos gravar foram finalmente revelados nos detalhes, eles formam o que foi chamado de “inconsciente óptico”.

De maneira semelhante, com o acúmulo de dados, de microdados sobre “microações” de nossa vida, obtém-se, segundo Han (2018b), nosso inconsciente digital, registrando coisas nossas, gostos, preferências, tendências etc, não tão claros para nós como o são para os *big data*, revelações decorrentes do registro de nossas ações. Temos um novo tipo de gravação, não apenas da imagem vista e analisada por Benjamin, mas também de um conjunto de dados e microdados adicionados e atribuídos ao perfil de um usuário, compondo um “inconsciente digital” que projeta explicações para um inconsciente humano. A microfísica destes registros possibilitaria essa “psicopolítica digital”, com dados a respeito de padrões de comportamentos coletivos, os *big data* produzindo uma consciência sobre coletivos humanos que individualmente não dispomos.

Na argumentação de Han (2018b), o inconsciente digital é apresentado não apenas como a extensão ou o espelho e a imagem de

um “inconsciente freudiano”, o que seria algo ainda impreciso. Ele foi entendido juntamente com essa atividade de adição de microdados, reveladores de novos detalhes, tal como no processo iniciado com as fotografias e gravações. Esses *big data* enquanto memórias digitais captam coisas muito além da capacidade de armazenamento da memória “viva”, o que significa dizer que sua fenomenologia também difere da fenomenologia da memória humana. Ao diferir elementos em ambas as memórias, Han (2018b) cunhou a ideia da “vida digital” como uma existência sem “vitalidade”. Apesar de todas as façanhas possíveis de se alcançar com o meio digital, concluiu que “a memória digital se constitui de momentos presentes indiferentes ou, por assim dizer, de momentos *zumbi*. Falta-lhe esse horizonte temporal estendido que constitui a temporalidade dos viventes. A temporalidade do digital é a dos mortos-vivos” (HAN, 2018b, p. 93).

Diante da memória digital e se existe também uma “vida digital”, apesar de “zumbi”, sem “vitalidade” e de “mortos-vivos”, esta seria uma maneira inicial para pretender a realização de sua fenomenologia. No *Enxame digital* (2018a), há uma exposição de diversos elementos que seriam característicos deste mundo digital, dos quais o que foi chamado de “fantasmas digitais”. Com inspiração no conceito da carta, estabelecido por Franz Kafka, expressou-se o entendimento de que tudo o que deixamos registrado nos ambientes virtuais (bem como tudo o que os *big data* captam) são elementos fantasmagóricos de nós mesmos, destacando-se que este fantasmagórico não corresponde ao secreto, não é o mistério, mas é exatamente o contrário, corresponde ao que é revelado. Quando escrevíamos cartas para enviá-las a partir dos serviços postais, o ato da postagem demarcava esse estatuto da carta como fantasmagoria, carregando nossas emoções em relatos, por nós registrados, a serem decifrados por outrem. Uma carta sem destinatário, guardada, escondida, sem endereço vinculado e sem leitores habilitados, enquanto tal, ela exatamente ainda não existe.

A partir do momento em que a carta se revela, quando ela é postada e chega ao destinatário ou quando é dada à leitura por outrem, seu estatuto fantasmagórico se estabelece, o mesmo valendo para diários pessoais, do cotidiano ou de conteúdo íntimo, enfim revelados, livros e quaisquer outros textos, quando lidos por outrem. No enxame virtual, praticamente tudo que postamos é enviado, quase tudo se revela para alguém, quando não para muitos outros e, dependendo das circunstâncias, temos casos de revelações incontroláveis, sem considerar, é claro, os casos de falsificações, quando imagens, sons e textos são atribuídos a uma falsa autoria, momento em que o enxame digital escapa da esfera da transparência, retornando à esfera da verdade e da mentira, outro tipo de fantasmagoria. Mas, de uma maneira geral:

A sociedade da transparência tem o seu lado avesso ou invertido. Ela é, de certa perspectiva, um *fenômeno de superfície*. Por trás ou abaixo dela se abrem *espaços espectrais* que se furtam a toda transparência. O *Dark Pool*, por exemplo, designa o comércio anônimo com produtos financeiros. O assim chamado comércio de alta velocidade em mercados financeiros é, em última instância, um comércio com fantasmas ou entre fantasmas. São algoritmos e máquinas que se comunicam entre si e que conduzem guerras. Essas formas fantasmagóricas de comércio e de comunicação vão

“além”, como Kafka diria, “da força humana” (HAN, 2018a, p. 100-101, grifos do autor).

Com a passagem destacada, entendemos como “a força humana” aparentemente se separa de diversas “formas fantasmagóricas” presentes no amplo enxame digital. Quando a transparência digital encontra seu oposto, seu universo “*dark*”, sua escuridão, deixamos de identificar um referente humano, seja para as “cartas”, seja para os algoritmos, para as transações financeiras etc., mas vemos apenas máquinas que se comunicam escondendo a inteligência humana, o *hacker*, o operador das ações, para exibir apenas o movimento do mercado “escuro”, portanto nos situando diante de um “fenômeno de superfície”. Algo permanece escondido por trás das ações que poderíamos identificar, então podemos pensar no momento em que as águas transparentes da piscina, ou seja, a transparência do mundo virtual se transforma em uma piscina escura, seja tratando-se de assuntos financeiros, seja de ameaças, denúncias, explorações, extorsões, assédios, perseguições, *trolls*, *haters*, *bots* e de tantos outros assuntos.

Diante desta abordagem, seja da memória, seja da memória digital ou seja do inconsciente digital, devemos nos perguntar se também estaríamos abordando apenas “fenômenos de superfície”, talvez dando maior atenção às manifestações que não nos informam sobre a inteligência humana. Quando nos defrontamos com anônimos ou com negociações não identificadas nas redes virtuais, compreendemos melhor como essas águas claras perdem a transparência, tornando-se piscinas escuras, tal como, mediante a profundidade, a lâmina d’água transparente consome toda a luz que lhe atravessa não deixando revelar, ao olho humano, as regiões mais profundas dos oceanos, abissais. Esses são os limites da transparência da memória nos ambientes virtuais, quando as fantasmagorias das cartas se transfiguram em espectros, porque os “fantasmas” mantêm um referente de designação humano verificável, mas o espectro é genérico, a ponto de não parecer oriundo de forças humanas.

As memórias, “vivas” ou digitais assumem semelhante possibilidade, de se manifestarem como memórias fantasmagóricas ou se transfigurarem em memórias espectrais, dependendo das circunstâncias e das maneiras como elas estão sendo veiculadas ou se apresentam. Esta abordagem mantém o risco de estar se referindo apenas a “fenômenos de superfície”, aspecto que hoje compreendemos presentes nas memórias digitais, portanto integrando-se com o referente da memória humana. Ou seja, mesmo uma manifestação espectral de uma memória de feições genéricas, de pessoas anônimas e cujo referente é extensivo a várias ou quaisquer pessoas, precisa ser analisado considerando a existência de um referente humano presumido.

As memórias, e não somente as digitais, são obtidas a partir de algum lugar, mesmo memórias fictícias e inventadas, são frutos e consequências da elaboração humana. Ainda não temos razões para pensar sobre uma produção espontânea no interior de memórias zumbi. O mesmo se dá na abordagem com os algoritmos, ao produzirem padrões, foram antecedidos por sistemas de armazenamento e de

programação, articulados e desenvolvidos por mãos e mentes humanas. Quando intuímos os algoritmos como possuidores de vida própria, eis que a vida espectral emerge tal como a temporalidade digital dos mortos-vivos. Estes momentos correspondem a fortes exposições aos algoritmos, quando eles nos sugestionam gostos e preferências, provocando sentimentos variados entre os usuários, desde a admiração por ter “resolvido o seu problema”, mas também insatisfações, quando enquadram usuários num padrão não aceito pelo ser humano correspondente ao perfil do *user*. Nestes casos, a interface dos algoritmos com os usuários é mais um aspecto do “fenômeno de superfície”, quando a lógica aparentemente se apresenta de maneira independente da fenomenologia da memória humana, passando a assumir uma apresentação (fenomenologia) enquanto um “nada espectral”.

## 2 Fenomenologia da memória humana

Muito antes das complexidades que apresentamos em relação à memória digital enquanto “nada espectral”, coube em especial a teóricos franceses a apresentação de uma fenomenologia da memória humana, a qual convém delimitarmos sob qual aspecto foi considerada, em tal explicação e em que medida ela se diferiu de outras explicações a respeito do tema da memória. Foi o que promoveu o extenso trabalho de Paul Ricoeur (2007), estruturando uma longa abordagem, promovendo importantes distinções. A primeira parte da obra foi totalmente destinada a entender a memória tal com ela se apresenta, ou se manifesta, num percurso que abrange a herança grega até a moderna, finalizando com as contribuições de Maurice Halbwachs e sua “memória coletiva”, elencando-a, na condição de memória, como um do contraponto apropriado em relação à maneira como a história se reporta à memória (enquanto fontes). Em três volumosos capítulos, a obra promoveu distinções entre fenomenologia, epistemologia e hermenêutica da memória, seguindo o roteiro expresso em advertência:

Esta obra comporta três partes nitidamente delimitadas pelo tema e pelo método. A primeira, que enfoca a memória e os aspectos mnemônicos, está sob a égide da fenomenologia, no sentido husserliano do termo. A segunda, dedicada à história, procede de uma epistemologia das ciências históricas. A terceira, que culmina numa meditação sobre o esquecimento, enquadra-se numa hermenêutica da condição histórica dos seres humanos que somos (RICOEUR, 2007, p. 17).

Na primeira parte da obra, a perspectiva fenomenológica foi conduzida por Ricoeur (2007), separando-a com êxito da proposta da epistemologia da história (segunda parte) que trabalha com as ideias de testemunho, arquivo e prova, para em seguida abordar, com algum apelo epistemológico, questões ligadas à compreensão e representação do tempo. A parte final, derivativa da segunda, avançou do plano epistemológico para alcançar o plano hermenêutico, mostrando os limites para qualquer pretensão totalizante do saber histórico, preferindo expressar a vertente hermenêutica como uma “condição histórica”, na qual toda ordem ontológica da historicidade está condicionada a algo (RICOEUR, 2007, p. 299). Nesta parte final, a memória deixou de ser o único fenômeno analisado, passando-se à

análise também dos fenômenos do esquecimento e do perdão, reafirmando um distanciamento em relação à historiografia, anunciada anteriormente, quando mencionou a “Segunda consideração intempestiva” de Nietzsche, como escrita da história junto a um mito:

Ora, não é a historiografia, de certa forma, herdeira da *ars memoriae* [...]? E não é de memorização [...] que se trata essa narrativa? [...] O que ele responde à oferta do deus? “De fato, essa arte produzirá o esquecimento na alma daqueles que a tiverem aprendido, porque cessarão de exercer sua memória [...]” E o que ele assume sob os traços de um remédio não é a memória, mas [...] uma técnica que oferece algo “certo” (*saphes*) e algo “sólido” a esses ingênuos que crêem [...]. Trata-se aqui, realmente, de memória sobressalente (proponho dizer de memorização) (RICOEUR, 2007, p. 151-2).

No prelúdio da segunda parte da obra de Ricoeur (2007), consta que a epistemologia da história não é capaz de superar as consequências da criação grega desta “arte da memória”, isto é, ao fornecer uma narrativa a ser memorizada sobre o passado como a história, haveremos de produzir, junto com a história, o esquecimento, porque as pessoas “cessarão de exercer sua memória”, para dar preferência a algo mais técnico, certo e sólido, um remédio daqueles retirados da farmácia de Platão que, na realidade, é uma “memória sobressalente”. Aprender com a história significa dominar uma técnica, uma arte, correndo o risco de tornar-se ingênuo perante suas formulações. Por tal razão, a epistemologia da história sobre a memória difere em muito da perspectiva fenomenológica, desenvolvida na primeira parte da obra.

O esquecimento, um “veneno” decorrente da atitude epistemológica, foi atenuado com as reflexões hermenêuticas de Ricoeur (2007) na parte última do trabalho, voltando a essas duas fenomenologias, relativas ao esquecimento e ao perdão, cobrindo uma preocupação pública (política) que o tomava às reflexões desde a advertência: “perturba-me o inquietante espetáculo que apresentam o excesso de memória aqui, o excesso de esquecimento acolá, sem falar da influência das comemorações e dos erros de memória – e de esquecimento” (RICOEUR, 2007, p. 17). O autor almejou por uma “política da justa memória” e seus alertas dariam contribuições neste sentido.

Uma política da justa memória passaria, portanto, por não acreditar tão ingenuamente nas histórias e memórias, isto é, em perceber suas aporias, conforme desenvolveu no capítulo “Da memória e da reminiscência”, quando definiu a estrutura de sua fenomenologia da memória em torno de duas perguntas: “*De que* há lembrança?” e “*De quem* é a memória?” (RICOEUR, 2007, p. 23), às quais podemos responder de maneira sumariada da seguinte maneira: temos lembranças de coisas que já nos são ausentes e; a memória é de quem se presta a querer recordá-la, sem com isso eliminar alguma imprecisão. Ao lidar com a memória, haveremos sempre de lidar com erros, dos mais objetivos, ligados a números e contagens, aos mais pessoais, que são impressões muito particulares a respeito do vivido. Diferente das técnicas, das tecnologias e das epistemologias da memória, a fenomenologia de Ricoeur (2007) nos colocou diante deste incontornável caráter aporético:

A referência ao tempo que eventualmente esperaríamos da expressão “conservar corretamente a lembrança” não é coerente no âmbito de uma teoria epistêmica que tem por aposta o estatuto da opinião falsa, portanto do julgamento, não da memória como tal. Sua força está em englobar em toda a sua extensão, pelo viés de uma fenomenologia da confusão, a aporia da presença da ausência (RICOEUR, 2007, p. 29).

A memória que exercemos é de outra razão que a memória sobressalente, da memorização, da conservação e do julgamento, como pretende a epistemologia da história, neste ponto já marcada “pelo viés de uma fenomenologia da confusão” que pretende, mas não efetiva totalmente, englobar “a aporia da presença da ausência”. Ricoeur (2007) retirou dos gregos esta constatação, isto é, como considerar a memória uma presença, se ela é necessariamente uma ausência no presente? Como uma epistemologia pode pretender “conservar completamente a lembrança” se o caráter da lembrança é precisamente incompleto, ausente, inconcluso, aporético? Somente por meio de uma fenomenologia da confusão, tal como a elaborada por Sócrates, é que se pode pensar em memórias presentes, à semelhança de quando definiu o sofista, aquele que carrega, em sua pergunta retórica, “o falar falso, e finalmente o não-ser implicado pelo não-verdadeiro” (RICOEUR, 2007, p. 27).

Desde os sofistas, o problema do esquecimento já estava colocado, decorrente deste viés confuso que igualmente dedica à memória e à lembrança o destino da certeza: “este foi o passado, sofistas são os outros!”. A fenomenologia da memória de Ricoeur (2007) não tem paralelismo com a da confusão de Sócrates, porque o esquecimento é colocado como parte da aporia: “é com essas versões da aporia da imaginação e da memória que nos confrontamos sem cessar” (RICOEUR, 2007, p. 27), pretendendo ilustrar as aporias da memória e da verdade supondo-se que estamos marcando um encontro com a verdade (*alétheia*). Em termos concretos, pensemos: teremos lugar, dia e horário marcados. Lá estarão todas as pessoas interessadas no assunto. A pergunta que se fará entre todos os presentes poderá ser: “onde está a verdade, quando ela chegou, quando esteve conosco?”. Por mais que queiramos dar corpo a esta entidade incorpórea, ela não estará presente. A verdade poderá, no máximo, vir evocada por meio da lembrança, da memória dos que viveram o tempo, dos indícios e mesmo daquilo que chamamos “prova”, mas ela continuará ausente. Será sempre aporética, por mais que nos esforcemos em representar, no presente, este algo ausente.

Tal é o entendimento decorrente da fenomenologia da memória sem confusões, sem quaisquer objetivos de totalidade e do ser totalizante, de tal maneira que o problema do esquecimento é colocado desde o início. Ao perceber, afinal de contas, em que consiste aquilo que queremos recordar, veremos que já estamos atuando por meio de técnicas, acerca do que nos importa representar no presente sem que haja garantias exatas a respeito do acontecimento que ficou no passado. Segundo Ricoeur (2007), Aristóteles haveria procurado resolver tal situação quando estabeleceu a relação de que a “memória é tempo”:

Podemos escalonar as dificuldades da seguinte maneira. A primeira diz respeito à ausência (observada de passagem) de referência expressa à

marca distintiva da memória, isto é, à anterioridade das “marcas”, das *sêmeia*, nas quais se significam as afecções do corpo e da alma às quais a lembrança está ligada. É verdade que, muitas vezes, os tempos verbais do passado são distintamente enunciados; mas nenhuma reflexão distinta é dedicada a esses dêiticos incontestáveis. É neste ponto que a análise de Aristóteles apresenta uma ruptura clara (RICOEUR, 2007, p. 31).

No esteio de Platão e Aristóteles, historiadores como Marc Bloch haveriam pretendido estabelecer a história como uma ciência desenvolvida por meio da recolha e do estudo de rastros (fontes ou “provas”), um dos quais a memória. Mas o que permanece independente desta atitude assertiva é: quaisquer rastros, ou “marcas”, dizem respeito, conforme apontado inclusive por Aristóteles, a uma impressão, que é necessariamente uma afecção, um *phatos*, querendo nos devolver ao passado, mas que não é o passado. Ou seja, até mesmo as “marcas” (rastros, fontes, “provas”) do passado não retiram da memória a sua condição de ausência. As “marcas” são “as afecções do corpo e da alma às quais a lembrança está ligada”. A diferença de entendimento entre o Sócrates de Platão e Aristóteles é relevante. Em Sócrates, a ideia diz respeito a uma técnica, a capacidade de reter informações, a qualidade da cera que acumula memórias e memorizações. Dominar tal técnica não seria algo garantido para todos, já as ceras seriam diferentes por pessoa. Não há o elemento dêitico neste entendimento, tudo depende da capacidade de domínio da técnica.

Ao propor carregar a verdade e o passado com o domínio da técnica da memória por meio de memorizações (também chamada de memória sobressalente, embora diferente da memória artificial, esta última explicada em detalhes por Yates (2007), Fentrees e Wickhan (1995) em abordagens distintas), pretendeu-se desconsiderar o caráter dêitico da memória, o qual equaciona sua presença no passado. Mas essas técnicas querem a memória como presença no presente, incontestável, marca seguida, por exemplo, no projeto da história. Segundo Ricoeur (2007), Aristóteles não teve dúvidas, “a memória é do passado”, ligada ao *pathos*, à recordação. Por mais que os tempos verbais a enunciem, ela jamais fará a viagem com destino ao tempo da presença.

Há o risco de que semelhante constatação a respeito da memória dêitica no sentido aristotélico receba objeções diante dos tempos modernos, quando as tecnologias prometem nos fazer reviver “em todas as suas emoções” o passado ocorrido, uma confiança na eficácia da aliança entre imagens, sons, gestos, gostos, toques, sentimentos e tudo quanto for possível e passível de ser capturado, registrado, gravado e, posteriormente, recuperado para fruição numa espécie de eterno presente. Se a tecnologia será capaz de simular todas essas realidades de maneira praticamente a nos transportar para o passado como num túnel do tempo das emoções, muito ainda há de ser inventado na sequência do desenvolvimento de tais técnicas, cujo marco foi implantado nos entendimentos de Sócrates e Platão. A habilidade em dar vida e verdade ao passado seria tamanha que significaria o triunfo do que Ricoeur (2007) chamou de fenomenologia da confusão, finalmente posta em ordem, incontestável, eliminando memórias divergentes.

Mas tudo leva a entender, por outro lado, que retirar a memória da condição aporética significaria fazê-la aparecer sob uma forma absolutamente inédita, todos a vendo como outra força, totalmente diferente da que estamos sumariando. Não mais se presumindo o elemento dêitico, passaria a ser incontestável desde que nossa percepção a respeito dela não mais desperte qualquer hesitação, qualquer dúvida, qualquer “será”. O reino da tirania da verdade, no entanto, foi malogrado desde os intentos de Platão e, mais recentemente, da filosofia da história. Se há espaço para uma nova tentativa com o uso das tecnologias, aparentemente também precisaríamos aceitar esta nova condição, ou sermos levados a entrar nelas sem opção. Uma fenomenologia da memória declaradamente inspirada no modelo husserliano (RICOEUR, 2007, p. 17), não está imune da inversão heideggeriana, segundo o qual a “coisa”, como elemento ôntico, antecede a todas as verdades. Não seria impossível uma nova tautologia, quando a análise do fenômeno corresponde, sem que o percebamos, ao seu próprio desenvolvimento ontológico. É assim que passaríamos a ver exatamente aquilo que queremos ver, ou que estamos dispostos a ver. Uma nova percepção imposta da memória que exercemos resultaria em outra fenomenologia para esta memória.

No intervalo desses projetos, variações explicativas para um mesmo fenômeno também são possíveis e, inclusive, situações esperadas. Os diferenciados percursos que optamos por considerar somente a partir da chamada escola socrática, e a independência com que Aristóteles reposicionou o tema da memória, em clausura com o passado, indicam tal opção como oportuna, quando tratamos de temas no nível teórico acima do epistemológico, isto é, quando a existência é questionada desde o nível ontológico. Apontando o tema da memória como exemplo, existe a necessidade de delimitarmos apropriadamente as questões levantadas, a fim de se obter uma fuga do círculo tautológico correspondente ao modelo fenomenológico simples, em seguida estabelecendo uma confrontação a partir da realidade social. Embora seu trabalho não reivindique um estatuto fenomenológico, é possível perceber essas linhas de fuga na abordagem sobre a memória praticada por Frances Yates (2007), porque a professora transmitiu com erudição, isto é, riqueza de detalhes diferenciadores, uma série de transformações ocorridas sobre o tema da memória com o passar do tempo.

Diferenciando-se do trabalho posteriormente realizado por Ricoeur (2007), ao partir da ideia de “arte”, Yates (2007) defendeu uma tese geral que qualifica as memorizações (a memória sobressalente) como uma criação artística, posteriormente como uma técnica, atribuída, segundo a mitologia grega, a Mnemosyne, a mãe das nove musas (YATES, 2007, p. II). Antes da invenção da imprensa escrita, essa arte grega teria implicado na psique como um todo, com seus sistemas de memorizações. Para Yates (2007), assim como para os gregos, a psique não corresponde à memória que exercemos (tal como a memória psíquica do esquema freudiano), mas psique é um estado coletivo, a psique grega decorre da criação desta “arte da memória”. Embora a tese faça emprego indistinto dos termos memória e memorização, não restam dúvidas quanto ao fato de querer tratar-se especificamente da

arte, da técnica, daquilo que se transmite com insistência, por isso que é dado a ser lembrado.

A “Arte da memória” não trata dos embaraços individuais das memórias das pessoas com seu passado, tão pouco questiona seus limites como aporias ou, de maneira inversa, afirma verdades. A tese focou em demonstrar como a arte das memorizações iniciada com “mnemotécnicas” atravessou, com diferentes expressões, os mundos antigo, o medievo e moderno do ocidente, posteriormente acrescida das técnicas da memória artificial, quando o propósito ampliou-se para fazer lembrar, cada vez mais e com maior precisão que a guarda mental, todas as séries que pretendemos reunidas, empregando lugares, imagens, formas, signos, símbolos etc., de tudo o que queremos lembrar:

Se queremos nos lembrar de muitas coisas, precisamos nos prover de um grande número de lugares. É essencial que esses lugares formem uma série e sejam lembrados em uma ordem determinada, de modo que se possa partir de quaisquer *locus* [lugar] da série e avançar e retroceder a partir dele. Se virmos um certo número de nossos conhecidos em fila, não fará diferença para nós se dissermos seus nomes começando com o primeiro, o do meio ou o do último da fila. Assim também é com os *loci* [lugares] da memória (YATES, 2007, p. 23).

Tal exemplo comum, das pessoas em fila, pareceu ilustrativo o suficiente para ser transcrito como meta de memorização, obtida a partir de lugares. Cada lugar com seu respectivo nome, acrescidos de sentido e função reconhecidos, cada coisa entendida no seu formato e lugar, atravessando os tempos, até que, na modernidade, os ganhos dessa memória artificial foram trocados pelo “método”. Foi o pensamento moderno que trocou a referência da arte da memória dos lugares pela lógica, isto é, a modernidade desvendou uma maneira nova e diferenciada de organizar as coisas, não mais com os quadros, imagens, símbolos e signos distribuídos nas paredes da memória artificial.

Segundo Yates (2007), com a modernidade, uma nova lógica pode ser atribuída à fila (ou a qualquer outro exemplo), não mais a lógica da memória artificial. A lógica dos modernos passou a garantir o que antes somente se tornava possível mediante a arte da memória artificial descrita por Yates: “A arte da memória fora reformada; dos seus usos de ‘ostentação’, por parte dos retóricos interessados em impressionar os outros por meio de suas prodigiosas memórias, passara a negócio sério” (YATES, 2007, p. 462). O “negócio sério”, a que a obra se refere, foi exatamente o método científico. Neste ponto, a distinção entre memória artificial e método, iniciada, segundo Yates (2007) e Rossi (2010), pelos escritos de Francis Bacon, derivou em crescentes distanciamentos das afirmações da filosofia, da escolástica que praticou uma modalidade de memória artificial, para procurar recuperar o passado por meio de investigações científicas, destacando-se, posteriormente, o método desenvolvido pelas ciências humanas.

### 3 Teorias sociais para a memória e a tese sociológica

Embora não seja exato estabelecer o momento do ponto de inflexão a partir do qual o tema da memória passou a ser abordado exclusivamente a partir de uma teoria, o paradigma do método científico

constituído no decorrer da idade moderna após René Descartes e Francis Bacon tornou-se cada vez mais constante nas abordagens da temática, sendo gradativamente mais perceptível entre autores, sejam eles filósofos ou cientistas, interessados numa relação mais lógica e objetiva com o passado. Mas não abordaremos a primeira fase desta conjuntura moderna, com impacto, por exemplo, do desenvolvimento das ciências biológicas na historiografia de Giambattista Vico, que tratou, segundo Rossi (2010), de aplicar a lógica de desenvolvimento das ciências modernas na explicação do próprio ritmo da história, traduzindo o ciclo temporal biológico para o ciclo temporal histórico, conforme a síntese: “infância, adolescência, maturidade e velhice se tornam termos que se aplicam não só a indivíduos, mas também a grupos humanos e ao seu devir na história” (ROSSI, 2010, p. 135).

O espelhamento de um padrão das ciências naturais e biológicas para o passado interferiu por um bom tempo em teorias modernas clássicas, a exemplo da afirmação de que existiria essa linearidade dada pela leitura do mundo natural que influenciou uma sequência de narrativas históricas e, mesmo o estabelecimento de uma epistemologia para transformá-la numa ciência voltada ao estudo dos “rastros”, não foi suficiente para eliminar as desconfiças em torno dos entendimentos produzidos nesta fase da busca por conhecimento. O diálogo entre Paolo Rossi e Jacques Le Goff ilustra as condições para um tipo de investigação que, embora superando as interferências do modelo natural de ciência, esbarrou na crença pelo controle dos “aportes” da memória:

A historiografia não coincide com a espontaneidade da memória individual e coletiva: é uma forma de conhecimento que deve “passar pelo crivo da crítica” os aportes da memória. Todavia, entre história e memória ocorre uma relação estreita, porque a história se nutre de memória e esta “se impregna de toda uma série de noções e de sentimentos que são produzidos e veiculados pela historiografia” (“I Ricordi della Storia: entrevista com Jacques Le Goff”, 1989) (ROSSI, 2010, p. 205).

O recorte operado por essa historiografia, segundo Le Goff, seria o de criticar os aportes da memória, isto é, questionar “em que tais” e “quais” quadros materiais ou de mentalidades as memórias se sustentam. Mas a operação descrita é ainda fraturada porque os sentimentos (sobre esse assunto, Aristóteles designou os sentimentos como *pathos*, conforme apresentamos anteriormente) contidos nas memórias que exercemos acabam sendo os veiculados pela história. Até mesmo a influência de uma teoria, presente neste pensamento com as categorias de “memória individual” e “memória coletiva”, no que elas podem ter de espontâneas, não teriam sido suficientes para objetivar o trato desta epistemologia com as fontes, ou com os “restos”, termos com os quais as memórias foram enquadradas.

Ainda assim, a teoria que cunhou os termos “quadros sociais da memória” e as memórias “individual” e “coletiva” segue sendo um contraponto necessário em relação à maneira como historiadores convivem com o que chamam de “restos”, fontes ou provas. As memórias, conforme anunciamos anteriormente a partir da fenomenologia de Paul Ricoeur (2007), recebeu atenção diferenciada com o trabalho intelectual de Maurice Halbwachs, tendo em vista o debate naquela primeira metade do século XX. Seus escritos romperam

com fortes descrições da memória consolidadas à época por Henri Bergson, apesar destas ideias possuírem relevância como exemplares do método intuitivo, conforme posteriormente retomou Gilles Deleuze em seu estudo intitulado de bergsonismo. Convém destacar que essa recuperação não se deu com o propósito de reforçar a literalidade das afirmações de Bergson (2010), mas para demonstrar como o bergsonismo foi uma espécie de “espaço virtual com possibilidades múltiplas” (ŽIŽEK, 2008, p. 40), tal como Slavoj Žižek caracterizou o empirismo transcendental do filósofo francês.

Os espaços virtuais do bergsonismo, tal como cunhado por Deleuze (1999), era parte integrante do método intuitivo, neste caso não “um sentimento nem uma inspiração, uma simpatia confusa, mas um método elaborado, e mesmo um dos mais elaborados métodos da filosofia” (DELEUZE, 1999, p. 7) que, mediante rigor expositivo, lógico, encadeado e com tendência a não se expor em contradições, se apresentou a força do método intuitivo ao produzir obra inteiramente dedicada às interrelações entre o que chamou de “matéria”, o domínio do corpo, e “memória”, o domínio do espírito. Nesta obra, houve espaços para a articulação destas duas visões, a física e a metafísica, uma que correspondia à produção das ciências positivas, a outra correspondendo aos saberes especulativos da filosofia: “[...] só tratamos da questão da matéria na medida em que ela interessa ao problema [...] da relação do espírito com o corpo” (BERGSON, 2010, p. 4). No decorrer da obra, Bergson (2010) propôs integrá-las em duas realidades relacionadas, a realidade do espírito e a realidade da matéria, mediante a questão da memória:

Para aquele que aborda sem idéia preconcebida, no terreno nos fatos, o antigo problema das relações da alma e do corpo, esse problema parece logo restringir-se em torno da questão da memória, e até mais particularmente da memória das palavras: é daí, sem dúvida nenhuma, que haverá de partir a luz capaz de esclarecer os lados mais obscuros do problema (BERGSON, 2010, p. 6).

A memória foi alçada como questão central, a ser examinada a partir do método intuitivo a fim de “revelar” as relações entre “estado psicológico” (espírito) e “estado cerebral” (matéria). Por longas páginas, Henri Bergson (2010) enfrentou os temas da existência das imagens mentais, das percepções e dos discernimentos entre essas imagens, das lembranças e das memórias, todas como ações virtuais produzidas nesta relação entre espírito e matéria. A vida mental seria a resultante destas ações virtuais (mentais). Para Bergson (2010), o problema da memória, conforme argumentou demoradamente, daria provas sobre a existência deste lugar, desta virtualidade, que, para ele, chega a tratar-se de ocorrências independentes da matéria. Apesar desta metafísica, sua exposição influenciou de maneira a nos impedir de negar que os fenômenos da memória podem ser investigados, seja como a sociologia das memórias coletivas (Halbwachs) ou como empirismo transcendental (Deleuze), conforme posteriormente o foram e sem o acréscimo das especulações metafísicas.

Sem esposar uma teoria social da memória, mas um método intuitivo conforme o paradigma da filosofia moderna que ocupou o lugar da memória artificial, Bergson (2010) revisou vasta bibliografia

clínica da época, demonstrando que as afasias provocadas por lesões cerebrais conseguiam ser atenuadas mediante exercícios de esforço mental e, por outro lado, que o desaparecimento de lembranças, de maneira pontual ou progressiva, não guarda relação direta com o estado cerebral. É possível questionar, mais recentemente, sobre a relevância destas observações da atividade cerebral para concluir sobre não correspondências, já que Bergson não dispunha de dados estruturados relativos à atividade cerebral. Com essa dúvida, o que queremos acrescentar é que, neste quesito, o método intuitivo de Bergson apenas empregou a metafísica para dar conta desta relação não explicitada. Para ele, cisões de personalidades, memórias ativas ou pequenos esquecimentos não se relacionariam diretamente com as funções motoras cerebrais, chegando a arrolar como argumento casos de memórias ativas em cérebros disfuncionais bem com o inverso, casos clínicos com funções cerebrais preservadas junto a diagnósticos de afasias severas. Para Bergson (2010), tratar de memória seria tratar de um tema do “espírito”, apesar das interações verificáveis com a “matéria”.

O método intuitivo de Bergson (2010) o fez partir das imagens como virtualidades (não materiais) que selecionamos em processos mentais, chegando-se à ideia da “percepção pura”, quando elaborou um entendimento próprio para o que chamou de memória: “A memória portanto não é, em nenhum grau, uma emanção da matéria; muito pelo contrário, a matéria, tal como captamos numa percepção concreta que ocupa sempre uma certa duração, deriva em grande parte da memória” (BERGSON, 2010, p. 202-3). Para ele, a percepção, concreta ou pura, é sempre virtual, por isso que decorre da memória (espírito) e não da matéria (cérebro). Com essa formulação, temos uma síntese sobre “percepção pura” independente de elementos materiais, o que tem relação com o interesse de Gilles Deleuze pelo bergsonismo. Ao investigar ações virtuais (mentais), Bergson (2010) pode ter antecipado o empirismo transcendental, isto é, o estudo concreto de uma virtualidade, um método aplicado ao estudo de um imaterial (um incorpóreo), possibilitado pela definição de uma teoria da “percepção pura”:

Mas essa teoria da “percepção pura” precisava ser atenuada e completada ao mesmo tempo em dois pontos. Essa percepção pura, com efeito, que seria como um fragmento destacado tal e qual da realidade, pertenceria a um ser que não misturaria à percepção dos outros corpos a de seu próprio corpo, isto é, suas afecções, nem à sua intuição do momento atual a dos outros momentos, isto é, suas lembranças (BERGSON, 2010, p. 272).

A partir da lógica intuitiva, Bergson (2010) chegou à expressão desta “teoria da percepção pura” como uma situação mental pura, um “fragmento da realidade” específico não afetado pelas lembranças da própria pessoa ou pela percepção de outros. A teoria da percepção pura seria o resultado deste método aplicado à memória, capaz de isolar lembranças e percepções alheias. A chegada a esse estado “puro” da percepção significaria perceber uma ação virtual pura (um “pensamento puro”) agindo sobre nosso corpo. A memória seria um tipo de pensamento agindo sobre a matéria (o corpo), mas não o único, além de não “pura”. Essa é a conclusão mais geral do estudo. Por meio de sua

teoria, Bergson (2010) entendeu essa memória como um pensamento localizado no “espírito”, atendendo ao objetivo geral de demonstrar a separação das ações do “espírito” e da “matéria”, bem como de apresentar como tais ações entre “espírito” e “matéria” relacionam-se. Sem produzir uma teoria da memória a partir do método intuitivo, a obra chegou a uma “teoria da percepção pura” do pensamento como ação virtual, sendo a memória um tipo “não puro” do pensamento.

As publicações de Maurice Halbwachs (1925; 2006) inverteram a lógica da memória como tipo de pensamento e ação virtual exclusivo da pessoa. Nos “Quadros sociais da memória”, o diálogo estabelecido com “Espírito e Matéria” (e com outros escritos de Henri Bergson) não considerou o estudo da memória a partir da atividade cerebral, mas aproveitou as conclusões de caráter psicológico do “Sr. Bergson” a respeito do sono, das afasias, da atividade mental individual. A “vida” da mente não foi desprezada, mas afirmada em suas particularidades e ocupou todo o espaço do primeiro capítulo da obra. Todavia, o interesse de Halbwachs (1925) foi o de apresentar, junto com o individual, o aspecto coletivo da memória. Ele dedicou atenção ao que Bergson chamou anteriormente de “memórias dominantes” (HALBWACHS, 1925, p. 88), pontos centrais ou de apoio, a partir dos quais reconstruímos lembranças ou saberes, porque as memórias individuais, a todo o tempo, estão a requerer auxílio:

Na maioria das vezes, se bem me lembro, é porque outros me incentivam a lembrar, a memória vem em meu auxílio, a minha memória se baseia na deles. Nesses casos, pelo menos, a evocação de memórias não é misteriosa. Não há necessidade de procurar onde elas estão, onde estão preservadas, em meu cérebro ou em alguma pequena sala de minha mente onde apenas eu teria acesso, uma vez que são chamadas a mim de fora, e aos grupos aos quais Faço parte, ofereço meios para reconstruí-los em todos os momentos, com a condição de que me dirija a esses grupos e que adote pelo menos temporariamente seus modos de pensar. Mas por que não deveria ser assim em todos os casos? (HALBWACHS, 1925, p. 7, **tradução nossa**).

Dando segmento às questões psíquicas, Halbwachs (1925) inverteu a lógica que pretendia desvendar onde a memória ficaria guardada “dentro” do cérebro humano, para entender como variados elementos “externos” evocam as coisas que lembramos. Por mais que imaginemos estar a “pensar sozinhos”, a exemplo do que ocorre nos sonhos quando em algumas ocasiões podemos reviver trechos de nosso passado em memórias entrecortadas e misturando lembranças da vida com elementos estranhos por ocorrências não controladas, é no estado de vigília que conseguimos organizar o que pensamos e, para tal ordem se consolidar, há o acréscimo ou a atuação de elementos externos ao nosso pensamento. Em ambas as obras, Halbwachs (1925; 2006) argumentou que, na grande maioria das vezes, pensamos em grupo, seja oferecendo meios oriundos de nossa individualidade para o grupo reconstituir memórias gerais, isto é, com o auxílio de elementos de nosso pensamento, como também o contrário, a maneira como pensamos recebe o impacto de elementos que estão fora da pessoa. Neste contexto, considerou:

[...] não há memória que possa ser considerada puramente interior, isto é, que só possa ser preservada na memória individual. Com efeito, a partir do momento em que uma memória reproduz uma percepção coletiva, ela mesma só pode ser coletiva, e seria impossível ao indivíduo voltar a se representar reduzido às suas próprias forças, pelas quais ele não conseguiu representar a si mesmo, mas apenas contando com os pensamentos de seu grupo (HALBWACHS, 1925, p. 224, **tradução nossa**).

Se, inclusive para Bergson (2010), a memória não seria uma percepção “pura”, também não para Halbwachs (1925), mas seria a resultante de nossa vida social, implicando em uma memória capaz de guardar e reproduzir “percepções coletivas”. A conclusão é absoluta no dizer que, ao contrário da primeira intuição que temos voltada para o individual, a memória, pelo contrário, somente pode ser coletiva, tal como é coletiva a vida social. Posteriormente, com a organização póstuma de “Memória coletiva”, expõe-se com série de exemplificações a dinâmica das memórias dos grupos, quando as memórias individuais se adaptam constantemente a um emaranhado de “testemunhos”.

Halbwachs (1925; 2006) chegou à conclusão de que lembramos por meio de lugares, tomamos memórias de outras pessoas por empréstimo, sofremos a influência do “cemitério” da história, recordamos o mesmo assunto de maneiras diferentes, segundo diferentes contextos, ou seja, rememoramos o passado coletivamente. O tema da memória transitou da condição individual para ser designada, sob a influência da sociologia de Comte e Durkheim, como “fato social”, como o resultado da vivência em grupos, superando o método intuitivo de Bergson (2010), isto é, a teoria social de Maurice Halbwachs voltada para a memória se apresentou, enquanto método e mediante seus resultados, como o oposto do bergsonismo.

Tratava-se de outra teoria, diferenciada da “teoria da percepção pura” de Bergson (2010) diante da influência das “representações coletivas” de Émile Durkheim, marcando a entrada das preocupações sociológicas com o tema da memória. A atitude de Halbwachs (1925; 2006) em pensar as “representações” contra o pensamento de Bergson, interessado nas ações do “espírito”, confere o mesmo descrédito da sociologia da época para quaisquer explicações a partir de “falsos fenômenos” ainda comuns às psicologias herdadas do final do século XIX: “[...] o único meio de livrar-se da psicologia epifenomenista consiste em admitir que as representações sejam capazes de persistir na qualidade de representações, como a existência de associações de ideias pela semelhança demonstra diretamente essa persistência” (DURKHEIM, 1994, p. 32).

Assim, distinguiu-se da “psicologia epifenomenista” de Bergson (2010), como também da experiência da história e da “memória histórica” que buscavam fixar o passado e a memória, no sentido de pretendem ser ilustrativos de uma compreensão geral transmitida a todos, seja na escrita, seja por meio de outras narrativas. Enquanto isso, a “memória coletiva” foi apresentada de maneira dinâmica, tal como são dinâmicas as memórias individuais. No entanto, a “memória coletiva”, precisa ser explicada com maior grau de precisão, já que ainda sofria a “concorrência” da história, conforme elaboração do próprio autor:

[...] concluímos que a memória coletiva não se confunde com a história e que a expressão *memória histórica* não é muito feliz, pois associa dois termos que se opõem em mais de um ponto. [...] Em geral, a história só começa no ponto em que termina a tradição, momento em que se apaga ou se decompõe a memória social. Enquanto subsiste uma lembrança, é inútil fixá-la por escrito ou pura e simplesmente fixá-la (HALBWACHS, 2006, p. 100-1, grifo do autor).

A “teoria da memória coletiva” de Halbwachs (1925; 2006) se distinguiria da “história”, da “tradição”, e mesmo do que foi chamado por ele de “memória social”. Nesta passagem, a “memória social” foi apresentada como uma espécie de repetição fixa, definição distinta da posteriormente desenvolvida por Fentrees e Wickhan (1995), já que nestes, a memória social não diz respeito somente às chamadas “tradições”, mas avança para nomear outras elaborações coletivas, a exemplo de memórias nacionais, medievais, de mulheres, memórias de classes, além das diversas tradições orais. Mas Halbwachs (2006) não desenvolveu definições para a “memória social”, vista em conteúdo fixo e contrário da dinamicidade que pretendeu expressar para o termo “memória coletiva”, assim como são intensas as recordações individuais. Precisamente, a intensidade dos “*souvenirs*” nos indica a especificidade da abordagem por ele pretendida, com o pensamento voltado para as “recordações”, que poderíamos traduzir por “recordações coletivas”, algo que não encontramos nas narrativas da história, na memória histórica e nas tradições.

A “memória coletiva”, a ser definida mais precisamente como “recordação coletiva” se prestou a querer explicar as recordações de grupos, desde que entendamos tais “recordações” como a ação de pequenas e dinâmicas memórias mantidas em circulação por poucas pessoas em suas transmissões “vivas” entre si, carregadas de possibilidades de reformulações, não fixas ou cristalizadas por quaisquer história ou tradições. Apesar da publicação não ter sido intitulada por Halbwachs, mas pelo casal Jeanne e Michel Alexander que assinam o prefácio da edição, provavelmente a inspiração deva ter surgido do artigo “a memória coletiva entre os músicos” (assim intitulado pelo autor e acrescido pelos editores aos manuscritos), indicando a pertinência da nomeação póstuma. A análise do artigo dos anexos manteve a lógica encontrada nos manuscritos transcritos na obra, com avanços na identificação de um grupo para análise, os músicos, seguida da exposição dos critérios para a aceitação de outras pessoas (outros músicos) ao grupo, basicamente terem conhecimentos, pensamentos, sensibilidades, linguagens, enfim, gostos e recordações musicais em comum.

Na crítica de Paul Ricoeur (2007), o pensamento de Halbwachs correspondeu a um “olhar exterior” sobre o modo que se produziu entendimentos a respeito do tema da memória. Não apenas pelo “sucesso inesperado” e póstumo da obra, uma “entronização” que argumentou dever-se “[...] a audaciosa decisão de pensamento que consiste em atribuir a memória diretamente a uma entidade coletiva que ele chama de grupo ou sociedade” (RICOEUR, 2007, p. 130). Os limites desta teoria seria a capacidade de uma “memória individual” tomar “posse de si mesma”, sendo a ocorrência mais comum, no entanto, a experiência que experimentamos de pertencermos a grupos.

Se, por um lado, teria sido original e pertinente abordar essa “entidade coletiva”, mas as “lembranças de nós mesmos” não poderiam ser alçadas a mera questão de “denúncia de ilusão”. Paul Ricoeur (2007) argumentou que as definições elaboradas por Halbwachs nos colocaram diante de uma questão constrangedora, isto é, a possibilidade de não sermos “um sujeito autêntico” de atribuição de lembranças. A despeito deste impasse e a despeito da pertinência do tema das “coletividades” pensantes, Halbwachs não teria captado a dimensão exata do que corresponde sermos “atores sociais” em sociedade. Até mesmo a sua “inovação” teórica, nas formas como superou o tema em Henri Bergson e o modo como compreendeu a sociologia de Émile Durkheim deporiam em favor da ação individual.

Mas a questão formulada a respeito desta tensão entre “coletividades” e “individualidades” também recebeu comentários por parte de Halbwachs. Desde os “Quadros sociais da memória”, a situação colocada não desconsiderou nossa capacidade de mudança em relação aos grupos que desejamos ser ou não ser integrantes. A nossa “ação”, como “atores sociais” se situaria nesta prática de optar ou de reivindicar a participação neste ou naquele grupo. Na medida em que transitamos entre os grupos, igualmente transitamos nossas ideias, nossas visões e nisto se inclui a reelaboração de pontos de vista sobre nosso passado e as recordações. Segundo Ricoeur (2007) essa visão leibniziana do “ponto de vista”, a partir do qual mudamos de lugar, de opinião e de memórias, “[...] põe em xeque um uso quase kantiano da ideia de quadro que se impõe de modo unilateral a cada consciência” (RICOEUR, 2007, p. 134).

Tais limites não impediram a projeção do pensamento de Halbwachs e sua influência nas epistemologias da história e da memória social no decorrer do século XX. De acordo com Burke (2011), ele foi primeiro pesquisador sério da “estrutura social da memória”, influenciando a primeira geração de historiadores franceses dos *Annales*, a exemplo de Marc Bloch no emprego da expressão “*mémoire collective*” na análise de costumes de camponeses (BURKE, 2011, p. 70-1). Com a consolidação da memória no âmbito de uma teoria social e de uma história social, viabilizou-se a configuração de entrevistas como fontes historiográficas, assim como uma visão da “história como memória social”. Com o transcorrer do século XX, uma busca por “testemunhos” junto com o desenvolvimento de uma epistemologia para a memória como fonte histórica estabeleceu elementos formativos deste tipo de “fonte”: “considerando-se o fato e que a memória social, como a individual, é seletiva, precisamos identificar os princípios de seleção [...]” (BURKE, 2011, p. 73).

Posteriormente, essa epistemologia da história procurou explicar a maneira como se dariam as “transmissões da memória social”, com investigações sobre “tradições orais”, estudos “fontes orais” e de “relatos”, de imagens pictóricas ou fotográficas, da transmissão de saberes e fazeres e de ofícios, todas essas pesquisas que são tributárias do entendimento originário de uma “estrutura social” para a memória. Ao poucos, novos esquemas foram se somando ao modelo inicial, chegando-se às explicações sobre “enquadramentos” de memórias, quando os historiadores perceberam como há uma inter-relação entre

memória e poder e, desde que se concluiu sobre o quanto somos incapazes de lembrar-se de tudo, as análises vinculadas a essa episteme curiosamente voltaram-se, novamente, para o termo cuja raiz consiste nos “quadros” da memória.

Teríamos, com essa inversão de chave a respeito do tema da memória social, não mais a tentativa de reconstruir “mentalidades”, mas agora o esforço de apontar, descrever ou examinar os “usos da memória social”, as maneiras como se provocam amnésias coletivas, bem como a maneira como novas tradições são “inventadas”. A epistemologia da história voltada ao estudo da memória apontou “arma” para si própria, quantas histórias a própria história haveria reificado em populações inteiras, quantos usos e abusos, mas que não fizeram Peter Burke (2011) perder o otimismo: “Prefiro vê-los [os historiadores] como guardiões dos segredos da memória social, as ‘anomalias’, como as denomina o historiador da ciência Thomas Kuhn, que revelam fraquezas em teorias grandiosas e não tão grandiosas” (BURKE, 2011, p. 88-9).

#### 4 Considerações finais: Heidegger e os limites do pensamento francês

A posição de Ricoeur (2007) em relação a esses que seriam recentes avanços junto aos historiadores é muito mais modesta. Afirmando ser a fenomenologia inspirada em Husserl dotada de um “preconceito idealista” e a sociologia daqueles “primórdios” de Durkheim e Halbwachs dotada de um “preconceito positivista”, afirmou que nem a fenomenologia, nem a sociologia positivista, muito menos a história estariam em condições epistemológicas de abordar o tema da memória e conduziu as razões: a fenomenologia se encerra em si própria ao supor previamente um fenômeno como unânime, negando a coexistências de outras ontologias, tal como posteriormente demonstrado por Heidegger. A sociologia positivista agarrou-se a funções e estruturas, quadros e formas elementares, perdendo de vista a “minhadade”, isto é, a própria existência da memória individual.

Por fim, a história, com suas afecções e *phatos*, não consegue se libertar de algum “tesouro psíquico” que a anima, a reparação, a revanche, o juízo, a verdade, a regulação, que escondem dores, angústias, tormentas, desejos, quando não vinganças ou ressentimentos. No máximo, restaria à história o trabalho com “operações indiretas”, o que Carlo Ginzburg chamou de “método indiciário”. Essa atitude significaria assumir que a história é necessariamente guiada por alguma “imaginação afetiva”, que poderia somente resultar num “re-viver afetivo” não necessariamente extenso a outrem. Aliás, para outrem, tal atitude da história poderia não vista senão como sucessivas e novas ilusões.

Diante da dificuldade destas áreas, Ricoeur (2007) lançou mão de uma proposta epistemológica segundo ele capaz de captar a realidade social da memória, uma tese sociológica que não escorregasse em idealismos, positivismos ou revanchismos, que não se volta ao passado como memória social, mas entende a realidade da memória no presente. Essa tese contemplou a presença de “três sujeitos de atribuição da lembrança”, sendo eles o “eu”, os “coletivos” e os “próximos”. Esses três planos regulados por uma prática social, a da memória, dariam conta de explicar as ligações que tal prática social da memória estabeleceria

entre eles. A tese sociológica com o acréscimo dos “próximos” possibilitaria pensar as seguintes questões:

Em qual trajeto de atribuição da memória se situam os próximos? A ligação com os próximos corta transversal e eletivamente tanto as relações de filiação e de conjugalidade quanto as relações sociais dispersas segundo as formas múltiplas de pertencimento ou as ordens respectivas de grandeza. Em que sentido eles contam para mim, do ponto de vista da memória compartilhada? À contemporaneidade do “envelhecer junto”, eles acrescentam uma nota especial referente a dois “acontecimentos” que limitam uma vida humana, o nascimento e a morte [...], ambos importaram ou vão importar para meus próximos. [...] Entrementes, meus próximos são aqueles que me aprovam por existir e cuja existência aprovo na reciprocidade e na igualdade da estima. A aprovação mútua exprime a partilha da afirmação que cada um faz de seus poderes e de seus não-poderes, o que chamo de atestação em *Si mesmo com um outro*. O que espero do meu próximo, é que aprove o que atesto: que posso falar, agir, narrar, imputar a mim mesmo a responsabilidade de minhas ações (RICOEUR, 2007, p. 141-2, grifos do autor).

Nesta tese sociológica, podemos constatar o acréscimo do “próximo” como mais um sujeito comprometido com uma terceira possibilidade de “prática social da memória”. Se por um lado, pensar a memória como uma “prática” tal qual a proposta sociológica de Ricoeur (2007) garante à investigação a materialidade de uma realidade social, superando as aporias da memória (conclusão da fenomenologia) e as afecções (*pathos*) que acompanham a escrita da história apesar de seus esforços epistêmicos e metodológicos, por outro lado ainda há uma limitação teórica ao que se espera como “prática social da memória” por parte deste chamado de “próximo”. Além disso, se é possível um entendimento do sujeito “eu” como a “minhadade”, com memórias distintas no interior de outras memórias transmitidas e, se é possível, igualmente, admitir a realidade dos “coletivos”, formados como grupos sociais frequentados pela pessoa, começando pela família, escola, rua, comunidade, bairro, cidade, estado, país e assim por diante, a realidade do “próximo” enquanto espécie de terceiro sujeito desta tese sociológica esbarra em divergências na realidade da “prática social da memória” descrita para este “próximo”, eliminando “outros”.

Em primeiro lugar, até o “próximo” como pessoa que transite em coletivos semelhantes ao “eu” desta tese sociológica não necessariamente assumiria apenas as “práticas” grifadas a ele como pertinentes. Este “próximo” presumido apenas no contexto do “envelhecer junto” não corresponde à única realidade das “práticas sociais da memória”. Este terceiro sujeito está concebido em condição de *philia*, quando práticas divergentes não acarretariam em perdas ao pré-requisito agostiniano: “Espero essa conduta da alma fraterna (*animus [...] fraternus*) e não da estrangeira [...]” (AGOSTINHO *apud* RICOEUR, 2007, p. 142). Acontece, infelizmente, que esta condição não resume práticas de “outros” não interessados nesta condição de *philia*. Por fim, há de se esperar dessa realidade outras práticas que não somente as “filiações”, as “conjugualidades”, o “envelhecer junto” e a “aprovação mútua” e não porque assim o queremos, mas porque as batalhas por memórias existem e se configuram em casos não inspirados pela fraternidade agostiniana. Assim, a tese sociológica de

Paul Ricoeur (2007) carece de múltiplos, e não de apenas três sujeitos de atribuição de lembranças e práticas sociais da memória.

Neste ponto, o conhecimento sociológico assume uma posição de negação especulativa comum a uma filosofia que a antecedeu, apesar de suas contribuições para a definição sobre o que consiste o conhecimento científico. Com a filosofia, a influência do pensamento socrático foi retomada e complementada com as lições de Kant e reformulações posteriores, passado por Edmund Husserl até o máximo dos questionamentos epistemológicos conduzidos por Heidegger. Todo esse percurso, ao manter em guarda do poder de questionar o que venha a ser “a realidade” e em que consistem os fenômenos que nos deparamos, por um lado retira uma posição ingênua do sociólogo quanto aos fenômenos sociais, por outro lado pode conduzir a uma abstração teórica sem retorno, na qual tudo pode ganhar sentido.

Na linguagem kantiana, um *noumena*, isto é, “objetos meramente pensados pelo entendimento” (KANT, 2012, p. 151), precisa se diferir do fenômeno, quer dizer, o *númeno* (*noumena*) foi tratado como o contrário de fenômeno. Ao fazer essa distinção, Kant chamou a atenção para o fato de que poderíamos dar atenção mental para coisas pensadas, sem correspondentes reais. Ele chamou a atenção para esta sensibilidade em sentido negativo. Uma consequência deste raciocínio foi objeto de críticas posteriores, por pretender pensar “a coisa em si mesma” (KANT, 2012, p. 252). O “em si mesmo” ou “a coisa em si” de Kant foi pensado como um conceito universal de ligação, mas funcionou apenas como mais uma idealidade.

Mas, antes de receber a crítica de Heidegger, a idealidade da “coisa em si” de Kant influenciou a fenomenologia de Edmund Husserl. Desde o grau zero do conhecimento, passando pelo primeiro grau (intuitivo), o grau segundo (com o reconhecimento da fenomenologia), por fim alcançando o terceiro grau do conhecimento (problematização fenomenológica), Husserl (2014) chegou à conclusão de que o fenômeno consiste num “estar das coisas”, isto é, “O ‘estar dado das coisas’ é exhibir-se (ser representada) de tal e tal modo em tais fenômenos” (HUSSERL, 2014, p. 32). No limite, o conhecimento fenomenológico será sempre uma redução do conhecimento e o fenômeno é um ponto fixo reduzido, um “estar dado das coisas”.

Finalmente, a crítica de Heidegger foi devastadora tanto da “coisa em si” de Kant, como em relação a “coisa” como “fenômeno” em Husserl. Para Heidegger, a coisa é a anterioridade do conceito, a anterioridade da indicação, a anterioridade da essência e a anterioridade da determinação. Não é a coisa em si, de Kant. A coisa existe, mais não é nada daquilo que dissemos sobre ela em nosso cotidiano. Ao examinar a “coisidade da coisa”, Heidegger concluiu que também a “verdade” não existe em si, é uma indicação relacional. Chagamos, assim, ao mais alto nível de abstração (e especulação) possível da realidade.

Assim, qualquer reflexão direta sobre o tema da memória pode ser entendida a partir das mesmas consequências apresentadas por Heidegger (2002) a respeito dos questionamentos em torno da “coisa em si” presente na teoria do conhecimento de Kant em sua Crítica da Razão Pura, isto é: há impactos nos territórios que antecedem o cotidiano, da verdade da ciência e da memória. A memória é aqui vista

como “coisa”, isto é, como “um suporte subsistente de diversas propriedades, que nela subsistem e se modificam” (HEIDEGGER, 2002, p. 41). Tal definição possibilita uma resposta sobre porque podemos constatar, em nossas experiências cotidianas, uma diversidade de memórias divergentes acerca de um mesmo fenômeno, impondo limites ao que foi chamado posteriormente de enquadramento da memória por parte de uma tradição francesa.

Retomando as reflexões em epígrafe desta abordagem, semelhante conclusão esteve presente em parte da teoria museológica e da ciência da informação, em que objetos e documentos precisam ser considerados no propósito de preservar algo, seja um objeto de museu, uma história ou uma cultura. Sem o processo de musealização, o objeto não pode ser visto como documento, já que o documento não é apenas um objeto material, mas é, também, um objeto dotado de valores simbólicos, que está sendo preservado e que está comunicando algo. Portanto, as coisas e os objetos nada revelam. Mas eles podem ser “preservados” como suportes de informações, embora nada tenham a nos dizer “em si”.

Mediante semelhante raciocínio, as memórias individuais e as memórias coletivas não existem “em si”. Elas são o resultado de um jogo de influências, articuladas socialmente, mesmo as memórias mais individuais, aquelas que acreditamos partirem de nossas convicções, mas que, antes, fazem parte de um jogo de validades e validações sociais e coletivas que se referendam mutuamente. Os enquadramentos da memória em Pollak guardam elementos semelhantes (como controles das memórias): “Se o controle da memória se estende aqui à escolha de testemunhas autorizadas, ele é efetuado nas organizações mais formais pelo acesso dos pesquisadores aos arquivos e pelo emprego de ‘historiadores da casa’” (POLLAK, 1989, p. 10). Ou seja, a memória “em si” também se esvai com todos os tipos de “enquadramentos”, promovidos por meios formais ou banais. A memória “em si” é, antes, uma memória enquadrada, o que podemos constatar, em nossas experiências cotidianas, quando uma diversidade de memórias divergentes acerca de um mesmo fenômeno entra em choque, impondo limites ao que foi chamado de “memória coletiva” ou de “enquadramento da memória” por parte de uma tradição francesa. Se pensarmos segundo “A coisa” de Heidegger, concluiremos que podemos manter as coisas exatamente como elas são, verdade como verdade, memória como memória, mas precisamos estar atentos para inversões de correspondências, ocasiões em que a mentira veste as roupas da verdade.

## Referências

- BERGSON, H. **Matéria e memória**: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- BURKE, Peter. História como memória social. In: **Variedades de história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 67-89.
- DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo**. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- DURKHEIM, E. Representações individuais e representações sociais. In: **Sociologia e Filosofia**. São Paulo: Ícone, 1994, p. 9-54.

- FENTREES, James; WICKHAM, Chris. Sobre o que temos dentro da cabeça. In: *Memória social: novas perspectivas sobre o passado*. Lisboa: teorema, 1994.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: história da violência nas prisões**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FREUD, S. **A interpretação dos sonhos** [1900]. Vol 4. Rio de Janeiro: imago, 1995.
- FREUD, S. Carta 52 [1896]. In: **Publicações pré-psicanalistas e esboços inéditos (1886-1889)**. Vol I. Rio de Janeiro: imago, 1995.
- GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.
- HALBWACHS, Maurice. **Les cadres sociaux de la mémoire**. Paris: Librairie Félix Alcan [Edição eletrônica realizada por Jean-Marie Tremblay a partir da primeira edição de 1925] Disponível em: <[http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs\\_maurice/cadres\\_soc\\_memoire/cadres\\_soc\\_memoire.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/cadres_soc_memoire/cadres_soc_memoire.html)>, acesso em 24/01/2021.
- HAN, Byung-Chul. **Hiperculturalidade: cultura e globalização**. Petrópolis: Vozes, 2019.
- \_\_\_\_\_. **A sociedade da transparência**. Petrópolis: Vozes, 2017.
- \_\_\_\_\_. **No enxame: perspectivas do digital**. Petrópolis: Vozes, 2018a.
- \_\_\_\_\_. **Psicopolítica: o neoliberalismo as novas técnicas de poder**. Belo Horizonte: Âyiné, 2018b.
- HEIDEGGER, Martin. **O que é uma coisa?** Lisboa: edições 70, 2002.
- HUSSERL, Edmundo. **A ideia da fenomenologia**. Lisboa: Edições70, 2014.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Petrópolis: vozes, 2012.
- LOUREIRO, José Mauro Matheus; LOUREIRO, Maria Lucia de Niemeyer Matheus. **Documento e musealização: entretecendo conceitos**. MÍDIAS [online], 1, 2013.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.
- RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Unicamp, 2007.
- ROSSI, Paolo. **O Passado, a memória, o esquecimento: seis ensaios da história das ideias**. Trad. Nilson Moulin. São Paulo: Unesp, 2010.
- YATES, Frances. **A arte da memória**. Campinas: Unicamp, 2007.
- ŽIŽEK, Slavoj. **Órgãos sem corpos: Deleuze e consequências**. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2008.

Artigo enviado em: 03/10/2021. Aprovado em: 25/11/2021.