

Reflexões sobre a memória e o esquecimento da influência africana durante a *Belle Époque* brasileira

Reflections on memory and the forgetfulness of African influence during the Brazilian Belle Époque

Cláudia Freire Vaz¹

RESUMO: Esse artigo tem como objetivo refletir sobre como a memória social era articulada por grupos negros e brancos durante a *Belle Époque* Brasileira. Este período, que começa no final do século XIX e termina na década de trinta, teve como característica a exaltação e a adoção da cultura europeia, em especial a francesa, no país. Entretanto, como “europeizar” um país que possuía um enorme contingente de pessoas negras e mulatas e com forte influência da cultura africana? Busca-se, neste trabalho, pensar como a capoeira, a música e as confrarias elaboravam as memórias sociais – com destaque para as memórias comuns, práticas, pessoais e históricas orais – da comunidade negra e, como a elite brasileira, através de medidas jurídicas e de mudanças arquitetônicas, se utilizava das memórias históricas documentais e públicas para gerar um esquecimento de uma parcela da população que não se encaixava no novo projeto de identidade nacional.

Palavras-chave: belle époque; memória social; esquecimento; negros; brancos.

ABSTRACT: This article aims to reflect on how social memory was articulated by groups of colored people and groups of white people during the Brazilian Belle Époque. This period, which begins in the late nineteenth century and ends in the thirties, was characterized by exaltation and the adoption of the European culture, particularly the French. However, how to "Europeanise" a country that had a huge contingent of colored and mulatto people strongly influenced by the African culture? One aims, in this work, to reflect on how the capoeira, music and confraternities elaborated social memories - especially the common, practical, personal and historical oral ones of the colored community and how the Brazilian elite, through legal measures and architectural changes, made use of documentary and public historical memories to generate forgetfulness of part of the population that did not fit the new national identity project.

Keywords: belle époque; social memory; forgetfulness; colored people; white people.

Introdução

As relações entre o continente africano e o Brasil foram muito intensas por aproximadamente três séculos. Após o fim do tráfico negreiro e a abolição da escravidão, a dinâmica desta relação mudou significativamente. Além do fim do comércio de escravos, outros motivos influenciaram o enfraquecimento do contato no Atlântico Sul: Intelectuais brasileiros utilizavam perspectivas eurocêntricas ao estudarem a construção da identidade brasileira; os principais parceiros comerciais do Brasil se concentravam no Atlântico Norte (Europa e Estados Unidos); o início do neocolonialismo no final do século XIX. Oliva (2009) diz que:

Uma das representações que conquistou maior amplitude foi a da África criada de forma intestinal no Brasil, resultado dos séculos de vigência da escravidão – com os condicionamentos da memória e das representações que retratavam os africanos e seus descendentes no cativeiro – , ou ainda, das manifestações e reinvenções culturais ocorridas nas últimas doze décadas, já no

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: clau_f_vaz@yahoo.com.br.

período do pós-abolição. A imagem dessa África era distante a do continente que nos vislumbrava do outro lado do Atlântico. Nesse período nos afastamos física e imaginariamente dos universos africanos, apesar dos esforços de alguns afro-descendentes e pesquisadores de olhar a África com alguma proximidade (pp. 3 - 4).

O autor diz ainda que a imagem do africano no imaginário do brasileiro, nos últimos anos do século XIX, combinava as escassas informações oriundas da África com a condição escrava. Estes dois elementos fundidos são entendidos como as razões pela qual se criou a figura híbrida africano/escravo.

Mas existiam atos de resistência contra essa construção do esquecimento sobre a África e os africanos. Um exemplo disso era a Pequena África, região que começava na zona do cais do porto e se estendia até a Cidade Nova e que tinha a Praça Onze como local privilegiado para a manutenção de características originárias da África. A casa de Tia Ciata era ponto de encontro, sendo chamado por Moura (1995) como capital da Pequena África. Neste local era possível reafirmar o legado cultural dessa população e reforçar os valores de grupo através das festas e sambas.

A escolha por estudar a memória social da África e dos africanos no período da *Belle Époque* brasileira se deve a algumas características desta época: era um período de transição entre o imperialismo e a República e a mão – de – obra era escrava e passou a ser livre. Também era o período em que os costumes europeus eram sinônimos de modernidade enquanto os hábitos da população pobre eram reprimidos. Galha (2008) diz:

As camadas mais pobres da população tiveram suas tradicionais festas, fantasias, brincadeiras, determinados tipos de comércio e costumes reprimidos, revoltaram-se contra a vacina obrigatória, criaram artifícios de resistência e contestação aos novos tempos e costumes, buscaram novos espaços, e insistiram em circular mesmo onde tinham seu acesso vetado ou dificultado, como a principal avenida do centro da cidade (p. 55).

A importância do momento presente na memória é pontuada por Sá (2005) no primeiro princípio unificador da memória social: “memória humana não é uma reprodução das experiências passadas, e sim uma construção, que se faz a partir daquelas, por certo, mas em função da realidade presente e com o apoio de recursos proporcionados pela sociedade e pela cultura” (p. 291). Ao se pensar o Brasil privilegiando-se a perspectiva européia, a memória social da África e dos africanos era negligenciada.

O ato de lembrar, de acordo com Maurice Halbwachs é uma construção, que sofre influência da pertença social de um grupo e também das pessoas que compõe o nosso dia a dia, uma vez que, através destes, os indivíduos conseguem adquirir, localizar e evocar memórias. Cabe pontuar o segundo princípio unificador do campo da memória social Sá (2005) que defende a idéia que: “são as pessoas que se lembram, embora a forma e boa parte do conteúdo das suas memórias seja socialmente determinadas pelos grupos, pelas instituições, pelos marcos mais amplos da sociedade” (p. 291).

A evocação dessas memórias está relacionada aos interesses prevalentes do grupo. O processo cultural de "convencionalização" permite que se observe que lembrar é mais do que uma atividade de construção, ela também requer um processo de seleção, em que certos materiais são comunicáveis e outros, excluídos (Halbwachs, 1990).

A relevância do grupo no estudo da memória social e coletiva é inquestionável. De acordo com Pablo Jedlowski (2005) a memória coletiva tem como objetivo manter a identidade e coesão de um grupo social. Todavia, a determinação do conteúdo da memória coletiva não ocorre sem conflito. Quanto maior a complexidade de uma sociedade e maior o

número de grupos competindo para dominá-la, mais o passado é submetido a estratégias de imposição que mais se adequam aos interesses dominantes. Contudo, as memórias divergentes da dominante têm a capacidade de encontrar brechas e sobreviver, sendo um lugar de resistência.

O presente trabalho tem como objetivo refletir como dois grupos, os descendentes de africanos e a elite branca brasileira lidavam com a memória da influência africana no Brasil. Dois artigos do professor Celso Sá foram utilizados como base da teórico conceitual deste trabalho:

(1) “Sobre o Campo de Estudos da Memória Social: Uma Perspectiva Psicossocial” norteia questões a que se deve estar atento como comunicação intra e/ou intergrupala, interação social e investimento afetivo, recursos sócio-culturais oferecido pelo meio, entre outros.

(2) “As memórias da memória social” trata das diferentes formas como os grupos elaboram a memória social. De um lado havia os africanos e seus descendentes, que possuíam nas memórias pessoais, coletivas, práticas e documentais orais a maneira de manter vivo o seu povo, sua terra. Por outro lado, se destaca uma elite branca que, para alcançar seu ideal de sociedade, utilizava-se das memórias documentais escritas, a memória pública e da manipulação da memória para alcançar esses objetivos.

Outros autores que estudam o campo da memória social que são utilizados neste trabalho são: Halbwachs (1990), Pollak (1992), Connerton (1993) e Jedlowski (2005). Com relação ao esquecimento Ricoeur (2007) será a principal referência.

A teoria da memória social será articulada com elementos da cultura de origem afro-brasileira como o candomblé, a música e as confrarias a fim de investigar como a população negra elaborava a memória social da África e africanos; já o código penal de 1890, que criminalizou a capoeira e espiritismo, e as mudanças arquitetônicas e urbanísticas do centro do Rio de Janeiro serão os dois eventos usados para pensar como a população branca concebia a memória social do continente africano e de seus habitantes.

A lembrança da África e dos africanos

Neste artigo foram selecionadas três manifestações culturais importantes realizadas por escravos e ex-escravos – o candomblé, a música e as confrarias negras – e o objetivo não será a realização de nenhum estudo aprofundado sobre esse três temas, mas pensar como a memória da África e dos africanos se manifesta, através de que recursos mnemônicos surge a influência africana e como ela se articula com o contexto encontrado no Brasil.

Candomblé

Os terreiros de candomblé, embora sejam de origem brasileira, organizam-se a partir dos modelos das tradições sociais de ordem coletiva e também dos familiares dos povos lorubá e Fon, uma vez que foram eles os responsáveis pela difusão dos cultos aos Orixás no Brasil. Melo (2012) diz que o nascimento de um terreiro está relacionado à criação de um novo cosmos, à construção de um território sagrado que, depois de estruturado, rememora todo o território africano, pois rememora a obra exemplar dos Orixás.

A escolha de um espaço para a constituição de um terreiro nunca é feita ao acaso. Na maioria dos casos, o Orixá revela o local por meio dos sonhos. Quando isso não ocorre, é através dos jogos de búzios que a legitimidade da escolha é assegurada. Nada é feito sem que os Orixás concordem, essa é a norma e a razão das oferendas feitas ao chão, que têm como objetivo tanto reverenciar os ancestrais da terra, como para sacralizar o espaço do culto.

De acordo com Rabelo (2011) este ato de colocar as oferendas no chão é denominado *bori* e tem como objetivo dar de comer ao *ori*, entidade sagrada do candomblé. Aqui, a autora descreve como é realizado esse ritual:

O rito tem início à noite. Sentados em tamboretas ou numa esteira, aqueles que dão o *bori* (ou que são alvo do rito) têm suas cabeças lavadas com uma infusão cheirosa de folhas frescas. Uma sequência de pratos com grãos é oferecida à cabeça e recolhida em uma bacia – *igbá-ori* - que cada um segura no colo. Milho branco cozido, sangue do pombo sacrificado e fatias de *obi* (noz de cola) são colocados na cabeça. À pessoa é dada uma lasca de *obi* para que mastigue, e o mesmo faz a mãe de santo e o integrante do terreiro escolhido como sua madrinha ou padrinho de *bori*. As lascas mastigadas são depois cuspidas na mão da mãe de santo e também postas no topo da cabeça, em torno da qual é então amarrada uma faixa de pano branco. Findo o rito, os "borizados" deitam-se nas esteiras envoltos em cobertas e devem passar a noite e a maior parte do dia seguinte descansando e também se alimentando com comidas relacionadas ao *ori* - majoritariamente, frutas. Por quase um dia inteiro, descansam e comem. Durante esse período, recebem visitantes do terreiro, conversam um pouco e compartilham com eles as frutas do *bori*. É comum que alguns dos filhos de santo da casa recebam seus orixás (sejam possuídos) quando vêm visitar os "borizados". Eles são, então, saudados pelos deuses. Já quase ao cair da noite, a mãe de santo vem "suspender" (encerrar) o *bori*: desamarra a faixa de pano que retém as oferendas de comida na cabeça, recolhe os grãos de milho numa bacia e lava a cabeça de seus filhos com água. Em seguida, eles tomam banho e recebem um conjunto de prescrições comportamentais e alimentares que devem seguir como parte do resguardo (p. 16).

Essa descrição sobre a realização do *bori* remete ao que Connerton (1993) e Sá (2007) descrevem como memória prática, que é um tipo de memória muito comum em performances e rituais. Estas não se encontram presentes em documentos ou práticas narrativas, mas se manifestam nas disciplinas corporais, como a maneira que o corpo deve se posicionar, se comportar, os tipos de alimento que devem ser consumidos, etc.

A escolha do ritual em vez das práticas narrativas de rememoração está nas características particulares desta. Enquanto a narração está sujeita a ser mal interpretada pelo interlocutor e mal narrada pelo narrador, o ritual é performativo e na realização de um ato – que pode ser de submissão, de devoção religiosa ou de qualquer outra ordem – seu objetivo já é alcançado. Existe uma grande diferença entre dizer que se é submisso em relação a uma mãe de santo e utilizar o corpo para expressar isso, uma vez que existem "certas coisas que podem ser expressas somente no ritual" (Connerton, 1993, p. 54).

Deitados ou sentados nas esteiras, os 'borizados' são colocados como crianças, carentes de cuidado. Também situados na base de uma hierarquia - posição que seus corpos reconhecem como o embaixo em relação a coisas que aprenderam a abordar de uma perspectiva vertical e em movimento, tornados submissos à mãe de santo e aos outros filhos da casa que podem sentar em cadeiras, levantar-se e mover-se como quiserem (Rabelo, 2011, pp. 17-18).

Outro tipo de memória que merece destaque no candomblé é a memória coletiva. Como a organização dos terreiros é baseada em uma estrutura social e familiar existente na África, é possível deduzir que essa transposição foi feita através das memórias dos africanos aos seus descendentes. Sá (2007) diz que esse tipo de memória é construída a partir de "discursos e práticas coletivas por parte de grupos sociais razoavelmente bem definidos" (p.

293).

Música

As festividades de matrizes africanas não são unicamente espaço para diversão e entretenimento, elas têm também caráter religioso, lugar de pedidos, de sacrifícios físicos e de compensação às benesses ancestrais. Santos (2012) diz que ainda é difícil saber, com precisão, a procedência dos elementos africanos presentes nas manifestações musicais festivas como jongsos², congadas³ e caxambu⁴. Uma vaga pista da procedência dessas manifestações culturais está ligada aos nomes, que possuem elementos linguísticos de origem bantu.

Além da utilização dos instrumentos que rememoram a África e os africanos, nas letras do jongo também é comum perceber uma temática que retoma a terra natal e o sofrimento dos escravos com a violência dos senhores:

Papai era negro da Costa,
Mamã era nega banguela,
Papai começô gostá de mamã,
Foi e casô cum ela.
(Araújo como citado em Alcantara, 2008)

Adeus, povo bom adeus
Adeus, que eu já vou embora
Pelas ondas do mar eu vim
Pelas ondas do mar, eu vou embora
(Alcantara, 2008)

Ai!Ai! Sinhô!
Ai! Ai! Qui dô (repete)
Moizanga mona la bambi
Nosso nom tem mero di zumbi (repete)
Ai! Blanco no mi matrata (repete)
Ai! Zi cativêlo mata
(Souza, 2010, p. 163).

Aqui destaco a memória histórica oral como relevante na música de origem africana. Sá (2005) diz que o foco dessa memória não é a preservação dos relatos, mas "(...) os processos e as circunstâncias segundo os quais tais memórias são construídas, reconstruídas ou

² Nesta dança forma-se uma roda de dançarinos, que cantam em coro as melodias e alternam-se no centro da roda para dançar, sozinhos ou em pares. O jongo ocorre ao som da percussão de tambores.

³ É uma festa popular, encenada por grupos negros, em que se celebra reis negros, principalmente o "Rei do Congo" e a "Rainha Jinga"

⁴ Dança de terreiro, realizada por homens e mulheres que se dispõe em roda. No meio da roda há um solista que canta e improvisa movimentos como saltos e balanceios.

atualizadas por conjuntos sociais mais ou menos amplos e, por diferentes critérios, suficientemente circunscritos" (p. 79).

Um ponto interessante quando se associa a música ao estudo da memória social é o fato da oralidade ir além da conversação. O jongo se apresenta como um documento de rememoração e transmissão oral da terra de origem e dos sofrimentos dos escravos no Brasil. Esse tipo de memória tem como diferencial o fato de contar com pouco material em que se apoiar, sendo, inicialmente aplicados a sociedades sem escrita e, posteriormente, associados às populações que foram, durante muito tempo, dominadas e que, tendo recuperado sua autonomia, buscam a reconstrução de sua memória.

As letras das músicas não têm como objetivo registrar momentos da história, mas transmitir as memórias dos lugares de origem e das condições sociais em que viviam. Vale lembrar aqui o conceito de comemoração, que é abordado por Middleton e Brown (2006). Esta não se propõe a ser estável como uma informação, sua estabilidade está vinculada com "significados compartilhados e imagens relembradas" (Fentress & Wickhan, 1992, p. 59 como citado em Middleton & Brown, 2006, p. 80). A análise da comemoração está vinculada à linha de pensamento de Bartlett (p. 6), que explora a memória não como uma faculdade, mas como uma atividade, focando a atenção na maneira como técnicas e procedimentos sociais estruturam e organizam a memória.

Ao estudar o conceito de comemoração não basta constituir o que aconteceu no passado, mas estabelecer uma ponte com os seres sociais de agora. O que a comemoração traz através de lendas, histórias, músicas, poemas e folclore é uma forma de lembrar os valores que constituem um determinado grupo social.

Neste sincretismo cultural criado, a cultura africana era assimilada por meio de processos estéticos e não doutrinários. Um exemplo disso ocorreu com grupos africanos que, antes de virem para o Brasil, foram levados a Portugal e às primeiras ilhas produtoras de açúcar. Neste contexto, novas maneiras de se sociabilizar foram adotadas e criaram-se associações que, de tempos em tempos, realizavam festividades que eram recriminadas pelas autoridades. Contudo, essas festividades, quando tinham caráter católico, possuíam permissão para serem realizadas, inclusive dentro de igrejas. Nessas ocasiões, era possível observar a Virgem Maria vestida com trajes tipicamente africanos e danças e ritmos africanos eram executados dentro dos templos católicos. Essas associações que surgiram em Portugal possuíam correlatas no Brasil e foram denominadas de irmandades religiosas.

As irmandades se formavam em torno de características econômicas, políticas e étnicas e se diferenciavam em função da região da cidade que cada uma delas vinha a ocupar ou em função do santo padroeiro. É importante ressaltar que as irmandades que possuíam São Benedito, Santa Ifigênia e São Elesbão como santos protetores, arrebanhavam muitos fiéis negros, uma vez que estes se identificavam com esta característica dos santos.

Nas festas dos santos - como folia de reis e festividades do Rosário - ou nos folguedos populares a presença dos tambores, atabaques⁵ e agogôs⁶ mostrava a forte presença africana em manifestações culturais que não eram, originalmente, de seu continente. A inserção de

⁵ Instrumento de percussão, tambor primário, feito com pele de animal, distendida em uma estrutura de madeira com formatos de cone vazado nas extremidades.

⁶ Instrumento de percussão, constituído por duas campânulas de ferro, o qual se percute com uma vareta do mesmo metal, ou uma baqueta.

elementos culturais africanos foi possível a partir da decisão da Igreja católica em permitir que irmandades negras produzissem suas próprias festas.

Em um processo dinâmico os africanos e seus descendentes reinventaram suas tradições dentro de um contexto português/cristão que, mesmo sendo muito diferente do original, serviu para que eles pudessem se expressar dentro de suas características culturais mais particulares. Essa adaptação de uma cultura africana ao contexto do Novo Mundo é um exemplo de que recordar não é uma reprodução dos fatos passados, mas é o resultado de um processo de seleção e reconstrução.

Confrarias

As confrarias eram um espaço tanto de caráter assistencialista quanto de vida social comunitária. Com relação à parte assistencialista, os integrantes tinham garantias materiais e funerárias, por exemplo. A renda de uma confraria era constituída pelo pagamento da "joia", um tipo de taxa de adesão que era paga pelos integrantes e as doações oferecidas por estes e por benfeitores. Esse dinheiro era empregado de acordo com as necessidades do grupo. Contudo, o caráter social comunitário é o aspecto mais importante e este é o que será aprofundado neste trabalho.

As confrarias surgiram como uma tentativa de se criar vínculos entre as pessoas, uma vez que os laços familiares e de parentescos foram destruídos pela escravidão. As pessoas se reuniam de acordo com sua origem étnica ou regional a fim de recriar as afinidades que se perderam. Neste contexto formou-se o conceito de "parente de nação", um parentesco simbólico que tinha como objetivo refazer o pacto sanguíneo e cultural que fora rompido com o regime escravocrata. Neste ambiente, eles podiam satisfazer suas necessidades culturais, humanas, econômicas e religiosas (Ribeiro, 2012).

No contexto das confrarias o uso da memória era significativo para a reconstrução de laços no Brasil. Novamente as contribuições de Sá (2005) se mostram úteis. Ele descreve o terceiro conceito unificador do campo da memória social da seguinte maneira: "A manutenção e a atualização da memória, mesmo nas manifestações mais individualizadas, dependem da interação social ou da comunicação intra e/ou intergrupar, coloquial, erudita e/ou de massa" (p. 291). Através da reconstrução dessas memórias era possível produzir o "parentesco de nação". A memória coletiva é de grande valia aqui, porém, como ela já foi citada anteriormente, seria mais válido destacar um outro tipo de memória relevante na construção do aspecto social comunitário da confraria: a memória pessoal.

Antes de se trabalhar com o conceito de memória pessoal é preciso diferenciar o termo pessoa do termo indivíduo. Sá (2007) explica o porquê da utilização deste termo

De fato, na literatura corrente em psicologia social, a referência à "pessoa" implica reconhecê-la como produto de processos de socialização, como ocupando posições e desempenhando papéis sociais, como dotada de uma identidade construída através da interação social e como reflexivamente consciente desta (p. 292).

Após a justificativa da escolha do termo pessoa, fica claro que as memórias pessoais não são compreendidas como opostas às memórias coletivas, elas são, igualmente, resultantes de construção social. Connerton (1993) descreve a memória pessoal como: "(...) aqueles atos de recordação que tomam como objeto a história de vida de cada um. Falamos delas como memórias pessoais porque se localizam num passado pessoal e a ele se referem"

(p. 26).

O ambiente das confrarias propiciava o surgimento de um *memoryscape*. *Memoryscape* pode ser definido como um espaço compartilhado onde a memória social e individual – e, acrescentaria, a pessoal – se encontram e a identidade dos membros de um grupo em relação ao seu passado é reformulada.

Ao longo da primeira parte deste trabalho, surge de maneira muito clara o que Michel Pollak (1992) disse: "A memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva" (p. 204). De acordo com o autor, na construção da identidade há três elementos imprescindíveis:

Há a unidade física, ou seja, o sentimento de ter fronteiras físicas, no caso do corpo da pessoa, ou fronteiras de pertencimento ao grupo, no caso de um coletivo; há a continuidade dentro do tempo, no sentido físico da palavra, mas também no sentido moral e psicológico; finalmente, há o sentimento de coerência, ou seja, de que os diferentes elementos que formam um indivíduo são efetivamente unificados (Pollak, 1992, p. 204).

A maneira como um grupo compreende o seu passado define seu posicionamento atual e futuro, com relação a seus iguais e com outros grupos. De acordo com Cabecinhas, Lima e Chavez (2006) "as consequências psicológicas da pertença a um grupo estão directamente ligadas à inserção desse grupo numa determinada estrutura de relações intergrupais" (p. 68).

Em uma sociedade segregacionista como a brasileira do final do século XIX e início do século XX, o ato de lembrar reconstruía e transformava o cotidiano destes cidadãos à margem da sociedade, era um ato de resistência. Em um país onde suas práticas religiosas e culturais eram consideradas crimes – mais a diante este tema será aprofundado – a memória evocada da África e dos africanos era a maneira de subverter este lugar de vítima de uma prática cruel como a escravidão e se tornar um ser ativo, um ser histórico.

O esquecimento da memória da África e dos africanos

Para começar esta segunda parte, destacarei o quarto princípio unificador do campo da memória social: "(...) memória e pensamento sociais estão intrinsecamente associados e são praticamente indistinguíveis, ou seja, o que é lembrado do passado está sempre mesclado com aquilo que se sabe sobre ele." (Sá, 2007, p. 291). O pensamento social que julgava os africanos inferiores veio fortemente calcado pela religião e, posteriormente, pela ciência.

Na simbologia das cores da sociedade europeia, a cor branca remete à Divindade ou Deus, luz, beleza, inocência e perfeição; a cor preta, ao contrário, é símbolo do demônio, das trevas, do caos, da feiura e do vício. Por esse motivo, na África Ocidental, Deus era representado como branco e velho e o diabo com um garoto negro de chifrinhos e rabo (Vaz, 2011; Santos, 2002).

As interpretações negativas feitas pela Igreja Católica sobre a África e os africanos podem ter sido outra contribuição para o esquecimento desta memória. Uma delas dizia que os habitantes do continente africano eram descendentes de Caim e que como castigo por ter assassinado seu irmão Abel, Deus teria enegrecido suas faces. Outra teoria, que tem origem no Velho Testamento, sugere que a pele negra dos africanos é resultado da maldição de Noé que condenou os descendentes de Cam, por tê-lo desrespeitado quando o encontrou embriagado e numa postura pouco decente, a ser o mais inferior de todos os servos de seus

irmãos. De acordo com o cristianismo Caim, o maldito, havia ido para uma parte da Arábia com sua esposa e filhos e estes viviam conduzidos apenas sob seus instintos, sem conhecimentos sobre divindades. As gerações seguintes permaneceram sem esse conhecimento e isso justificaria a sua selvageria, sua inferioridade (Santos, 2002; Vaz, 2011).

No Brasil, podemos citar o padre Antônio Vieira, um dos personagens mais influentes na política brasileira do século XVII, que, em seus sermões, tinha o hábito de associar a cor de pele negra dos africanos a uma vida cheia de pecados e também descrevia a África como um lugar em que se vivia na escuridão, sem a presença de Deus.

Com relação à ciência, tanto as sociais quanto as biológicas focavam a inferioridade do africano e a superioridade europeia. O darwinismo social pregava a diferença e a hierarquia entre as raças, enquanto o evolucionismo social destacava que as raças humanas estão em constante evolução e aperfeiçoamento. No entanto, essas correntes de pensamento não eram assimiladas integralmente, mas passavam por um tipo de tratamento, sofriam adaptações para a realidade daquela época no Brasil. Pontos como os aspectos negativos da miscigenação – oriundos do darwinismo social – e a ideia de que a humanidade é uma só – vindos do evolucionismo social – eram deixados à margem. Dessa maneira, teorias excludentes puderam ser aglutinadas e serviram de base para a organização social brasileira.

Já as ciências biológicas – com destaque para a medicina – utilizaram a antropometria para explicar a superioridade europeia e a inferioridade africana. Ela consiste em um conjunto de técnicas utilizadas para analisar e mensurar o corpo humano a fim de determinar o lugar que homem ocupa na natureza e as características específicas de cada raça. O médico francês Paul Broca, criador da *Société d'Anthropologie de Paris*, elaborou as "Instructions craniologiques et craniométriques de la Société d'Anthropologie de Paris". As instruções deste manual orientavam com relação à utilização dos instrumentos de medição e a prática craniológica. Através tratamento quantitativo realizado com os dados coletados – que além das medidas do crânio incluíam o prognatismo, cor da pele, tipo de cabelo e formato do rosto das diferentes raças – seria possível classificar os povos e organizá-los em grupos de maneira hierarquizada. Nesta escala em que o homem branco era o parâmetro para classificar os outros povos, o negro africano recebia a classificação de macaco superior. (Blanckaert, 2001; Sá, Santos, Rodrigues-Carvalho & Silva, 2008).

No Brasil, no final do século XIX, destaca-se a obra do médico baiano Nina Rodrigues. Em seu livro "Os africanos no Brasil", apresenta a tese de que independente da classe social em que o negro estiver, ele jamais irá se igualar ao branco, devido às inferioridades morfológicas e fisiológicas. Essas "inferioridades" seriam a massa encefálica mais leve, o aparelho mastigatório com caracteres animais, as faculdades de abstração pobres e fracas e a ossificação precoce das suturas cranianas, o que impossibilitaria o desenvolvimento cerebral.

Tanto a Bíblia como a produção científica produzida por volta do século XIX eram acessados pela elite, tornando as memórias históricas documentais um recurso possível para este grupo. Este tipo de memória se caracteriza por inúmeros registros e traços do passado que se encontram disponíveis a membros de uma dada sociedade em bibliotecas, museus, monumentos públicos entre outros. Entretanto, para ser considerado uma memória documental, é necessário que o documento seja efetivamente manipulado por pessoas e grupos sociais. A forma como o pensamento social originário da Europa sobre os africanos era consumido e dava base para a produção intelectual brasileira deixa claro que as

memórias documentais faziam parte da formação da memória deste grupo social.

Middleton e Brown (2006) afirmam que Bartlett insistia “na compreensão da recordação em que se releva a maneira como o passado é construído no presente para atender as necessidades de qualquer ação na qual estejamos engajados no momento” (p. 78). A necessidade do Brasil no final século XIX e início do século XX era a chegada de um novo tempo: a *Belle Époque*. Este termo já deixa claro a forte relação com a França, em especial com a cosmopolita vida parisiense. Em um período em que os ideais europeus são considerados sinônimos de modernidade e civilização a herança africana era considerada um peso, um atraso (Reis, 1994).

Mais uma vez evoco um dos princípios unificadores do campo da memória social – neste caso, o quinto: “o interesse – uma variável de ordem motivacional – e o sentimento desempenham um papel no processo construtivo da memória social.” (Sá, 2007, p. 292). No processo de construção da memória há materiais que são selecionados e outros excluídos. Neste caso, tanto o interesse quanto o sentimento são balizados pelos ideais da *Belle Époque*, selecionando os preceitos europeus e excluindo os africanos.

Era necessário eliminar o elemento africano “incivilizado” da sociedade, da nossa cultura. Esta segunda parte do trabalho pretende estudar alguns artigos do código penal de 1890 e as mudanças urbanas no Rio de Janeiro e tem como objetivo entender como o passado é: “uma matriz que organiza e anima o comportamento e uma estrutura na qual as pessoas localizam e encontram sentido para a sua experiência presente. A memória coletiva afeta a realidade social ao refleti-la, moldá-la e estruturá-la”. (Schwartz, 2000, p. 18 como citado em Middleton & Brown, 2006, p. 82).

A criminalização da cultura negra

Em 11 de outubro de 1890, surge o primeiro código penal da República Brasileira. Observa-se nele uma criminalização da cultura de origem africana, sendo a capoeira e as religiões os dois fenômenos mais atingidos. Para Serafim e Azeredo (2011) a pele negra era associada por testemunhas, vítimas e autoridades policiais como característica de delinquência. Mais do que uma característica física, a cor da pele era “um agravante na caracterização do nível de delinquência do acusado ou acusada.” (p. 8). Assim, a criminalização da capoeira e das religiões de origem africana ocorreu não por essas atividades serem um risco à população, mas pelo fato de seus praticantes serem considerados perigosos.

O capítulo XIII do código penal era intitulado “Dos vadios e capoeiras” e possuía os seguintes artigos:

Art. 402. Fazer nas ruas e praças publicas exercícios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação capoeiragem; andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumultos ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou inculcando temor de algum mal:

Pena – de prisão celllular por dous a seis mezes.

Paragrapho unico. E“ considerado circumstancia aggravante pertencer o capoeira a alguma banda ou malta.

Aos chefes, ou cabeças, se imporá a pena em dobro.

Art. 403. No caso de reincidencia, será applicada ao capoeira, no gráo maximo, a pena do art.

400. Paragrapho unico. Si for estrangeiro, será deportado depois de cumprida a pena.

Art. 404. Si nesses exercicios de capoeiragem perpetrar homicidio, praticar alguma lesão corporal, ultrajar o pudor publico e particular, perturbar a ordem, a tranquilidade ou segurança publica, ou for encontrado com armas, incorrerá cumulativamente nas penas comminadas para taes crimes. (Brasil, 1890).

O medo sentido pela classe dominante não foi a única razão para a criminalização da luta. A população negra, em sua maioria, via em Dom Pedro I e na Princesa Isabel os seus libertadores e não era a favor de que eles saíssem do poder para a implantação do Governo Republicano. Falando mais especificamente nos capoeiras, existem referências históricas que mostram que estes apoiavam a monarquia. Uma das provas disto é a participação de capoeiras na “Guarda Negra”, uma sociedade secreta criada sob a inspiração de José de Patrocínio com o objetivo de proteger a Princesa Isabel, conhecida como a “redentora dos escravos”. Por esses motivos eram acusados de colaboracionistas da monarquia e inimigos da República.

Embora a questão política seja de suma importância para a criminalização da capoeira, ela não é o único motivo. Vinte anos antes do código penal 1890 entrar em vigor, o então chefe de polícia já apoiava a criminalização da prática esportiva e a descrevia como uma “doença moral que prolifera em nossa civilizada cidade” (Reis, 1994, p. 222). É necessário trazer à pauta a força que as teorias evolucionistas possuíam na época, tratando o negro como entrave do progresso nacional.

O capítulo III, intitulado “Dos crimes contra a saúde pública”, as religiões eram os alvos da repressão do código penal:

Art.157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica:

Penas – de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

§ 1º Si por influencia, ou em consequencia de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporaria ou permanente, das faculdades psychicas:

Penas – de prisão cellular por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000.

§ 2º Em igual pena, e mais na de privação do exercicio da profissão por tempo igual ao da condemnação, incorrerá o medico que directamente praticar qualquer dos actos acima referidos, ou assumir a responsabilidade delles. (Brasil, 1890.)

A medicina, junto com o direito e a engenharia, era uma das profissões mais tradicionais do século XIX e do início do século XX. No início do século XIX, com o delineamento da prática médica, era necessário delimitar as fronteiras do profissão. Nesse processo, a medicina possuía dois tipos de inimigos: os outros profissionais da saúde como parteiras, enfermeiras e farmacêuticos e o grupo que era classificado pelos médicos como charlatões: os espíritas e os homeopatas (Barbosa, 2003).

A criminalização das religiões de origem africana era justificada como uma maneira de proteger a saúde pública, mas na realidade, seu objetivo era assegurar legalmente o monopólio dos médicos no exercício na “arte de curar”. (Giumbelli, 2003). Os “feiticeiros negros” eram, efetivamente, uma ameaça aos médicos. Castro (2005) diz que além de serem muito mais baratos que os médicos, havia pouca diferença entre as práticas leigas e as médicas. Por usarem em suas práticas terapêuticas ritos de banho, os africanos talvez fossem até mais eficientes do que outros leigos, uma vez que havia mais assepsia e higiene, logo, ocorriam menos infecções.

Tanto na criminalização da capoeira como, há uma motivação política bastante consistente como pano de fundo. De acordo com Serafim e Azeredo (2011) a criminalização da capoeira e das religiões de origem africana estavam menos ligada ao perigo que estas atividades proporcionavam e mais a maneira como os seus praticantes, os negros, eram vistos pela sociedade: como elementos vagabundos, desordeiros e perniciosos.

Contudo, como práticas sociais e memória são praticamente indistinguíveis, é necessário agora explorar mais profundamente o campo da memória social e relações de poder. A memória coletiva, como já foi dito anteriormente, tem como uma das funções dar coesão ao grupo social. Entretanto, determinar o conteúdo que constituirá a memória coletiva é um processo conflitivo e quanto mais complexas as sociedades, “mais o passado se torna sujeito a estratégias de imposição de representações que mais se adequam aos interesses dominantes” (Jedlowski, 2005, p. 88).

O código penal de 1890 traz para este artigo um novo elemento: a entrada da escrita na “arte da memória”. Essa exteriorização da memória é uma poderosa aquisição, já que este recurso permite uma maior difusão e acesso aos conteúdos da memória coletiva. Essa nova técnica se coloca como meio de fixação do passado, “fazendo da imutabilidade do escrito uma garantia de memória” (Smolka, 2000, p. 179). A memória se torna cada vez menos uma faculdade humana e mais uma “faculdade documental”.

De acordo com o primeiro recenseamento nacional, realizado em 1872, constatou-se que 82,3% das pessoas com mais de 5 anos eram analfabetas e essa mesma porcentagem foi encontrada no censo realizado em 1890. Através deste dado, acredito não ser arbitrário deduzir que praticamente a totalidade dos 17,7% da população leitora do Brasil era formada por membros da elite. Ou seja, a possibilidade de confiscar a memória coletiva através da escrita estava nas mãos de menos de 20% da população nacional (Ferraro & Kreidlow, 2004).

Com o surgimento das nações modernas, o campo da memória social passa a contar com um novo tipo de memória: a pública. Esta se define como “uma representação do passado com relevância pública, exigindo dos cidadãos que delas se apropriem, ou, pelo menos, que as questione e, em consequência, decidam.” (Jedlowski, 2005, p. 93) e possui duas funções: ela domina as outras memórias coletivas que existem dentro de uma sociedade e seu processo de elaboração define os critérios de plausibilidade e de relevância.

A escrita é uma maneira privilegiada de exteriorização da memória. Contudo, não é a única. As mudanças urbanas ocorridas no Rio de Janeiro, principalmente no centro do cidade, a destruição de determinadas construções mais ligadas à população pobre – e, na sua maioria, ex-escravos - e o surgimento de outras de inspiração européia, mostra na arquitetura o que deve ser enfatizado, lembrado e o que deve ser esquecido, superado.

Mudanças urbanas no centro do Rio de Janeiro

A cidade do Rio de Janeiro do início do século XX era a capital da República recém-fundada. O país era influenciado por ideais de um novo tempo: a *Belle Époque* brasileira e almejava um *status* equivalente ao das grandes capitais européias. As mudanças urbanas ocorridas neste período tinham como objetivo a “regeneração da cidade” através da adoção do cosmopolitismo da vida parisiense, da condenação de hábitos e costumes tradicionais e a expulsão da população pobre do centro do Rio de Janeiro.

Com relação à adoção dos padrões de vida parisienses, mudanças foram percebidas

desde a maneira de se vestir dos cariocas, trocando as antigas sobrecasacas e cartolas, comuns no período do império, por paletós de casemira clara, roupas de linho, luvas, bengalas, etc, até o processo de reurbanização, desencadeado pelo prefeito Pereira Passos, quando foi construído um novo sistema circulatório urbano, com avenidas largas e modernas, como a Central e a Beira-Mar. Atrrelados a essas mudanças surgiram cafés, teatros, mercados, passeios públicos, parques e palácios dedicados à cultura. Obras de destaque nesse período foram a construção do Teatro Municipal e da atual sede da Biblioteca Nacional, realizadas na primeira década do século XX.

Além da abertura de ruas e do embelezamento da Capital Federal, o outro pilar do governo Pereira Passos foi o saneamento. Segundo os higienistas da época as epidemias possuíam dois agentes básicos: as causas naturais (o calor, a umidade, morros e elevações que dificultavam a renovação do ar, etc.) e as causas urbanas, relacionadas às más condições de vida das populações pobres (cortiços, casebres, ruas estreitas e tortuosas). Esse era o respaldo necessário para justificar a expulsão desta população pobre – e majoritariamente, negra – do centro do Rio de Janeiro.

O centro da Capital Federal era um lugar privilegiado para as mudanças políticas e sociais que irradiariam para o resto do país. Logo, o que se via nessa região era o acesso facilitado para a elite branca e “civilizada” e a imposição de barreiras para a população que não contribuía para a imagem de modernidade que a cidade estava criando. Aproximadamente 1.600 prédios residenciais foram derrubados e a solução encontrada pelo governo para abrigar a população de baixa renda foi a criação e adaptação de bairros operários afastados, assim como em Paris (Gralha, 2008).

Contudo, o afastamento da população pobre do centro não ocorreu, já que a zona norte e o subúrbio não eram uma opção viável para uma população que não teria condições de arcar com despesas de transporte ou a aquisição de uma casa, por exemplo. Nesse momento que se expande a favelização das regiões próximas ao Centro (Cidade Nova, Saúde e Gamboa), que atenderia à necessidade de proximidade entre o local de trabalho e a casa.

Além da tentativa de impedir a moradia dessa população mestiça, proletária, de ambulantes e tantos outros que eram inadequados ao processo de modernização do Rio, outras medidas foram tomadas para mantê-los longe do centro da cidade. Os quiosques, pequenas construções de madeira em estilo oriental, localizados em ruas importante como Ouvidor, Uruguaiana e Primeiro de Março, foram destruídos. Isso porque o público-alvo desse tipo de comércio, em que se vendiam produtos como café, cachaça, broas de milho e fumo, eram os cariocas de baixa renda (Gralha, 2008).

O esquecimento se intensifica pela carência de suportes concretos. Connerton (1993) afirma que a conservação de nossas lembranças acontece através do meio material que nos cerca, que nossas memórias se localizam nos espaços materiais e mentais do grupo. Sendo assim, afastar a população negra do local onde um novo tempo se erguia, era uma tentativa de afastá-los das novas práticas sociais e, conseqüentemente, da memória.

Ricoeur (2007) diz que a memória manipulada está relacionada à questão da memória e identidade e que a questão central do problema é a reivindicação da identidade. O autor afirma que a manipulação da memória é realizada pelos detentores do poder, quando se possui excesso de determinada memória e insuficiência de outra. A reorganização urbana do Rio de Janeiro se estruturou na díade abusos da memória – de uma herança europeia – e abusos do esquecimento – de uma herança africana.

A manipulação da memória é construída através dos recursos oferecidos pelas narrativas. Enquanto a memória dos detentores do poder recebe o título de memória oficial, os outros grupos têm sua memória marginalizada e a transmissão dela possui menor alcance. Desta maneira, o esquecimento dentro de uma narrativa é utilizado para negligenciar alguns conteúdos e enfatizar outros.

A memória manipulada está intrinsecamente ligada à utilização exagerada do esquecimento, ou seja, é o próprio caráter seletivo da memória que possibilita isso. No caso deste artigo o campo jurídico e político foram privilegiados, mas a religião, a ciência e a medicina contribuíram para a legitimação da inferioridade dos negros e justificativa para a marginalização desta população e sua memória.

A escolha do que se lembra e do que esquece no embate político pelo controle da memória revela os componentes ideológicos do grupo, uma vez que a ideologia do presente e o passado são inseparáveis. O que ocorre na construção da memória é uma hierarquização de memórias, quanto mais próximos do posicionamento ideológico do grupo dominante, melhor posicionadas elas ficam. As memórias não tão bem classificadas nessa hierarquização são esquecidas, não cabem serem lembradas. Não há acidentes ou acasos em memórias apagadas: tanto as lembranças como os esquecimentos, na memória coletiva, são construídas em prol de uma unidade identitária.

Conclusão

O que se percebe do grupo de escravos e ex-escravos é a manutenção da memória da África e da sua cultura viva, através da música, da religião e do convívio social. Por outro lado, a elite criava estratégias para que essa memória fosse esquecida. Essas diferenças passam pelo conceito de comunidade afetiva. Através desta é possível se criar e atualizar uma identificação ideológica com o grupo e rememorar a partir desse ponto de vista.

A manutenção ou não de lembranças está ligada ao apego afetivo. Se este permanece em um grupo, a lembrança se mantém consistente. Já o contrário, o desapego afetivo, a consequência é o esquecimento. E o que se observa na memória oficial brasileira é o desapego afetivo com relação à herança africana e o apego com a herança europeia. Entretanto, as histórias subterrâneas da população negra continuavam a existir, criando estratégias e meandros para sobreviver a um contexto opressor existente tanto no período imperial quanto republicano.

Cada comunidade afetiva constrói sua memória baseada no passado e também na realidade presente e com os recursos proporcionados pela sociedade, pela cultura. Os parâmetros que selecionam o que deve ser ou não lembrado mudam de acordo com os grupos. A perspectiva da população descendente da África estava relacionada à violência, física, material e simbólica que sofriam no Brasil, enquanto que a perspectiva da população branca estava bastante ligada a sua superioridade racial. O que se percebe nas práticas sociais dos ex-escravos eram atitudes de resistência contra a violência, já nas práticas da elite, uma tentativa de se desvencilhar desse elemento social que, com o fim da escravidão, havia perdido a sua função.

As variadas classificações de memória não são excludentes, ao contrário, elas muitas vezes se sobrepõe e coexistem. Por exemplo, a memória coletiva perpassa praticamente todo o trabalho, porém ela não é repetidamente citada, a fim de evitar um repetição maçante de

conceitos. O objetivo era não esgotar o tema, mas explorar as possíveis formas como a memória social foi utilizada nesse período de tantas transformações na história do Brasil.

Referências

- Araújo, A. M. (1964). *Folclore nacional: danças, recreação, música*. Rio de Janeiro: Melhoramentos.
- Alcantara, R. (2008). A tradição narrativa do jongo: poética, memória e resistência negra. Anais do V CLUERJ-SG. Recuperado de <http://www.filologia.org.br/cluerjsg/anais/v/completos%5Cminicursos%5Crenato%20de%20Alcantara.pdf>.
- Barbosa, M. L. de O. (2003). As profissões no Brasil e sua sociologia. *Dados[online]*, 46(3), 593-607.
- Bartlett, F. C. (1932). *Remembering: A study in experimental and social psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blanckaert, C. (2001). Lógicas da antropotecnia: mensuração do homem e bio-sociologia (1860-1920). *Revista Brasileira de História*, 21(41), 145-156.
- Cabecinhas, R., Lima, M. E. O., & Chaves, A. M. (2006). Identidades nacionais e memória social: hegemonia e polêmica nas representações sociais da história. In J. Miranda & M. I. João. (Orgs.). *Identidades nacionais em debate* (pp. 67-92). Oeiras: Celta.
- Castro, R. V. (2005). Mandingas neopentecostais. Ensaio sobre a disputa de mercado religioso no Rio de Janeiro. In J. Vilhena, M. H. Zamora & R. V. Castro (Orgs.). *A cidade e as formas de viver* (pp. 83-110). Rio de Janeiro: Museu da República.
- Connerton, P. (1993). *Como as sociedades recordam*. Oeiras, Portugal: Celta.
- Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890. (1890). Promulga o Código Penal. Brasil. Recuperado em 14 jan., 2013, de: <http://www6.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049>.
- Fentress, J., & Wickham, C. (1992). *Social memory*. Oxford: Basil Blackwell.
- Ferraro, A. R., & Kreidlow, D. (2004). Analfabetismo no Brasil: configuração e gênese das desigualdades regionais. *Educação e Realidade*, 29(2), 179-200.
- Giumbelli, E. (2003). O "baixo espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes antropológicos*, 9(19), 247-281.
- Halbwachs, M. (1990). *Memória coletiva*. São Paulo: Vértice.
- Gralha, F. (2008). *A belle époque carioca. Imagens da modernidade na obra de Augusto Malta (1900-1920)*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG, Brasil. Recuperado de <http://www.ufjf.br/ppghistoria/files/2009/12/Fernando-Gralha.pdf>.
- Jedlowski, P. (2005). Memória e mídia: uma perspectiva sociológica. In C. P. de Sá (Org.). *Memória, imaginário e representações sociais* (pp. 87-98). Rio de Janeiro: Museu da República.
- Melo, E. (2012). Memória e resistência da formação dos terreiros de candomblé. In R. Felinto (Org.). *Culturas africanas e afro-brasileiras em sala de aula: saberes para os professores, fazeres para os alunos* (pp. 23-28). Belo Horizonte: Fino Traço.
- Moura, R. (1995). *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Dep. Geral de Doc. e Inf. Cultural, Divisão de Editoração.
- Middleton, D., & Brown, S. D. (2006). A psicologia social da experiência - a relevância da memória. *Pro-Posições*, 17(2), 71-97.
- Oliva, A. (2009). A Invenção da África no Brasil: Os africanos diante dos imaginários e discursos brasileiros dos séculos XIX e XX. *Revista África e Africanidades*, 1, 1-27.
- Pollak, M. (1992). Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, 5(10), 200-212.

- Rabelo, M. C. S. (2011). Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teóricas metodológicas. *Cadernos CRH[online]*, 24(61), 15-28.
- Reis, L. V. S. (1994). A capoeira: de "doença moral" à "gymnástica nacional". *Revista de História da Universidade de São Paulo*, s/v(129-131), 221-235.
- Ribeiro, D. W. A. (2012). Da escravidão à liberdade: irmandades negras paulistanas antes e depois da abolição. In R. Felinto (Org.). *Culturas africanas e afro-brasileiras em sala de aula: saberes para os professores, fazeres para os alunos* (pp. 29-36). Belo Horizonte: Fino Traço.
- Ricoeur, P. (2007). *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP.
- Rodrigues, R.N. (2008). *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Madras.
- Sá, C. P. (2005). As memórias da memória social. In C. P. de Sá (Org.). *Memória, imaginário e representações sociais* (pp. 63-86). Rio de Janeiro: Museu da República.
- Sá, C. P. (2007). Sobre o campo de estudo da memória social: uma perspectiva psicossocial. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 20(2), 289-294.
- Sá, J. G. S., Santos, R. V., Rodrigues-Carvalho, C., & Silva, E. C. (2008). Crânios, corpos e medidas: a constituição do acervo de instrumentos antropométricos do Museu Nacional na passagem do século XIX para o XX. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, 15, 197-208.
- Santos, G. A. (2002). Selvagens, Exóticos, Demoníacos. Idéias e Imagens sobre uma Gente de Cor Preta. *Estudos Afro-Asiáticos*, 24(2), 275-289.
- Santos, M. V. F. (2012). Da música das festas à musicalidade das memórias. In R. Felinto (Org.). *Culturas africanas e afro-brasileiras em sala de aula: saberes para os professores, fazeres para os alunos* (pp. 37-44). Belo Horizonte: Fino Traço.
- Serafim, J. G., & Azeredo, J. L. (2011). A (Des) criminalização da cultura negra nos códigos de 1890 e 1940. *Revista Amicus Curiae(UNESC)*, 6,1-17.
- Smolka, A. L. B. (2000). A memória em questão: uma perspectiva histórico-cultural. *Educação e Sociedade*, 1(71), 166-193.
- Souza, S. C. M. (2010). Que venham negros à cena com maracas e tambores: jongo, teatro musicado e abolição no Rio de Janeiro da segunda metade do século XIX. *Afro-Asia*, 40, 1-28.
- Schwartz, B. (2000). *Abraham Lincoln and the forge of national memory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Vaz, C. F. (2011). *A representação social da África e dos africanos*. Dissertação de mestrado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Apresentação: 31/10/2013
Aprovação: 24/04/2014