

Invisíveis: negros nas memórias dos brancos.

The invisible ones: black people in memories of the whites.

Lorraine Slomp Giron*
Roberto Radünz**

Resumo: O presente artigo é um dos resultados do projeto *Branços e Pretos na Serra*, desenvolvido na Universidade de Caxias do Sul (2008-2010), e se propôs analisar as relações entre imigrantes e escravos no período compreendido entre 1824 e 1889. Tem como objetivo problematizar as razões que levaram os negros a serem esquecidos na história das regiões de colonização européia do Rio Grande do Sul, especialmente na antiga Região Colonial Italiana (RCI) da serra. Atualmente, novas pesquisas têm buscado reverter essa invisibilidade, problematizando sua presença e as relações construídas no processo sócio-histórico do Brasil meridional.

Palavras-Chave: Relações interétnicas. Escravidão. Colonização.

Abstract: This article is one of the results from the project *Whites and Blacks in the Sierra Region*, developed at the University of Caxias do Sul (2008-2010), its proposed to analyze the relations between immigrants and slaves in the period between 1824 and 1889. It aims to question the reasons that led the black people to be forgotten in the history of European colonization regions in Rio Grande do Sul, especially the former Colonial Italian Region (CIR) in the Sierra Region. Currently, new research has sought to reverse this invisibility, questioning their presence and relationships built in the socio-historical process in the southern Brazil.

Keywords: Interethnic Relations. Slaver. Colonization.

Os fazendeiros não viam eles... Eles passavam e ninguém via.

(Seu Julião)

Considerações iniciais

*Doutora em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP

**Professor e Pesquisador da Universidade de Caxias do Sul – UCS e da Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC. Doutor em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUC/RS

Os invisíveis: negros nas memórias dos brancos fez parte do projeto *Branços e Pretos na Serra*, desenvolvido na Universidade de Caxias do Sul (2008-2010), e se propôs analisar as relações entre imigrantes e escravos no período compreendido entre 1824 e 1889. Teve como objetivo tentar problematizar as razões que levaram os negros a serem esquecidos na história das regiões de colonização européia do Rio Grande do Sul, especialmente na antiga Região Colonial Italiana (RCI) da serra. Durante muitos anos, os negros estiveram ausentes das pesquisas realizadas pela história regional, a sua invisibilidade parece ser o motivo dessa ausência. A expressão *invisibilidade social* é um conceito que foi criado para designar as pessoas que são consideradas invisíveis socialmente, seja por preconceito seja por indiferença. Esse conceito é bastante amplo, abarcando os vários fatores que levam a uma invisibilidade, tais como sociais, estéticos, econômicos, históricos, entre outros. Segundo Houaiss (2001), a invisibilidade é “qualidade, condição, atributo do que é invisível, do que não apresenta visibilidade”, ou seja, daquilo que não é visto. O surgimento da palavra *invisibilidade* data de 1679, o que indica que antes o termo e seu significado não eram conhecidos.

A invisibilidade social decorre do estigma e do preconceito. O fenômeno estudado pelas ciências sociais trata de como os indivíduos da classe dominada se tornam invisíveis (e de certa forma transparentes) para indivíduos da classe social dominante ou de outro grupo estabelecido no poder. Leite (2012), ao discutir as classificações étnicas e as terras de negros no sul do Brasil, chama a atenção que no longo processo de ocupação de terras “índios e negros foram tornando-se “outros” - os primeiros, dizimados, os segundos postos à margem, invisibilizados, após o processo de Abolição do trabalho escravo.” Nas áreas de imigração europeia no Brasil meridional, como no caso da Serra Gaúcha, essa invisibilidade parece ainda maior, sendo reforçada muitas vezes por uma historiografia ligada ao discurso hegemônico local. Nesse sentido, como observa Zubaran (2009, p. 16), problematizando o processo abolicionista em Porto Alegre a partir do que ela chama de “abolição branca”, “é necessário investir em interpretações renovadoras da história fazendo emergir memórias sociais marginais esquecidas nos discursos hegemônicos.” Os negros, como grupo social, nas regiões de imigração do Rio Grande do Sul, estão em boa medida invisibilizados como sujeitos históricos.

A discussão a respeito da invisibilidade social é um fenômeno recente, ou seja, um fenômeno pós-moderno. A invisibilidade em si não é fato novo, na verdade ela se faz presente, por exemplo, nos relatos de viagens e em memórias do século XIX que (in)visibilizaram o negro.

Os relatos de viajantes, como a belga Langendonck e o francês Avè-Lallemant, por exemplo, ao chegarem ao Brasil, revelam que eles viram escravos, inclusive alguns entenderam seu papel na sociedade escravista e na sociedade, mas, apesar de existentes, na maioria dos casos eles não são devidamente nomeados. São chamados por nomes que muitas vezes não lhe dizem respeito – Ricardo, Leopoldo, Rodolpho, Manuel, Adão – sobretudo escravos de... (RADÜNZ; VOGT, 2010). Nessas percepções, o escravo é inominado, ou seja, “não recebeu nome ou cujo nome não se conhece” (HOUAISS, 2001, p. 1622).

Aquele que não tem nome não existe, e, portanto, não tem nem pode ter identidade. Na língua portuguesa, até os animais têm nome. Em relação aos escravos, sua identidade é negada, reforçando, dessa forma, sua invisibilidade.

Há vários fatores que contribuem para a invisibilidade: sociais, econômicos e até estéticos, mas de forma geral são culturais. Os resultados da invisibilidade são nefastos – pode levar a processos depressivos, de abandono e de aceitação da condição de *ninguém*, mas também pode levar à mobilização e organização de grupos marginalizados. Muitos são os indivíduos que sofrem com a invisibilidade social, como, por exemplo, profissionais do sexo, pedintes, usuários de drogas, trabalhadores rurais, portadores de necessidades especiais e homossexuais. O estudo da identidade de um grupo ou de uma pessoa deveria ter início com as representações sociais que são utilizadas para caracterizar o grupo social ou a classe, na qual a pessoa, ou grupo de pessoas, está inserido.

A representação social pode ser entendida como uma categoria construída dentro de um grupo social em determinado tempo, sobre determinada pessoa ou grupo, ou seja, “a representação que os indivíduos e os grupos exibem inevitavelmente através de suas práticas e propriedades faz parte integrante de sua realidade social” (BOURDIEU, 2007, 447). Essa realidade é dinâmica e multifacetada gerando representações mais diversas. Por exemplo, na Região Colonial Italiana as prostitutas, durante muitos anos, eram conhecidas como *mulheres de vida fácil*, ou

seja, pessoas desobrigadas do trabalho familiar e da reprodução maciça e contínua de filhos, que era característica da sociedade patriarcal. Em outras palavras, a representação resulta do senso comum e da ideologia de um grupo. Da mesma maneira que a classe dos dominadores constrói suas representações sociais sobre os dominados, essa também as constrói. Como destaca Bourdieu,

As diferentes classes e frações de classes estão envolvidas numa luta propriamente simbólica para imporem a definição do mundo social mais conforme aos seus interesses, e imporem o campo das tomadas de posições ideológicas reproduzindo em forma transfigurada o campo das posições sociais (BORDIEU, 1989, p. 11).

Assim, no campo das representações estão presentes as disputas pela hegemonia social das diferentes classes e frações de classe. Dessa maneira, é possível acompanhar as contradições tanto no discurso dos dominadores como na lembrança dos dominados, e assim entender como se construiu as representações em relação ao negro escravo e sua posterior condição de liberto.

De certa maneira, a representação social dominante em relação ao escravo reforça a falta de identidade e, portanto, a sua invisibilidade.

O lado inverso

Viveram como escravos até o fim da escravidão, terminaram af.
(Benedita)

A perda de identidade tem início na ausência da individualidade. Para reconhecer a identidade dos escravos, seria necessária sua própria voz. Como essa ficou pouco ou nada registrada, dela só podem ser encontrados rastros nas memórias de seus descendentes e nos processos judiciais, como os estudados por Oliveira (2006), por Graham (2005) e por Radünz e Vogt (2010). A escravização dos africanos não resultou apenas em perda da liberdade, mas também perda da sua identidade e consequente invisibilidade.

Segundo Ronald Laing (1986, p. 90), “a primeira identidade social da pessoa lhe é conferida pelos demais. Aprendemos a ser quem nos dizem que somos”. São os pais que dão o nome aos seus filhos e, mal comparando, são os donos que retiram a identidade dando-lhes novos nomes de escravos. Ao serem tratados como coisa (mercadoria), os escravos aos poucos tem sua identidade ressignificada. A identidade

nesse caso pode ser entendida como uma construção, uma ação política, que resulta de uma ideologia e de um patrimônio cultural comum.

Tratando de outro tipo de invisibilidade, Costa, ao analisar os moradores de rua em São Paulo, afirma

O estigma dissolve a identidade do outro e a substitui pelo retrato estereotipado e a classificação que lhe impomos. Esta imposição é feita, de acordo com Norbert Elias, pelo grupo estabelecido, o outro acima, que naturalizou a ação invisibilizadora sofrida (2004, p. 28).

Em relação ao tema, Bourdieu (1989, p. 115) ressalta que a revolta contra ele, quando assumido “começa pela reivindicação pública do estigma, constituído assim em emblema”. Cita, como exemplo, o paradigma *black is beautiful*, nos Estados Unidos. No Brasil, reivindicações semelhantes se tornam bandeiras em organizações como a dos quilombolas e outros arranjos sociais que envolvem negros.

Por meio dos relatos de descendentes (RIOS, MATTOS, 2005) e nos processos judiciais analisados pela pesquisa (processos do Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul - APERS), é possível concluir que a perda de identidade segue passos em direção à invisibilidade social como: perda da língua, dissolução da família, da idade, dos nomes de origem e do lugar.

A perda da língua

A histeria mina este inconsciente estruturado como uma língua calada, criando seu diabolismo.
(MELMANN)

Os africanos trazidos para o Brasil como escravos falavam várias línguas, a maior parte de origem banto. Sob a designação de bantos ou de angolas, reuniu-se grande variedade de línguas e de etnias. Nessa primeira classificação, se esconde já a unificação do escravo: primeiro, sob a categoria de negro e não de africano e, depois, na de um só grupo étnico, com a retirada da identidade de origem. Os africanos escravizados no Brasil falavam três línguas principais: o quicongo, quimbundo e umbundo. O quimbundo era falado na primitiva nação angolana; era formado pelos dialetos de Luanda e de Ambaca.

A cultura dos afrodescendentes do Brasil constitui uma mescla das antigas culturas de tribos africanas, com forte influência das culturas lusa e muçulmana. A cultura lusa se estendia ao continente africano por meio das conquistas. Os costumes das antigas tribos estão representados em muitas das palavras que fazem parte do falar cotidiano, nas quais a oralidade dominava. A cultura muçulmana está presente nos povos chamados de Malês, que, em geral, eram alfabetizados. Os grupos sociais africanos eram marcadas pela oralidade, aliás como as demais organizações tribais, o que possibilitou a conservação de muitas histórias, lendas e mitos, presentes até hoje na cultura dos afrodescendentes brasileiros e na memória da população que teve seus antepassados escravizados. Muitos são os exemplos recolhidos no livro *Memórias do cativo* de Rios e Mattos, (2005).

As memória de Benedita, em 1987, sobre seus antepassados, trata de uma questão fundamental:

Meus bisavós vieram de Moçambique. Contam que ficavam entre eles, conversando a língua deles, quando o senhor via que eles estavam conversando na língua africana, gritava! Não era para falar mais. Tiveram que perder a *língua à força*, não era para falar mais, então falavam escondido. Quando queriam conversar na língua deles conversavam escondido. Diz que ficavam olhando assim: senhor, olha o senhor lá (RIOS e MATTOS, 2005, p. 68).

O escravo, ao perder a língua e ao adotar a língua do outro, recalca sua língua materna, interditando a fonte primeira de sua cultura. Ao mesmo tempo em que perdia a língua materna, tornava-se ladino e, como tal, mais valioso que os que não falavam o português.

Nos processos judiciais envolvendo escravos a voz do cativo passava pelo filtro do escrivão. As perguntas que eram feitas no interrogatório, ou mesmo quando o escravo estava na condição de informante, uma vez que ele não podia ser testemunha, carregavam a lógica do dominante, no caso, dos operadores da justiça. Aliás, o escravo aparece com voz nos processos – provavelmente deformada.

A perda do nome

Talvez o único pacto [...] consista em aceitar esta nomeação enquanto feita por outro...

(MELMAN)

Além do uso da língua, o escravo perdeu também seu nome de origem, uma forma de supressão da sua cultura original, causando a morte de sua identidade. Nos campos de concentração, os prisioneiros tornavam-se números. Nas casas dos senhores, os africanos recebiam um apelido português, que era outra forma de despersonalização. A retirada do nome muda a forma de agir do escravo, originando uma nova forma de ser, menos explícita e mais implícita. Da nova cultura faz parte a miscigenação forçada durante o período do cativo, quando a escrava era submetida ao poder do senhor, sem direito à escolha do parceiro para reprodução.

Pela supressão do nome, o africano deixaria de existir, em seu lugar surge o *sem nome*, escravo, que é a nomeação de ser sem liberdade. A perda do nome é parte do processo de perda da identidade, ligado ao da perda da referência de idade. Nos processos-crimes, por exemplo, quando era perguntado ao escravo sua idade, ou ele a ignorava ou respondia por aproximação (RADÜNZ; VOGT, 2010, p. 184). Dessa maneira eram “tratados como animais e não como humanos” (RIOS; MATTOS, 2005, p. 82).

Lembra Prudente:

Escravo que nascesse na propriedade deles levava o sobrenome deles, só, era mais para constar que era uma propriedade deles. Era mesmo como um animal. (...) Então meu nome é Prudente. Os meus avós e minhas avós eram negros, eu estou com 73 anos, ela morreu com 94 anos, ela levava o nome de Lucrecia Bruno de Arruda, calcule, negra africana (RIOS; MATTOS, 2005 p. 691-692).

O sobrenome Prudente atribuído a Pedro era pertencente a um dos maiores proprietários de escravos do Estado de São Paulo, da mesma forma que os proprietários de sua avó, que recebeu o sobrenome Arruda, de outro grande proprietário paulista. Essa realidade revela não só a perda da identidade como da impossibilidade de resgatar o nome original que, aos poucos, foi sendo esquecido.

Se os sobrenomes eram recebidos dos donos como marca de propriedade, os nomes dados às crianças filhas de escravas, batizadas após 1870, na paróquia de Nossa Senhora da Oliveira de Vacaria, no nordeste gaúcho, constituem o remate das

perdas, o requinte supremo da negação identitária. Alguns dos pequenos batizados eram chamados ironicamente de Albino, de Clara, de Vitória e Fortunato.

No livro de registro de batismos dos anos 1870 a 1874, na paróquia de São Francisco de Cima da Serra, na mesma região, ocorreram 168 batizados, os nomes dados às crianças, filhas de escravos, são os mesmos que eram dados aos filhos de seus senhores. Os nomes eram variados, a maior parte de santos ou dos senhores da mãe da criança. Os mais numerosos são: Francisco, Manoel e João entre os homens; Maria, Eva e Teresa entre as mulheres. Alguns nomes são tão belos como os utilizados por Machado de Assis em seus romances, entre eles: Valentina, Roberta, Paula, Narcisa. Não há nenhum prenome ou nome africano, o que prova que, no final do século XIX, haviam sido esquecidos os nomes africanos e assimilados os portugueses.

Alguns adotavam o nome dos padrinhos. Em 25 de julho de 1822, na Matriz de Nossa Senhora da Oliveira, de Vacaria, na Serra Gaúcha, foi batizada Belizária, nascida em 20 de maio do dito ano. Era filha natural de Maria, escrava de José Domingos Boeira e de Escolástica Antônia da Silva; foram padrinhos Belizário Lopes de Mara e Clara Boeira da Silva. Eram ambos senhores e livres e é possível que a menina, por escolha dos donos, tenha recebido o nome do futuro genro dos proprietários da escrava.

A mudança do nome de origem foi assumida pelos escravos e pelos seus descendentes. Oliveira relata o processo de libertação de Manoel Congo, chegado ao Brasil após 1850. Ele foi aprisionado nas costas do Rio Grande do Sul e levado ao cativeiro de forma ilegal pelo Major Paula, em São Francisco de Cima da Serra. Ao conseguir provar que havia sido escravizado de forma ilegal e se tornar livre, toma o nome de Manoel Paula, substituindo

a designação étnica que recebera como elemento de identificação pelo sobrenome de seu antigo senhor de São Leopoldo, o Capitão José Joaquim de Paula. Manoel construía assim uma nova identidade para a vida em liberdade, uma identificação que o afastava do estigma do cativeiro e remetia à sua nova condição de “africano livre” (OLIVEIRA, 2006, p.123).

O uso do sobrenome do antigo dono foi escolha de Manoel, provando que o nome Congo “carecia de significado para o africano”. Ao que tudo indica, a

designação de Congo seja a de uma identidade inventada. (OLIVEIRA, 2006, p. 124). Tal posição parece reafirmar a questão da perda da relação do simbólico com o real, apontada por Melman. Os escravos ao perderem o contato com o real, inventam um novo imaginário que passava pela mudança de nome e adoção do nome do senhor.

O fim dos laços familiares

*Não pode se organizar em torno de um interdito.
Isto é, em torno da renúncia a certos significantes.*
(MELMAN)

Importantes para a identidade de um grupo social são os laços familiares e as lembranças de um passado comum. A escravidão dificultou qualquer tipo de organização parental; pais e filhos foram separados, grupos por ancestrais comuns dilacerados pela força do mercado humano, que, para poder se afirmar, deveria exterminar com as organizações historicamente construídas pelos africanos. Nas memórias do grupo, a desagregação familiar foi uma constante. Nininha lembra:

Minha mãe era filha mais nova. Os outros eu não conheci, mas ela tinha mais filhos. Porque minha avó, os primeiros filhos dela, davam lá para outras pessoas lá, que compravam escravos, sei lá (RIOS; MATTOS, 2005, p. 101).

Júlia, outra descendente, lembra que as crianças escravas eram vendidas como pintos dentro de uma jaula; cada filho era vendido para cada lado. (RIOS; MATTOS, 2005, p. 90). O ponto de reunião de indivíduos procedentes das famílias dilaceradas e vendidas para lugares diversos era a casa do senhor. O lugar da escravidão propiciava condições de relacionamentos sexuais, visando a aumentar o plantel, ao mesmo tempo que criava novos “espécimes” para venda. Para evitar a formação de famílias eram desestimulados os casamentos entre escravos. Segundo o senso Imperial de 1872, existiam na Freguesia de Vacaria 801 escravos, dos quais apenas 13 eram casados. Na Freguesia de São Francisco de Paula de Cima da Serra eram 1079 escravos, dos quais 37 estão registrados como casados. Nas duas freguesias 100% dos escravos estão registrados como católicos. Evidente que esses números encobrem a

realidade social da escravidão no sul do Brasil e precisariam ser problematizados, o que não é intenção nesse texto.

Ora fonte importante são os registros paroquiais nas referidas freguesias. Os livros com registro de batismo, por exemplo, trazem informações a respeito do destino de escravos - “peças” destinadas à venda.

Registro 200. Aos 20 dias do mês dezembro de 1816 na freguesia de Nossa Senhora de Oliveira de Vacaria, batizei e pus os santos óleos a Camilo, filho legítimo de Miguel e Joana escravos de Boaventura Soares de Barros, o qual na ação de batizar pediu e rogou-me que tomasse o inocente Camilo por escravo de Boaventura Padilha a quem dava de sua livre vontade e para dar mais verdade assinou de que para constar fiz o assento, que assinei Vigário Marcelino Carvalho da Motta (VACARIA, 1872/1976).¹

O mesmo tipo de fato ocorreu em 13 de fevereiro de 1821, na freguesia de Nossa Senhora da Oliveira de Vacaria. Nesse dia, foi batizada Maria, nascida em 1º de julho de 1820, era filha natural de Catarina, escrava de Rosa Maria Leite. Dona Rosa, como boa católica, deixou que a criança fosse batizada e, ao mesmo tempo, economizou no registro de doação, pois, por ocasião do batismo, Maria foi dada como presente a João Inácio da Costa. Os registros não explicam os motivos da doação.

Nem todos os pequenos escravos, entretanto, eram presenteados a amigos, alguns eram vendidos sendo registrados no ato do batismo. Como Justiniano, filho natural de Joaquina, escrava de Manoel de Souza Duarte, nascido em 15 de junho de 1822 e batizado no dia 8 de setembro daquele mesmo ano, na capela de São Francisco de Paula, na mesma região. Por meio do registro de batismo, foi realizada a venda da criança como escravo à filha de Manoel, Inácia Rodrigues, por doze mil e oitocentos réis.

Em 1869 foi aprovada uma lei que proibia a separação de pais e filhos até os 12 anos, o que criou dificuldades para que se apartasse as crianças de seus progenitores. Já no século XIX, Anchieta alertava para o perigo da separação das famílias “apartando mulheres dos maridos e pais de filhos, vendendo-os etc [...]” (BOSI, 1992, p. 32).

1LIVRO N. 1 DE REGISTRO DE BATISMO DE ESCRAVOS DA PARÓQUIA NOSSA SENHORA DE OLIVEIRA DE VACARIA – 1872 – 1876. Essa paróquia se localizava no nordeste gaúcho.

Miscigenação

No Brasil apenas restou ao negro tornar-se branco.
(MARTINS)

Bosi, ao tratar das análises realizadas sobre miscigenação por Freire e Buarque de Holanda, coloca que o primeiro a trata como democrática, o segundo, como falta de orgulho. Acentua que o máximo que se poderia afirmar é que o colonizador tirou “bom proveito de sua relação com o índio e escravo” (BOSI, 1992, p. 28), ou seja, aproveitou-se da ingenuidade do índio e do seu poder sobre o escravo. E conclui de forma genial:

A libido do conquistador teria sido antes falocrática do que democrática na medida em que exercia quase sempre em uma só dimensão, a do contacto físico: as escravas emprenhadas pelos fazendeiros não foram guindadas, *ipso facto* à categoria de esposas dos senhores de engenho, nem tampouco os filhos dessas união fugazes se ombream com os herdeiros ditos legítimos do patrimônio de seus genitores. (BOSI, 1992, p. 28).

Uma das variáveis dessa falocracia lembrada por Bosi está no incrível número de escravos de vários matizes e tonalidades existentes nos registros de batismos em paróquias da Serra gaúcha. Como exemplo, podem ser citados os registros de batizados realizados na paróquia de Vacaria entre 1874-1876. Os dados são significativos, quase 75% das crianças batizadas são mestiças. As mães escravas tinham filhos com brancos. Apenas em 26,82% dos registros as crianças são consideradas pretas.

Quadro 1 – Cor das crianças batizadas de 1874-1876

Paróquia de Vacaria

Cor	N °	%
Preto	11	26,9
Pardo	27	65,9
Pardo claro	1	2,4
Mulato	1	2,4
Fulo	1	2,4
	41	100

Fonte: Livro de Batismos de Escravos 1872-1888.

Os dados são indícios claros de miscigenação no citado período, e, mais do isso, as crianças eram reduzidas à condição materna e não à paterna; continuavam escravos e não deixam a senzala. No final do século XIX, é bem maior o número de mestiços que no início. Os registros de batismo atestam a constante miscigenação a que foram sujeitas as escravas, como se verifica no registro a seguir

Registro 12 Aos 6 dias do mês de Dezembro de 1872 na Matriz de Nossa Senhora de Conceição de Oliveira de Vacaria batizei solenemente e pus os santos óleos a inocente Maria, parda, nascida no dia 1º de outubro de agosto do corrente ano; filha natural da crioula preta Joana escrava de Lucas Telles de Souza e de sua mulher Dona Brandina de Rodrigues; foram padrinhos Estevão Telles de Souza e sua mulher dona Ana Telles de Souza que para constar fiz o assento, que assinei Vigário Padre Nicolau Maria Berardi. (VACARIA, 1872/1976).²

A jovem escrava negra e crioula reproduz mais um mestiço nas vésperas da liberdade. Muitas vezes as pardas crianças eram filhas de capatazes, dos filhos do senhor ou do próprio senhor. Como observa Nininha: “Os filhos dela eram do fazendeiro, ela amamentava os filhos dela e os filhos do fazendeiro” (RIOS; MATTOS, 2005, p. 101).

A miscigenação não acaba com a escravidão dos filhos dos brancos. A criança pertence ao senhor e continua escrava, seja qual for o grau de melanina ou de

2LIVRO N. 1 DE REGISTRO DE BATISMO DE ESCRAVOS DA PARÓQUIA NOSSA SENHORA DE OLIVEIRA DE VACARIA – 1872 - 1876.

parentesco. O branqueamento, porém vai distanciando os novos grupos do grupo de origem. Os mulatos não são nem brancos nem pretos; sua cultura depende da forma como foram criados, que pode aproximá-los mais dos europeus ou dos africanos.

De quilombo à caipora

A integração é uma desintegração.
(MORIN)

Os escravos que viviam nos quilombos eram considerados nos registros dos memorialistas e viajantes do século XIX como bichos do mato, perigosos e horrendos. Com o decorrer do tempo, passaram a ser apontados pelo nome genérico de caipora, o que constitui a mais completa forma de desenraizamento. Para Houaiss (2001, p. 564), o caipora é “entidade fantástica da mitologia tupi, muito difundida na crença popular, talvez derivada da crença no curupira, [...] dele se dizendo que aterroriza as pessoas e é capaz de trazer má sorte e mesmo causar a morte”.

A fuga era a forma mais comum de busca da liberdade; ao mesmo tempo acarretava castigos violentos por parte dos senhores, até com a morte. A vida para os que viviam no mato era tão ou mais difícil do que a da vida na escravidão da fazenda. “Os negros do mato - quase tão estrangeiros e ameaçadores como os africanos - diferentemente destes não conseguiam levar a melhor sobre a crueldade dos senhores, na visão dos nossos narradores” (RIOS; MATTOS, 2005, p. 82).

Nas memórias dos descendentes, a fuga era o caminho para a tortura, mais cruel no caso de serem recapturados. Em outras palavras, não havia fuga possível. Os que conseguiam fugir ficavam em tal condição que não tinham nem notícias do que acontecia no mundo urbano. Esses eram os caiporas. “Chamava caipora essas pessoas que estavam escondidas no mato não sabendo que o cativo já tinha acabado. Tinham muitos caiporas no mato” (RIOS; MATTOS, 2005, p. 84). O processo da passagem de quilombo à caipora, ao que tudo indica, representou a passagem da resistência à alienação.

Mostras de invisibilidade

Os bens que possuo são os escravos.
(Do testamento de Inácia)

Um dos primeiros pontos que devem ser destacados, em relação à visão que têm os memorialistas e viajantes a respeito dos negros, é a ausência de nomes de escravos. Eles aparecem como estatísticas, como números, como cores, como cenário, mas nunca, ou quase nunca, são nomeados. Dois exemplos de relatos mostram o estranhamento dos viajantes com a permanência da escravidão no Brasil do século XIX.

Robert Avè-Lallemant nasceu em Lubeck, em 1812, onde morreu em 1884. Depois de doutorar-se em Medicina, visitou vários países permanecendo 17 anos no Brasil. Suas memórias não são diários de viagens, mas resultam de anotações feitas ao longo dos anos em que permaneceu no Brasil. Nacionalista apaixonado pela sua pátria, busca no Brasil seus conterrâneos, que procura e que descreve com amor e orgulho. Já os brasileiros ele não os vê, ou não gosta do que vê, pois não aceita a escravidão. Apesar do tempo aqui vivido e das longas viagens realizadas pelo interior do Brasil, não descreve nem escravos nem escravidão. Sendo um observador arguto, a invisibilidade se impõe e intriga o leitor.

A belga Maria van Langendonck tinha um fascínio pela selva, e foi em busca da natureza que veio para o Brasil. Manifestava-se contrária à escravidão. Nos vários anos que aqui viveu, não teve escravos. Morou na colônia Montravel (depois São Vendelino) de 1857 a 1863. Nesse período, viu, conviveu e foi servida por muitos escravos, nos lugares onde passou. Nesses longos anos, cita apenas um nome de escravo. Os demais indivíduos são citados e nomeados, sejam alemães, portugueses ou índios. Com estes, inclusive, se relaciona, convive com e descreve ritos, festas e crenças. A invisibilidade é só para os escravos. Apenas um nome se destaca nessa massa de inominados:

A casa comercial era administrada pelo irmão do major cuja esposa era proprietária de uma escrava chamada Flora, que aprendeu as lides domésticas, era ótima cozinheira e mãe de uma menina de tal forma medonha que eu não poderia acreditar que fosse uma criança. No entanto, essa mulher era mãe, que não tinha de um belo mulatinho de cinco anos nenhum traço de negro e que anunciava uma inteligência superior. A Senhora Guimarães a ele se afeiçoara e queria dar-lhe uma profissão para se tornar livre algum dia (VAN LANGENDONCK, 2002, p. 40).

Com essa exceção, a belga não nomeia os escravos, embora seus propósitos sejam claros: “Deixemos a cidade e seus homens e comecemos a tratar da natureza” (VAN LANGENDONCK, 2002, p. 83). Salieta a variedade de homens e de sua mescla. Ficou 17 anos no Rio de Janeiro; portanto, bem conhecia a escravidão, com a qual não concordava. Ainda assim, não vê os escravos em suas memórias. Visitou grande parte do Rio Grande do Sul, as missões, as charqueadas (ainda que de passagem), fazendas, estradas, vilas, minas e hotéis, mas não viu os escravos que realizavam todo o trabalho. Por quê? Porque para ela eram invisíveis.

A escrava chamada *Flora* pertencia ao irmão do Major Guimarães, que cuidava da sua casa comercial. O filho mulato, belo e inteligente de Flora não é nomeado. Ele é filho de um branco, é possível que seja filho do marido de sua hospedeira. Madame, que raramente se refere aos escravos, em geral remete ao seu proprietário. Ao se referir à bondade do casal doutor Einzelmann e sua esposa de Porto Alegre, informa: “Tratavam muito bem os escravos, e que haviam comprado uma mãe com 2 filhos pequenos” (VAN LANGENDONCK, 2002, p. 109).

Algumas vezes, os *sem-nome* eram elogiados. Diz ela que “durante dez dias ocupamos dois grandes quartos das lojas, onde fomos, aliás, perfeitamente servidos por negros para os quais esperavam compradores” (VAN LANGENDONCK, 2002, p. 39).

Mas, em geral, as descrições são acompanhadas de críticas:

Em uma casa onde me achava em visita, pouco tempo antes de minha partida do Brasil, fui testemunha de uma cena entre os filhos dos senhores e uma pequena escrava, cena de que apenas a lembrança me faz tremer de indignação e desgosto (VAN LANGENDONCK, 2002, p. 41).

A cena, ligada possivelmente à promiscuidade sexual a que eram submetidas as escravas, fez com que a sentimental dama concluísse que a escravidão, tal como ela viu no Brasil, “era menos funesta para os negros do que prejudicial à raça branca” (VAN LANGENDONCK, 2002, p. 41). Muitas vezes, a opinião revelava preconceito como a emitida sobre o cozinheiro do Navio *Virgílio*, no qual viajou. O cozinheiro, além de imundo, era “um negro horrendo de olhar falso” que se divertia tirando penas das galinhas vivas (VAN LANGENDONCK, 2002, p. 133).

Outro ponto que aterrorizou Van Langendonck, nos seus anos na colônia, foram os quilombos. Escreve ela:

Contava-se que os negros fugitivos possuíam um abrigo conhecido apenas por eles, cercado por enormes montanhas rochosas que nenhum antes dos iniciados podia transpor presumia-se que eles possuíam terras cultivadas e dali só saíam para obter roupas, pólvora e chumbo. Parece que o medo de serem recapturados os torna ferozes, que as precauções que lhes inspira este temor freqüentemente se traduzem por assassinatos. A pilhagem é seu único meio de obter o que lhes falta, e conseqüentemente, as habitações isoladas tem tudo a temer de sua visita(VAN LANGENDONCK, 2002, p. 79).

Se aquilo que Van Langendonck narra sobre os negros é pouco, e, até certo ponto permeado por preconceito, o que escreve Avè-Lallemant não avança muito. Um dos poucos locais onde registra a existência de negros é em São Borja, mais exatamente na prisão.

Examinei na ocasião o longo salão de prisioneiros e confesso que mesmo num jardim zoológico dificilmente teria visto mais colorida mistura de criaturas, começando com o preto retinto do negro terminando na pele branquíssima de um farsante francês (AVÈ-LALLEMANT, 1980, p. 283).

O fato de estarem na prisão iguala os indivíduos, já que estão todos na mesma posição, ou seja, no cativeiro. Assim, a cor é seu único diferencial. O que destaca o grupo é apenas seu aspecto exótico.

Outro fato que envolve negro é num pouso a caminho de São Gabriel, quando se depara com um grupo. “E nisso moviam-se, umas para outras, estranhas fisionomias: um jovem mulato de rara fealdade, uma índia, um português, um cabra escuro, meio louco, com exagerada atenção para comigo” (AVÈ-LALLEMANT, 1980, p. 322).

Não é possível acreditar que ele não tenha visto escravos. Ele percebe com grande acuidade que “os alemães suprem a cidade Porto Alegre de trabalho livre” (AVÈ-LALLEMANT, 1980, p. 377), sinal evidente que é ótimo observador.

No olhar dos dois memorialistas, os negros são invisíveis e inominados. A existência dessa situação no século XIX parece comprovar que o fenômeno não é novo. A falta de identidade, forjada pela escravidão, propiciou condições favoráveis para se tornarem invisíveis.

Considerações finais

Enfim, como afirma Bosi, “o passado ajuda a compor as aparências do presente, mas é o presente que escolhe na arca as roupas velhas ou novas” (Bosi, 1992, p. 31). A invisibilidade é uma das roupas novas da antiquíssima exploração de um grupo por outro.

A invisibilidade do negro nos registros dos brancos viajantes não tem como ser revista. São memórias que precisam ser problematizadas no sentido de se entender as razões dessa invisibilidade. Da mesma forma, grande parte da historiografia do Brasil meridional, em especial as que focam áreas de imigração do século XIX, esqueceram os negros que recentemente começaram a ter sua história rememorada. É esse esquecimento, como manipulação da memória com interesses políticos (FÉLIX, 2004, p. 45), que preocupam atualmente pesquisadores ligados ao tema.

Nesse sentido, o negro passa a ser visto a partir de bases empíricas pouco trabalhadas até então como registros eclesiásticos, jornais, fotografias, inquéritos criminais e processos judiciais, por exemplo. Essas bases permitem, retomando Zubaran (2009, p. 16), investir em interpretações renovadoras da história fazendo emergir memórias sociais marginais esquecidas nos discursos hegemônicos

Referências

AVÈ-LALLEMANT, Robert. **Viagem pela província do Rio Grande do Sul - 1858**. Belo Horizonte: USP/Itatiaia, 1980, 417 p.

AZEVEDO, Thales. **Os italianos no Rio Grande do Sul**. Caxias do Sul: Educus, 1994, 507 p.

BOSI, Alfredo. **A dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, 412 p.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Difel/Bertrand do Brasil, 1989, 311 p.

BOURDIEU, Pierre. **A Distinção**: crítica social do julgamento. Porto Alegre: Editora Zouk, 2007.

CONSTANTINO, Mateus de Lucca; COSTA, Vivian Fernanda Garcia da. Invisibilidade social: outra forma de preconceito. Disponível em: <http://www.overmundo.com.br/overblog/invisibilidade-social-outra-forma-de-preconceito>. Acesso em 20 de setembro de 2010

COSTA, Fernando Braga da. **Homens invisíveis – retratos de uma humilhação social**. Rio de Janeiro: Globo, 2004, 256 p.

FÉLIX, Loiva Otero. **História e Memória: a problemática da pesquisa**. Passo Fundo: UPF, 2004.

GRAHAM, Sandra Laeurdale. **Caetana diz não: história de mulheres na sociedade brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, 312 p.

GOMES, Flávio. "A nitidez da invisibilidade: experiências e biografias ausentes sobre raça no Brasil republicano. SALGUEIRO, Maria Aparecida Andrade (org.) In: **A república e a questão do negro no Brasil**. Rio de Janeiro: Museu da República, 2005. p. 49-67.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, 2925 p.

JODELET, Denise. Representações sociais: um domínio em expansão. In: JODELET, Denise (Orgs). **As representações sociais**. Rio de Janeiro: UERJ, 2001, p. 17–44.

LAING, Ronald D. Identidade Complementar. In: **O Eu e os Outros: o relacionamento interpessoal**. Petrópolis: Vozes, 1986, 174 p.

LANGENDONCK, Madame van. **Uma colônia no Brasil**. Santa Cruz do Sul: Unisc, 2002, 170 p.

LEITE, Ilka Boaventura. As classificações étnicas e as terras de negros no sul do Brasil. Disponível em: <http://www.nuer.ufsc.br/artigos/classificacoes.html>. Acesso em 12 de março de 2012.

MELMAN, Charles. **Imigrantes: incidências subjetivas das mudanças de língua e país**. São Paulo: Escuta, 1992, 107 p.

MOREIRA, Paulo Roberto Staudt; TASSONI, Tatiani de Souza. **Que com seu trabalho nos sustenta: as cartas de alforria de Porto Alegre (1748-1888)**. Porto Alegre: EST edições, 2007, 800 p.

OLIVEIRA, Vinicius Pereira de. **De Manoel Congo a Manoel de Paula: um africano ladino em terras meridionais**. Porto Alegre: EST, 2006, 168 p.

PARÊ, Mauro. **Afro descendente: um olhar psicanalítico**. Porto Alegre: Corag, 2007, 92 p.

RADÜNZ, Roberto; VOGT, Olgário Paulo. A mais severa e exemplar punição: o rito processual contra o preto Ricardo. **Metis – História e Cultura**, Caxias do Sul, v. 9, n. 17, jan./jun. 2010, p. 181-200.

RECENSEAMENTO GERAL DO BRASIL EM 1872. Disponível em:

http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/visualiza_colecao_digital.ph.

Acesso em 12 de março de 2012.

RIO GRANDE DO SUL. Secretaria da administração e dos recursos humanos.

Departamento do Arquivo Público. **Documentos da escravidão. Cartas de**

alforria. Coordenação de Joavani S. Scherer e Marcia M da Rocha. Porto Alegre:

Corag, 2007. 2 v.

RIOS, Ana Lugão; MATTOS, Hebe. **Memórias do cativo:** família, trabalho e

cidadania no pós-escravidão. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, 301 p.

ZUBARAN, Maria Angelica. A invenção branca da liberdade negra: memória social da

abolição em Porto Alegre. **Revista de História e Estudos Culturais.** Uberlândia,

v. 6, n. 3, jul./agos./set.. 2009, p. 1 – 16.

Recebido em *Março* de 2012

Aprovado de *Junho* de 2012