

**MEMÓRIA, CULTURA E IDEOLOGIA: NOTAS PARA UMA INVESTIGAÇÃO**Diogo Cesar Nunes<sup>1</sup>**RESUMO**

O presente texto foi escrito como parte do processo de realização de uma pesquisa sobre a memória social dos movimentos de cultura popular no município de Belford Roxo, e registra um estágio de passagem na investigação, baseado no objetivo de sedimentar seu referencial teórico: pôr em teste a possibilidade de articulação entre as noções de memória social e ideologia.

**Palavras-chave:** Memória Social; Aparelhos Ideológicos de Estado; Identidade.

**ABSTRACT**

This paper was written as part of the process of research on the social memory of popular culture movements in Belford Roxo, and it registers a passing stage in the research, based on the objective of organizing its theoretical framework: appraise the links between the concepts of social memory and ideology.

**Keywords:** Social memory; Ideological State Apparatuses; Subjectivity.

**1.**

O presente texto foi escrito como parte do processo de realização de uma pesquisa sobre a memória social dos movimentos de cultura popular no município de Belford Roxo, desenvolvida no âmbito do Programa de Iniciação Científica do UNIABEU

---

<sup>1</sup> Historiador; mestre e doutorando em Psicologia Social (PPGPS-UERJ). Professor da UNIABEU - Centro Universitário. Pesquisador do Grupo de Pesquisa Subjetividade, Narrativas, Imagens (UERJ/CNPq). Pesquisador bolsista do Programa de Bolsas Institucionais PROBIN-UNIABEU.

Centro Universitário<sup>2</sup>. Após promover um mapeamento de sujeitos, movimentos, instituições e espaços, bem como de realizar entrevistas semidirigidas, constatou-se a necessidade de alguma revisão teórica da pesquisa a partir de demandas do(s) próprio(s) objeto(s), na medida em que o andamento da investigação foi revelando sua(s) complexidade(s). Neste sentido, este artigo registra um estágio de passagem da investigação, baseado no objetivo de sedimentar seu referencial teórico.

Para tanto, tomamos aqui como mote uma fala do mestre Diorne, da Associação Cultural Capoeira Palmares, ao dizer que “o toque do berimbau traz o som da nossa história”. Na tentativa não somente de identificar e problematizar “seu” discurso a partir da frase destacada, mas, antes, de organizar teoricamente a investigação, põe-se em teste a possibilidade de articulação entre duas matrizes de pensamento, por assim dizer, quais sejam: aquela que opera com a noção de “memória social” e a análise de discurso – ou, antes, e mais precisamente, a análise materialista da ideologia, na senda aberta pelas pesquisas capitaneadas por Louis Althusser na *École Normale Supérieure*. Embora não se trate de uma articulação inédita, cumpre ser avaliada de modo algo sistemático, devido às aberturas promovidas e permitidas a partir de tais referenciais.

Não obstante, o objetivo é pensar como o espaço de produção cultural se realiza como Aparelho Ideológico, “alvo” de lutas, portanto, e sede de contradições – sobretudo a de ser, ao mesmo tempo, um espaço de “reprodução” e de “transformação” das relações de produção. Para tanto, há de se problematizar a(s) relação(ões) entre memória social e produção de subjetividades, no bojo d’“a cultura”, termo pelo qual pensaremos esse espaço – de práticas e discurso – no complexo de Aparelhos Ideológicos.

## 2.

Começemos com alguns apontamentos a respeito da frase destacada: “o toque do berimbau traz o som da nossa história”. O berimbau – seu som, seu toque, e tudo o que representa e pode representar/significar em dado espaço de práticas e

---

<sup>2</sup> Pesquisas contempladas pelo PIC UNIABEU: “Memória Social dos Movimentos de Cultura Popular em Belford Roxo” (2014-15) e “Memória, Cultura e Subjetividade: um estudo sobre a memória social da cultura popular em Belford Roxo” (2015-16).

identificações – se encena como elemento distintivo a organizar o discurso. O toque da “capoeira de Angola”, assunto em questão quando do aparecimento da frase, remete ao passado da escravidão. Trata-se de um “toque” melancólico, cadenciado, lento. Seu canto é a (ou precedido pela) “ladainha”, o lamento, que, no mais das vezes, narra a vida do escravo. Assim, para além de figura (metafórica) de linguagem, o “traz[er] a nossa história” pode ser lido como atualização/apropriação de determinada tradição, no contexto da “ancoragem da memória”<sup>3</sup> promovida/instituída pelo “toque”. É precisamente à memória social que se refere a frase: o “toque do berimbau” se apresenta como significante ao redor do qual se organizam processos de identificação – “a ‘nossa’ história”. O “nossa” é determinante nessa reflexão, alocando o sujeito da fala no interior de uma coletividade. Não se trata de “a” história, mas uma história particular, que estrutura seu “lugar” na produção do discurso, e, conseqüentemente, na produção de subjetividade.

Na fala, ora o “nós” é o grupo de capoeira, ora é a cidade – aparente ambigüidade a partir da qual podemos avaliar o processo de legitimação do particular frente à alteridade. Trata-se, em Belford Roxo, de um município habitado majoritariamente por descendentes de escravos e índios, de modo que “a nossa história” diz respeito não exclusivamente ao grupo. O “nós” que ora se estende ao outro (ou seja, ora exclui ora inclui os indivíduos não pertencentes ao grupo) fornece um caráter de validade ao discurso, outrossim ao passo em que abarca uma verdade não desvelada do outro. Em outros termos, o “nós” tanto define o espaço particular do grupo quanto o legitima frente ao outro (a cidade) “no” outro: neste caso, a cidade “é conosco” – “nossa história” é a “história” da cidade.

Resumidamente, destacamos, assim, três elementos: 1) o “toque do berimbau” como significante organizador do discurso e das identificações; 2) a “história” que é “trazida” – instituição/invenção/atualização de determinada memória social; 3) o “nós”, como ponto de interseção entre o sujeito individual e dada coletividade, bem como entre esta coletividade – microscópica, por assim dizer, do grupo – e a instância coletiva da cidade. Nos apontamentos que se seguem, tentaremos desdobrar a reflexão sobre tais elementos na estruturação da articulação entre as noções de memória social e Aparelho Ideológico.

---

<sup>3</sup> Tomamos o termo “ancoragem da memória” da historiadora cultural Sandra J. Pesavento (2008).

### 3.

Trata-se, com a noção de memória social, de pensar como determinados eventos do passado (factuais ou imaginários) são apropriados e significados por indivíduos de dada coletividade “no presente”. A suspensão da necessidade de referência empírica/factual do evento se justifica na medida em que os elementos constituintes da memória não se sustentam – necessariamente – no fato acontecido, mas no fato “narrado” como tendo acontecido. A distinção entre factual e imaginário, embora frágil em diversos aspectos, há de servir justamente para sua indistinção no que se refere à memória: na sua elaboração, interessam as relações de pertencimento, ou seja, em como algo rememorado (elaborado no presente) produz experiência (significação e identificação) pelo sujeito vivente, no contexto de uma dada coletividade – ainda que, nessa elaboração, o evento seja evocado/lembrado/narrado como que sob o estatuto de uma verdade empírica/factual. Por exemplo, houve, de fato, um Tiradentes, que foi preso, torturado e enforcado pelo poder imperial; mas a imagem cristianizada deste personagem histórico (manta branca, cabelos e barba longos, traído por um companheiro – Silvério dos Reis ou Judas Iscariotes?), que sustentou sua condição de mártir, é imaginária – nesta precária demarcação que mantemos, correspondente, todavia, ao modo como Althusser empregou o termo “imaginário”. Assim, quando mestre Dionne nos diz que o “toque do berimbau” “traz a nossa história”, podemos avaliá-lo como elemento/dispositivo que desencadeia relações de pertencimento que dizem respeito à memória social, independentemente se aquilo que é “trazido” tem referente empírico ou não – ainda que, neste caso, saibamos que sim. Resumidamente, “traz a história” significa: torna presente, pela memória, elementos do passado que nos dizem quem “somos nós” no presente.

Assim, podemos avançar pontuando: “a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade” (POLLAK, 1992, p. 5). Como não há identidade “em si mesma”, ou seja, se identidade é sempre, e necessariamente, “sentimento de identidade”, a memória é constituinte “da” identidade, e numa relação nunca definitiva – sempre móvel e vacilante, portanto – com a alteridade.

A construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da

negociação direta com outros. Vale dizer que memória e identidade podem perfeitamente ser negociadas, e não são fenômenos que devam ser compreendidos como essências de uma pessoa ou de um grupo. (*Ibid.*).

Como não nos cabe aqui discutir em pormenores os aspectos constituintes da relação memória-identidade-alteridade, assumimos alguns pressupostos: 1) é através da memória que dado indivíduo identifica a si mesmo como sujeito, ou seja, como tendo uma história de vida, que garante sua subjetividade – cumpre notar, a respeito da memória individual, que quando um indivíduo “perde a memória” (por ocasião de traumas físicos ou psicológicos etc.), perde “sua identidade”; 2) a memória social é aquela que faz atravessarem as narrativas das histórias de vida e da história social (*Cf.* BOSI, 2003), ligando a “sensação [*sic*] de identidade” a uma coletividade e/ou grupo social; 3) a memória (social ou individual) é sempre memória “do” presente, ou seja, elaborada no presente a partir de demandas e desafios igualmente contemporâneos; 4) a memória (social ou individual) se constitui não somente pelo que é “lembrado” mas, sobretudo, pelo que é “esquecido”, pondo em cena aqueles elementos narrativos com os quais os desafios contemporâneos são enfrentados, dentre os quais também o silêncio (*Cf.* POLLAK, 1989); 5) a memória (social ou individual), na medida em que opera de modo narrativo, temporaliza a experiência<sup>4</sup>, referindo-se tanto ao que é rememorado quanto ao que é projetado como expectativa – sendo possível falar de memórias do passado e do futuro; 6) por fim, a memória é alvo e objeto de lutas diversas, já que institui e sustenta as identidades individuais e sociais. Falamos, assim, de lutas “pela” memória, cujo objetivo é o de legitimar determinados valores, práticas, discursos, em detrimento de outros, sustentando-os na experiência e, assim, produzindo subjetividades.

Para Pollak (1989), a luta (ou a “disputa”) pela memória se concentra entre o que chamou de “memória oficial” (ou “enquadrada”) e “memória clandestina” (ou “subterrânea”). A primeira, forjada oficialmente, tem o objetivo de criar uma “memória nacional”, sedimentando coercitivamente as relações/sensações de pertencimento, através da elaboração de referenciais comuns aos indivíduos de determinada nação (por exemplo, o já mencionado Tiradentes cristianizado). A

---

<sup>4</sup> Acenamos aqui com a hipótese sustentada por Paul Ricoeur (2010) de que a relação entre tempo e narrativa não é contingencial, mas necessária, constituindo-se, ambas, reciprocamente.

segunda, “clandestina” ou “subterrânea”, surgiria espontaneamente (ou, no mais das vezes, “contra” a memória enquadrada) por grupos minoritários: marginalizados, excluídos, dominados etc., cuja análise permite desvelar o caráter uniformizador e violento da memória oficial. Neste sentido, a memória evocada pelo toque do berimbau não é outra senão a clandestina, que luta para se afirmar frente a (ou à contraluz de) certa memória oficial.

Contudo, escapa a Pollak uma análise específica de como tais disputas “pela” memória se encontram no interior das relações de classe, ou, mais precisamente, em como tais disputas/lutas concentram, refletem e/ou potencialmente transformam “a” luta de classes. Neste sentido, nosso intento é questionar não a elaboração interna, por assim dizer, da memória, mas como ela se processa no âmbito das relações de produção, pensando o “lugar” da ideologia na produção de tais memórias, e, conseqüentemente, de identidades/subjetividades.

#### 4.

Pensaremos aqui as noções de ideologia e de relações de produção a partir da teoria dos Aparelhos Ideológicos de Estado, desenvolvida por Althusser. Tais noções aparecem como ferramentas teóricas no questionamento de como a classe dominante é capaz de reproduzir não os meios de produção, mas as relações de produção, igualmente indispensáveis para a existência da formação social. Para Althusser, o Estado – dominado no mundo moderno pela burguesia – dispõe de dois aparelhos com os quais reproduz as condições básicas necessárias para a manutenção do seu poder, ou seja, das forças produtivas e das relações de produção existentes: o Aparelho Repressivo de Estado (ARE) e os Aparelhos Ideológicos de Estado (AIEs).

Enquanto o ARE age majoritariamente através da violência física e está ligado ao Estado de forma direta, os AIEs são relativamente autônomos em relação ao Estado, agindo majoritariamente através da ideologia<sup>5</sup>. É essa relativa autonomia em relação ao Estado que faz com que os AIEs, nas suas diversas “regiões”, como chamou

---

<sup>5</sup> Cumpre notar o relevo à noção “majoritariamente” na sentença, já que o Aparelho Repressivo age também através da ideologia, e os Aparelhos Ideológicos dispõem igualmente de dispositivos de violência física.

Michel Pêcheux (1996) – a escola, a mídia, a igreja, as associações, a cultura – sejam lugares de lutas intensas. Para prosseguir, detalhemos a questão.

Para Althusser, a função dos Aparelhos Ideológicos é reproduzir o modelo social existente, garantindo que as relações de produção se perpetuem. A função ideológica da escola, por exemplo, como AIE – ou como “região” especializada, no dizer de Pêcheux – é assegurar “a reprodução da qualificação da força de trabalho” (ALTHUSSER, 1974, pp. 22-23), ou seja, (re)produzir sujeitos para a sociedade de classes. Não somente a escola, mas também as demais “regiões” têm objetivo de promover “formas de sujeição ideológica”. Neste sentido, a ideologia se realiza nos Aparelhos Ideológicos com “a função (que a define) de ‘construir’ indivíduos concretos como sujeitos” (*Ibid.*, p. 94).

Entretanto, a (re)produção de sujeitos pelos Aparelhos Ideológicos não se dá sem conflitos, uma vez que tais “regiões” sejam também os espaços possíveis de elaboração de subjetividades pautadas na negação, e/ou no confronto, à dominação burguesa. Escreveu Althusser que:

A classe (ou aliança de classes) no poder não domina tão facilmente os AIEs como o Aparelho (Repressivo) de Estado, isso não só porque as antigas classes dominantes podem durante muito tempo conservar neles posições muito fortes, mas também porque a resistência das classes exploradas pode encontrar meios e ocasiões de se exprimir neles, quer utilizando as contradições existentes (nos AIEs), quer conquistando pela luta (nos AIEs) posições de combate. (*Ibid.*, pp. 49-50).

Ainda que a “ideologia dominante” (da classe dominante) impere – ideologicamente – nas “regiões”, ou seja, nos Aparelhos, o faz através das suas próprias contradições. Tendo a “função” de (re)produzir sujeitos que sustentem/reproduzam as relações de produção, os Aparelhos Ideológicos são tanto o “alvo” quanto “o lugar” da luta de classes. Isso significa que suas práticas são todas elas sedimentadas pela ideologia, mas de modo conflituoso e contraditório, como anotou Althusser, seja porque conservem restos, por assim dizer, das antigas classes dominantes, seja porque as classes exploradas conseguem impor suas formas de resistência à reprodução da ideologia dominante. No caso da capoeira, subscrita no que seria a “cultura popular”, lidamos, à primeira vista, com o segundo caso.

De todo modo, enquanto Aparelho Ideológico, a cultura (também a chamada “cultura popular”) acaba por reproduzir, ao seu modo, as relações de produção existentes. Se, por um lado, ocupada, por assim dizer, pelas classes exploradas, é capaz de forjar formas de resistência à dominação, por outro lado, e proporcionalmente, a elaboração dessas subjetividades (dessas práticas e discursos que produzem sujeitos) se dá reproduzindo o todo existente, ou seja, as contradições da luta de classes. Este dado é especialmente interessante na medida em que, com Althusser, podemos ultrapassar certa leitura, algo superficial, que veria na “cultura popular” a expressão derradeira da resistência à dominação burguesa, para pensar como, nela mesma, este conflito é instaurado, abrigando e negando a “ideologia dominante”, ou seja, a reproduzindo e transformando.

A noção de “reprodução/transformação” foi elaborada por Pêcheux, avançando sobre a teoria de Althusser, para evidenciar “o caráter intrinsecamente contraditório de qualquer modo de produção que se baseie na divisão de classes, isto é, cujo ‘princípio’ seja a luta de classes” (PÊCHEUX, 1996, p. 143). “Reprodução/transformação” porque não é possível separar objetivamente, de um lado, o que contribui para a reprodução das relações de produção, e, de outro, o que atua na sua transformação. Vejamos mais uma vez o exemplo do significante “nossa história”: sua função, por assim dizer, é demarcar um território identitário, ainda que não clara a fronteira da (ou em relação à) alteridade. Ora, o objetivo da ideologia (no singular, portanto qualquer ideologia) é produzir sujeitos – no limite, produzir memória, ou seja, pertencimento. Neste aspecto, a teoria de Althusser se permite encontrar com outra tradição, por assim dizer, crítica e materialista, que remonta a Adorno, Jameson e, mesmo, Eagleton, que associa ideologia à identidade<sup>6</sup>. O fato de tal demarcação ser imprecisa – já que ora o “nós” se estende à alteridade – não abala seu caráter ideológico, no instante em que pode significar um esforço de identificação sobre a diferença.

Em suma, se a ideologia dominante é a ideologia da classe dominante, seu “local” de realização são os AIEs, de modo que, neles, se concentrem todas as contradições do modo de produção, e, outrossim, sejam neles, por sua vez, onde se

---

<sup>6</sup> “[...] o oposto da ideologia não seria a verdade ou a teoria, mas a diferença ou a heterogeneidade”. (EAGLETON, 1997, p. 116).



ensaiam e elaboram resistências (e re-existências) à ideologia dominante. À análise crítica das produções de subjetividade (e, portanto, da ideologia) não cabe a denúncia (de certo modo ingênua e/ou mesmo ideológica) do ideológico como “falsa consciência” – e, também neste ponto, Althusser e Adorno se encontram –, mas a tentativa de perceber as lutas e contradições, no mais das vezes recalcadas e/ou obscurecidas ideologicamente, intrínsecas aos discursos e práticas que delineiam identificações.

## 5.

Outra noção, importante para nossos propósitos, desenvolvida por Pêcheux é a de “complexo de Aparelhos Ideológicos”. A partir dela, cumpre notar que as “regiões” especializadas dos AIEs estão travando sempre relações diretas entre si. Ou seja, que não há “a” cultura popular, mas, no interior dos AIEs, grupos, associações, coletivos etc., que se inscrevem em tal categoria, e que estabelecem relações constantes entre si e com outros Aparelhos – igrejas, sindicatos, escolas etc. Considerando que cada qual atua reproduzindo “e” transformando, o fazem de modos desiguais entre si. Isso significa que a análise do grupo de capoeira, por exemplo, deve atender aos modos pelos quais seus discursos e práticas são elaborados em relação às demais regiões e aparelhos com as quais se relaciona: as demais iniciativas culturais regionais (não obstante complexas, desde os “coletivos” de poesia até os grupos de Afoxé, Jongo e Folia de Reis), igrejas, associações de moradores e os Aparelhos (Repressivos) de Estado, desde a polícia até as Secretarias municipais, por exemplo.

Dito isto, podemos avançar na nossa reflexão, ensaiando algumas hipóteses: 1) na medida em que a ideologia “produz” sujeitos, seria pertinente supor que ela produz, antes de tudo, memória; 2) toda memória, na medida em que vincula temporalidade, subjetividade e pertencimento, seria expressão da ideologia, entremeada de conflitos e contradições dados pela luta de classes; 3) no interior de cada “região” haveria tanto a luta entre a “memória oficial” e “a(s) memória(s) clandestina(s)”, como lutas pelas produções das suas próprias memórias oficiais; 4) tais produções de memória estariam implicadas, certamente, nas apropriações do passado em relação aos desafios presentes, mas, sobretudo, nos desafios provocados pelas

relações de determinada coletividade com as demais com as quais trava relacionamentos diretos (as “regiões” que compõem os “complexos”).

Assim, a memória social da classe dominada não seria constituída unicamente pela “sensação” de identidade como explorado, tampouco forjada “falsamente” pela identificação ao dominador, mas diria respeito aos modos pelos quais tais indivíduos, no interior dos AIEs, vivenciam tais conflitos, buscando significar a si mesmos – e a realidade “exterior”, numa relação incessantemente recíproca e dialética. Neste sentido, que “o toque do berimbau” re-presente o passado, ancorando a memória coletiva do grupo, significa uma tomada de posição em relação não somente ao passado, mas, sobretudo, às demais “regiões”. Não sem motivo, portanto, a narrativa do nosso entrevistado promove atravessamentos de assuntos que, à primeira vista, seriam de naturezas distintas: o toque d’Angola, as dificuldades de relacionamento com os dispositivos oficiais do Estado, os “preconceitos” que lhe são dirigidos pelos próprios moradores do bairro em que atua. Mais de uma vez fez questão de sugerir que certo descaso por parte das instâncias oficiais se deve(ria) ao fato de que tanto o legislativo quanto o executivo local sejam ocupados por “evangélicos”.

Em Belford Roxo – e certamente podemos afirmar que em toda a Baixada Fluminense – os Aparelhos de Estado são ocupados majoritariamente por indivíduos que “se produziram sujeitos concretos” sob influência massiva do AIE igreja (atualmente, sobretudo as igrejas cristãs pentecostais e neopentecostais). Considerando, a partir dos dispostos teóricos articulados, que certa “memória oficial” de um grupo seja elaborada em relação às demais “regiões”, a questão apontada pelo entrevistado é deveras relevante. Encaminhando a elaboração de uma hipótese de trabalho, é pertinente sugerir que a função do Aparelho Ideológico igreja, nas regiões de classes dominadas, passe pela elaboração (ideológica) de uma memória – ou seja, de relações de pertencimento – outra daquela que se forjaria à luz de certa tradição que se liga ao passado cativo. Neste sentido, cumpre notar, à guisa de exemplo, a rejeição, por parte desse Aparelho, a toda e qualquer prática que se associe, de algum modo, a esse passado (ou a essa memória), a começar pelas religiões “de matriz africana”. Isso significa não que o Estado tenha sido ocupado pelas classes exploradas, mas, muitíssimo pelo contrário, por indivíduos (no mais das vezes descendentes de

escravos) assimilados à ideologia burguesa – comprometidos, portanto, com o ocultamento daquele passado. Ou seja, reproduzindo as relações de produção.

Na luta entre os Aparelhos “regionais”, a escravidão encena um “lugar”, por assim dizer, de destacada relevância: objeto de recalque e de destaque<sup>7</sup>. O silenciamento desta história (a rigor, o ocultamento/apagamento desta memória) se apresentaria como mecanismo de recalque da escravidão. Em contrapartida, é ela, a escravidão, a história que é “trazida” pelo “toque do berimbau” (ou seja, a memória construída ao redor desse significante). A relação rememoração/recalcamento da escravidão seria um dos pontos centrais da luta entre transformação/reprodução das relações de produção em determinado “complexo”, ou, ao menos, seria esse um dos enunciados articulados pelo discurso – e/ou pela memória “oficial” – trazido/a à tona pelo “toque do berimbau”. A afirmação dessa identidade passa pela afirmação, na memória, de um passado que interessa ser contado “contra” sua dissimulação, mecanismo que talvez permita revelar a escravidão como sobrevivente também enquanto base da própria estruturação das relações de produção.

### Referências bibliográficas

ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado*. Lisboa: Editorial Presença / Martins Fontes, 1974.

BOSI, Ecléa. *Tempo Vivo da Memória*. São Paulo: Ateliê editorial, 2003.

EAGLETON, Terry. *Ideologia: uma introdução*. São Paulo: Boitempo, 1997.

MATTOS, Hebe Maria. Os Combates da Memória: escravidão e liberdade nos arquivos orais de descendentes de escravos brasileiros. *Revista Tempo*. UFF, vol. 3, nº 6, pp. 119-137, dezembro de 1998. Disponível em: [http://www.historia.uff.br/tempo/artigos\\_dossie/artg6-8.pdf](http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg6-8.pdf)

PÊCHEUX, Michel. O mecanismo do (des)conhecimento ideológico. In: ŽIŽEK, Slavoj (org.). *Um Mapa da Ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

PESAVENTO, Sandra J. História, Memória e Centralidade Urbana. *Mosaico*. PUC Goiás, v.1, n.1, pp. 3-12, jan./jun. 2008. Disponível em: <http://revistas.ucg.br/index.php/mosaico/article/view/225>

<sup>7</sup> Cabe anotar, à guisa de referência, que trata-se de uma questão cuja complexidade certamente extrapola aos propósitos deste texto. Sobre isso, ver MATTOS, 1998.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, pp. 200-212.

\_\_\_\_\_. Memória, Silêncio, Esquecimento. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, pp. 3-15.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. 3 vols.

Recebido em 09 de junho de 2015.

Aceito em 26 de junho de 2015