

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**JULIA LANDGRAF**

**MEMÓRIA HISTÓRICA E BRANQUITUDE: RACIALIZAÇÃO DE PESSOAS  
BRANCAS NO RECONHECIMENTO DE UM PASSADO FAMILIAR ESCRAVISTA**

**PORTO ALEGRE**

**2022**

**JULIA LANDGRAF**

**MEMÓRIA HISTÓRICA E BRANQUITUDE: RACIALIZAÇÃO DE PESSOAS  
BRANCAS NO RECONHECIMENTO DE UM PASSADO FAMILIAR ESCRAVISTA**

Dissertação apresentada para obtenção do título de mestra junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Pablo Quintero.

**PORTO ALEGRE**

**2022**

#### CIP - Catalogação na Publicação

Landgraf, Julia  
Memória histórica e branquitude: racialização de  
pessoas brancas no reconhecimento de um passado  
familiar escravista / Julia Landgraf. -- 2022.  
137 f.  
Orientador: Pablo Quintero.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do  
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia  
Social, Porto Alegre, BR-RS, 2022.

1. branquitude. 2. racismo. 3. identidade racial.  
4. escravismo. 5. Rio Grande do Sul. I. Quintero,  
Pablo, orient. II. Título.

JULIA LANDGRAF

MEMÓRIA HISTÓRICA E BRANQUITUDE: RACIALIZAÇÃO DE PESSOAS  
BRANCAS NO RECONHECIMENTO DE UM PASSADO FAMILIAR ESCRAVISTA

Dissertação apresentada para obtenção do título  
de mestra junto ao Programa de Pós-Graduação  
em Antropologia Social da Universidade  
Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Pablo Quintero.

Aprovado em: \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Pablo Quintero (Orientador)

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Denise Fagundes Jardim

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Ondina Fachel Leal

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

---

Prof. Dr. Osmundo Pinho

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB)

*Dedico esta dissertação à minha Oma, a professora emérita Helga Iracema Landgraf Piccolo (1932-), que (eu gosto de acreditar) estaria cheia de orgulho caso se encontrasse em lucidez para tanto.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador Pablo Quintero, cuja paciência e gentileza lhe foram características ao longo desses pouco mais de dois anos de percurso sob sua orientação. A formação que recebi do Pablo ultrapassa os limites da vida acadêmica. Não posso deixar de agradecer também à minha orientadora da graduação, Maria Paula Prates (a maior conversora de psicólogos em antropólogos vista pela UFCSPA), pois sem ela eu jamais haveria me tornado antropóloga.

Agradeço à Bruna Zanatta, pelas infindáveis horas de confinamento conjunto e tudo que dele fizemos. A vida partilhada contigo é mais linda e sou inteira ao teu lado. Ao Átila Tresohlavy, que eu ousava pensar que havia retornado à minha vida durante o momento mais turbulento do meu mestrado - muito ainda estava por vir. A finalização deste ciclo ainda estaria distante se tu não tivesse segurado minha mão para consistentemente me ajudar a seguir. Agradeço também à Sofia Rolim, entre outras coisas, pela parte tua que sou.

Agradeço à minha família, Carla, Christiano e Pedro, pelo apego seguro, a presença e confiança em mim em todas as fases que vivemos juntos. É por causa de vocês que eu vivo quem eu sou com segurança.

À Jéssica Nunes, grande presente desse mestrado, pela infinidade de coisas que compartilhamos, a relação de afeto e de aprendizado. Ao Maicon Schirmann, que reiterou a necessidade da existência dessa pesquisa com leveza nos momentos em que eu me encontrava desmotivada. À Nathalia Silva, colega ombro para os momentos de inquietude e leitora atenta, que compartilhou com avidez comentários sempre pertinentes. Ao Ítalo Ariel Guerreiro, leitor crítico e amigo presente ao longo das tormentas de construção coletiva e de dúvidas a respeito de mim mesma e do meu trabalho; aprendo contigo todos os dias e me sinto privilegiada por isso.

Ao Pré-Vestibular Popular Dandara dos Palmares (e todas as suas equipes ao passar dos anos), que me deu espaço pra crescer como educadora popular e em todas as outras funções que me foram designadas dentro do coletivo.

Aos meus interlocutores, Marô e Marco, que depositaram em mim a confiança de sua intimidade por acreditar em algo maior por trás desse projeto.

Agradeço ao espaço aberto pelo Grupo de Estudos Laudelina de Campos Melo, do Coletivo Negro Minervino de Oliveira, para a discussão de parte do primeiro capítulo desta dissertação, que foi providencial para o amadurecimento destas ideias.

Agradeço também a todos que reiteraram que essa dissertação era minha tarefa, que não sem pesar, busco cumprir com responsabilidade.

Meu mestrado teve início na semana anterior ao início da pandemia de Covid-19 no Brasil, cenário dentro do qual essa pesquisa foi integralmente conduzida. Foi duro trabalhar no isolamento, com os debates tão necessários à vida acadêmica lastimados pela falta de espaços adequados; sem acesso à estrutura física da universidade, à biblioteca, a um Restaurante Universitário; sem a garantia de recursos para findar minha formação (ainda que tenha contado com o financiamento da CAPES ao longo da maior parte dessa trajetória, auxílio imprescindível para o bom andamento desta dissertação e pelo qual também sou agradecida). As adversidades de viver uma pandemia em meio ao pleno desmonte da saúde pública no país foram ainda agravadas pela desmotivação lancinante que tomou conta da produção dessa pesquisa conforme ela se aproximava de um fim e eu me deparava com a falta de perspectivas na carreira acadêmica: desvalorização das ciências humanas, falta de concursos, cortes milionários em bolsas de fomento à pesquisa já defasadas e, em suma, o desmonte da educação pública em prol de um formato privatista que coloca os lucros de poucos acima de tudo.

A precarização da vida é quase imobilizante - até que ela não é. Assim, agradeço a todos aqueles com quem, ao longo dos últimos anos de trabalho, aprendi outro horizonte estratégico que nos permite seguir lutando.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	15
<b>1 O CAMPO DOS ESTUDOS CRÍTICOS DA BRANQUITUDE NO BRASIL: TEORIA E PRÁTICA REVISITADAS A PARTIR DE PERSPECTIVAS ANTICOLONIAIS</b>	25
1.1 O campo teórico dos Estudos Críticos da Branquitude no Brasil	26
1.1.1 <i>Maria Aparecida Bento e o pacto narcísico da branquitude</i>	26
1.1.2 <i>Lourenço Cardoso e a branquitude crítica e acrítica</i>	28
1.1.3 <i>Lia Vainer Schucman e a identidade racial branca</i>	30
1.2 Perspectivas anticoloniais para pensar o racismo	33
1.3 Considerações para o campo dos Estudos Críticos da Branquitude: implicações das ideias de desconstrução ou abolição da raça	40
<b>2 RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS NA PROVÍNCIA DE SÃO PEDRO</b>	49
2.1 Do gaúcho étnico à “produção de façanhas” em prol da construção de um movimento tradicionalista	55
2.2 Escravismo em Cachoeira do Sul	63
<b>3 UMA FAMÍLIA ESCRAVISTA NO SÉCULO XIX E SEUS RUMOS NO PÓS-ABOLIÇÃO</b>	70
3.1 Meus interlocutores através do tempo: a família Vieira da Cunha no século XIX em Cachoeira do Sul	75
3.1.1 <i>A estrutura da posse familiar e o empobrecimento que segue à abolição</i>	80
3.2 Sobre “sonhos paridos”: a manutenção da propriedade em meio ao declínio econômico	85
<b>4 MEMÓRIA HISTÓRICA, IDENTIDADE RACIAL E O PASSADO PRESENTIFICADO: IDEOLOGIA E MOBILIZAÇÃO DE PESSOAS BRANCAS</b>	91
4.1 Entre silêncios e rastreios da “verdade”, o exercício da história em busca de uma narrativa	93
4.2 “Sou da sétima geração de uma família que foi escravocrata até 1888”: racialização e identidade racial branca.	98
4.2.1 <i>Possibilidades de mobilização das pessoas brancas contra o racismo e o campo de Estudos Críticos da Branquitude</i>	107
<b>CONCLUSÃO</b>	116
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	121



<b>ANEXOS</b>	128
<i>ANEXO A - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO PARA PARTICIPAR DE PESQUISA</i>	128
<i>ANEXO B - Fazenda da Tafona em meados de 1960</i>	130
<i>ANEXO C - Fazenda da Tafona em 2010</i>	131
<i>ANEXO D - “Passe” de José Vieira da Cunha para o Rio de Janeiro, 1796</i>	132
<i>ANEXO E - Vista aérea da Fazenda da Tafona</i>	133
<i>ANEXO F - “O velho do retrato”: José Sebastião Vieira da Cunha (1846-1916)</i>	134
<i>ANEXO G - Atafona</i>	135
<i>ANEXO H - Reportagem jornalística sobre a publicação do inventário de João e Eugênia Pereira Fortes</i>	136

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

AHRS	Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul
APERS	Arquivo Público do Estado Rio Grande do Sul
CEERT	Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades
COMPAHC	Conselho Municipal do Patrimônio Histórico-Cultural
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
IPHAE	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado
MN	Movimento Negro
MPF	Ministério Público Federal
MTG	Movimento Tradicionalista Gaúcho
KKK	Ku Klux Klan
RS	Rio Grande do Sul
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
UFRGS	Universidade Federal do Rio Grande do Sul
UFMS	Universidade Federal de Santa Maria
UNILA	Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira

## **LISTA DE FIGURAS**

Figura 1 - Mapa da divisão municipal do Rio Grande do Sul em 1872	64
Figura 2 - Diagrama de parentesco simplificado dos Vieira da Cunha	71

## **LISTA DE TABELAS**

Tabela 1 - Percentuais da população geral do RS e Cachoeira do Sul em 1780	66
Tabela 2 - População da Vila de Cachoeira em 1814	66
Tabela 3 - População de Cachoeira do Sul segundo a condição jurídica em 1859	67
Tabela 4 - Estrutura da posse de pessoas escravizadas em Cachoeira do Sul (1810-1830)	81
Tabela 5 - Estrutura da posse de pessoas escravizadas em Cachoeira (1850-1870)	83

*A utopia não é acreditar que o capitalismo, já apodrecido, necessita morrer, utopia é acreditar que um dia sua forma de reprodução social deixará de criar identifições, espaços demarcados de sociabilidade mediados pelo dinheiro, pela mercadoria, e deixará de fomentar o racismo, que lhe é constitutivo e inerente.*

Douglas Rodrigues Barros, 2019, p.18.

## RESUMO

Esta pesquisa, inserida no campo de Estudos Críticos da Branquitude, busca analisar como o reconhecimento de um passado familiar escravista impacta na forma como pessoas brancas significam e mobilizam sua identidade racial contemporaneamente, partindo de um entendimento histórico dos processos de racialização e formação social do estado do Rio Grande do Sul. Foi realizado um estudo de caso junto à família proprietária da Fazenda da Tafona (Cachoeira do Sul, Rio Grande do Sul), que preserva a construção da atafona, local onde era levado a cabo o processo produtivo da farinha de mandioca pela exploração de pessoas escravizadas no século XIX. Após o tombamento da propriedade em 2016, os interlocutores dessa pesquisa iniciam um projeto de visitas educativas com escolas e grupos de pessoas a respeito da escravização ocorrida no local, diferenciando-se do processo comum entre pessoas brancas, de não falar sobre a escravização operada por seus antepassados. Metodologicamente, foi realizada uma etnografia que empregou entrevistas e a análise de documentos familiares (como inventários e cartas do século XIX, e o atual blog do projeto), além de fontes historiográficas. Desta maneira, são analisadas as formas como eles mobilizam a memória familiar de forma crítica, e como isso se desdobra em um entendimento particular a respeito de sua identidade racial enquanto pessoas brancas e da responsabilidade que possuem de lutar contra o racismo. Essa tarefa é empreendida traçando as aproximações e os afastamentos do caso específico com a teoria proposta pelos Estudos Críticos da Branquitude no que tange a possibilidade de crítica e mobilização de pessoas brancas.

**Palavras-chave:** branquitude; racismo; identidade racial; escravismo; Rio Grande do Sul.

## ABSTRACT

This research, inserted in the field of Critical Whiteness Studies, aims to analyze white racial identity and its possibilities of mobilization against racism in the context of recognition of a slaveholding family past, based on a historical understanding of the processes of racialization and social formation of the state of Rio Grande do Sul. A case study was carried out with the family that owns Fazenda da Tafona (Cachoeira do Sul, Rio Grande do Sul), which preserves the construction of the atafona, a place where the production process of manioc flour was carried out by exploiting enslaved people in the 19th century. After the property was listed as a heritage site in 2016, the interlocutors of this research began a project of educational visits with schools and groups of people about the enslavement that occurred there, differentiating themselves from the common process among white people of not talking about the slavery operated by their ancestors. Methodologically, an ethnography was carried out using interviews and the analysis of family documents (such as inventories and letters from the 19th century, and the current project blog), as well as historiographic sources. Thereby, the ways in which they mobilize family memory critically, and how this unfolds into a particular understanding regarding their racial identity as white people and their responsibility to fight racism, are analyzed. This task is undertaken by tracing the approximations and unconformities of the specific case with the theory proposed by Critical Whiteness Studies regarding the possibility of criticism and mobilization of white people.

**Keywords:** whiteness; racism; racial identity; slavery; Rio Grande do Sul.

## INTRODUÇÃO

Esta pesquisa busca analisar a identidade racial branca e suas possibilidades de mobilização contra o racismo através de um entendimento histórico dos processos de racialização no Rio Grande do Sul a partir da invenção colonial da “raça” atrelada aos processos de exploração subjacentes e constituintes do sistema-mundo capitalista moderno/colonial. Ainda que desde o fim do século passado a ciência tenha comprovado a inoperabilidade biológica do conceito de “raças humanas”, está dado que socialmente a classificação racial da população brasileira ocorre de forma hierarquizante e excludente. Desta forma, continua sendo relevante que pensemos os processos de racialização e como estes sustentam a exploração de forma estrutural e funcional a um projeto determinado de nação.

No contexto específico do Rio Grande do Sul, sabe-se que um apagamento histórico e deliberado da presença de indígenas e pessoas negras na formação social do estado conformou um imaginário de embranquecimento e de plenas “origens européias” à região. A escravização no estado foi considerada “branda” e “democrática” (contradições em termos), argumento utilizado para elevar as qualidades atribuídas ao gaúcho estancieiro. A inferiorização racial permanece através do tempo, mesmo com o fim formal do colonialismo e da escravização, com uma maioria negra e indígena dominada por uma classe dominante branca, não apenas no âmbito do trabalho mas em todos os planos da existência social cotidiana.

Buscando pensar a racialização das pessoas brancas, o emergente campo de Estudos Críticos da Branquitude surge no Brasil como um desdobramento de referenciais anglosaxônicos. Esses estudos colocam as pessoas brancas em um lugar de reflexão a respeito do que seriam privilégios raciais, buscando a possibilidade de desconstruir o racismo presente em sua identidade. É com este campo de estudos que busco dialogar nesta pesquisa, a partir de uma perspectiva antropológica e histórica.

Em 1957, Alberto Guerreiro Ramos, importante sociólogo negro brasileiro, publica “A patologia social do ‘branco’ brasileiro”, texto que *a posteriori* viria a ser considerado fundante do campo de Estudos Críticos da Branquitude no Brasil. Nessa publicação, o autor clama para que pensemos a problemática racial do país não apenas através da maneira como os brancos enxergavam os negros, mas retirando o branco de seu lugar de suposta neutralidade para pensar também sua racialização e o espaço que ocupavam nessa estrutura de dominação. Ele aponta:



Como Maurice Halbwachs<sup>1</sup>, cada um pode dizer: “*Je porte avec moi un bagage de souvenirs historiques*”<sup>2</sup>. Estes “*souvenirs historiques*”, em parte, conformam a visão social, as atitudes de cada um. Muitos brasileiros ainda vivos descendem de avós que possuíram escravos, enquanto outros não. Tais circunstâncias importam necessariamente na formação psicológica de cada um (GUERREIRO RAMOS, 1957, pp.191).

Enquanto mulher branca aprofundando-me em questões étnico-raciais, me senti convocada a levar sua provocação a sério. Diversas autoras orientadas pelas teorias da branquitude conduziram entrevistas com pessoas brancas buscando entender sua autopercepção racial (SCHUCMAN, 2012); com pessoas negras, sobre como percebiam a posição estrutural do branco brasileiro (MORAES SILVA; SOUZA LEÃO; GRILLO, 2020) ou sua inserção no movimento antirracista (LOPES, 2016). Mas quais poderiam ser os impactos do reconhecimento de um passado familiar escravista por parte de pessoas brancas? Moviada por esses questionamentos, me proponho nesta pesquisa a investigar como o reconhecimento de um passado familiar escravista impacta na forma como pessoas brancas significam e mobilizam sua identidade racial contemporaneamente; discutir as estratégias utilizadas para a discussão desse passado; analisar a forma como se dão diálogos e construções ao redor da temática de um legado familiar (material e simbólico) da escravidão; analisar se (e como) tal reconhecimento histórico localizado em uma história familiar pode apoiar em um processo de mobilização contra o racismo; e analisar quais os elementos que possibilitam que pessoas brancas saiam de um lugar passivo para tornarem-se propositivas contra o racismo.

### **Construção da pesquisa**

Para dar conta de tal tarefa, trabalho aqui com o estudo de um caso específico: o de Marô e Marco, proprietários da Fazenda da Tafona, em Cachoeira do Sul (Rio Grande do Sul). Sua família, os Vieira da Cunha, se tornou proprietária através do matrimônio com a filha de um sesmeiro açoriano, no século XIX. Após passar pelo processo de tombamento da propriedade em 2016 (IPHAE, 2016), e da compra da fazenda dos outros herdeiros (irmãos de Marô) em 2017, Marô e Marco decidem iniciar um projeto de visitas educativas com escolas e grupos de pessoas a respeito da escravização ocorrida no local - que ainda preserva a tafona,

---

<sup>1</sup> Disponível em português em: HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. Tradução de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Vértice/Revista dos Tribunais, 1990. Tradução de: La mémoire collective.

<sup>2</sup> “Carrego comigo uma bagagem de memórias históricas”, em tradução livre.

construção onde ocorria a moenda da mandioca para transformação em farinha, atividade produtiva mantida com mão de obra escravizada ao longo do século XIX.

Ainda que o tombamento seja a forma mais comum de conservação de patrimônios que remetem a acontecimentos históricos relevantes para o país (BRASIL, 1937), nem sempre tal processo de patrimonialização tem como resultado a efetiva conservação da memória histórica. No Rio Grande do Sul, observa-se que o tombamento de patrimônio referente à escravização, em sua maioria de charqueadas, com frequência reforçou o apagamento de negros e indígenas e do próprio processo produtivo ali levado a cabo. As charqueadas produziam o principal produto de exportação da província para o restante do Império ao longo do século XIX, a carne-seca, e são conhecidas na bibliografia historiográfica (que será apresentada ao longo da dissertação) como espaços de produção especialmente cruéis e insalubres para as pessoas escravizadas, com elevados danos à saúde e frequentes fatalidades decorrentes de acidentes de trabalho relacionados a uma rotina de abate de gado acelerada (VARGAS; MOREIRA, 2018).

Essas mesmas propriedades escravistas hoje tombadas se abrem a um turismo que remonta ao período colonial através da arquitetura e outros objetos de época, e longe de rememorar esse passado de exploração, se transformaram em espaços de locação para eventos<sup>3</sup>, filmes e minisséries<sup>4</sup>, além de promover-se através das belezas das propriedades como ambientes cênicos para aniversários e piqueniques familiares. Tais propriedades, localizadas na cidade de Pelotas e arredores, assumem posicionamentos e propostas distintas: enquanto a Charqueada São João aponta a preservação arquitetônica e da “História” (abstratamente) através de um acervo preservado (o que denotaria algum grau de comprometimento com o passado ali vivido), destaca também ter sido uma das “charqueadas mais bem sucedidas economicamente”, sem um único comentário a respeito da exploração que ali foi empregada para garantir tal sucesso; a Charqueada Santa Rita, que se tornou uma pousada, se promove enquanto um espaço “familiar”, “romântico” e de “relaxamento”; e a Charqueada Costa do Abolengo enfatiza a possibilidade de diversão entre amigos. Todas oferecem serviços de gastronomia e locação para eventos, e a única a mencionar brevemente a escravização em sua página na internet é a primeira. Observamos uma completa dissociação do significado histórico de uma charqueada, dos processos produtivos e de exploração de pessoas negras que ali tiveram

---

<sup>3</sup> “Charqueadas de Pelotas ignoram passado escravocrata e promovem festas privadas”. Disponível em: <<https://www.nonada.com.br/2021/05/charqueadas-de-pelotas-ignoram-passado-escravocrata-e-promovem-festas-privadas/>>. Acesso em 20 de maio de 2022.

<sup>4</sup> Notícia sobre a gravação da minissérie “A Casa das Sete Mulheres” em charqueada no Rio Grande do Sul. <<https://memoriaglobo.globo.com/entretenimento/minisseries/a-casa-das-sete-mulheres/noticia/bastidores.ghtml>>. Acesso em 20 de maio de 2022.

lugar, em prol do lucro através de atividades de lazer e turismo. A nível nacional, em 2017 foi celebrado pelo Ministério Público Federal (MPF) do Rio de Janeiro um acordo que findou encenações sobre a escravidão que ocorriam em fazenda tombada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional no Rio de Janeiro (IPHAN-RJ), onde trabalhadores negros se vestiam de escravizados para servir turistas, enquanto a proprietária branca se vestia de “sinhá”<sup>5</sup>. Como Schwarcz e Menezes (no prelo) apontaram, podemos “ver” certos monumentos sem “enxergá-los”, o que é uma opção histórica e cultural decorrente da lógica de imposição da normalidade; é o que ocorre com as charqueadas sulinas, que, se antigamente buscavam o lucro a partir da exploração e escravização, hoje o fazem ao escondê-las.

Quando observamos a maneira como a História vem sendo mobilizada - seja através do apagamento ou da reencenação colonial - torna-se nítido que a relevância simbólica da escravidão como trauma, bem como enquanto explicação sócio-histórica, são pouco presentes no imaginário brasileiro contemporâneo. Considerando a recorrência de espaços patrimoniais que adotam a mesma abordagem, torna-se pertinente pesquisar junto a espaços que não assumem o mesmo papel de apagamento do passado que garantiu a neutralidade de pessoas brancas frente ao racismo até o momento presente. Diante disso, interessa o caso de uma família que reconhece seu passado escravista e o mobiliza de uma forma consciente sobre os horrores da escravização e o papel ocupado por pessoas (e, neste caso, familiares) brancas que usufruíram de tal exploração e dominação ao longo dos séculos - entendendo os avanços e as limitações desde seu lugar enquanto proponentes de uma forma outra de enxergar sua herança familiar e lhe dar contornos práticos contemporaneamente. Joyce Souza Lopes (2016), antropóloga que trabalhou com a questão da branquitude em sua dissertação, faz a seguinte provocação:

Certamente caberia uma genealogia da moral da/os branca/os brasileira/os. Não me interessa tanto sobre aqueles da branquitude genérica, já sabemos muito bem sobre a branco-vida da/os sucessora/es da moral da/os senhores e sinhás (mas com certeza apoiaria se alguém a/os objetivassem como branco-tema). Mas, particularmente, sobre os perfis progressistas de antes e de agora, que, de tempos em tempos, fizeram-se entre aproximações, conflitos intergeracionais e linearidades a serem confirmadas (LOPES, 2016, p. 223).

Entendo que a contribuição que proponho com o estudo desse caso específico parte dos conflitos e rupturas intergeracionais que, não sem contradições, através das décadas permitem

---

<sup>5</sup> MPF/RJ celebra acordo que põe fim à encenação sobre a escravidão para turistas em fazenda. Disponível em: <<https://mpf.jusbrasil.com.br/noticias/454077989/mpf-rj-celebra-acordo-que-poe-fim-a-encenacao-sobre-a-escravidao-para-turistas-em-fazenda?ref=serp>>. Acesso em 20 de maio de 2022.

uma mudança no posicionamento de pessoas brancas oriundas de famílias escravistas. Busco captar a particularidade deste caso para avançar no aprofundamento da análise que vem sendo feita no campo de Estudos Críticos da Branquitude - algo que, para a antropologia, é realizado no método etnográfico através de uma passagem do particular ao geral, sem realçar o indivíduo às custas de uma análise social (FONSECA, 1999). Certamente, o caso da Fazenda da Tafona através de Marô e Marco não é representativo da maioria das pessoas brancas com ascendência escravista, mas nos permite tirar conclusões a respeito de trajetórias específicas possíveis para a mobilização através de uma perspectiva histórica.

Marô e Marco são um casal de oficiais de justiça aposentados, de 67 e 60 anos, respectivamente; ela formada em jornalismo e ele em direito. Marô é natural de Cachoeira do Sul e descendente dos Vieira da Cunha, proprietários da atual Fazenda da Tafona (antiga Fazenda São José). Enquanto jornalista, formada na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), trabalhou como editora de cultura, na redação de jornal e fazendo mídias sociais, trabalho que desempenha até hoje. Marco nasceu em Porto Alegre e sua trajetória de vida foi mais próxima da realidade da classe trabalhadora; com seus pais tendo estudado até o ensino fundamental, começou a trabalhar com quatorze anos, estudando no turno da noite. Conseguiu acessar o ensino superior e, ainda antes de se graduar, foi aprovado no concurso da Justiça. Ainda que o passado familiar escravista refira unicamente à ancestralidade da Marô, juntos resolveram avançar na empreitada de desenvolver o projeto educativo na fazenda, onde hoje residem, já depois de aposentados. Além do envolvimento com as questões da fazenda em si, construíram a Associação de Amigos da Fazenda da Tafona, que composta por outros moradores de Cachoeira do Sul busca se engajar em questões referentes à preservação do patrimônio da cidade.

Ao apresentar meu trabalho (seja em círculos acadêmicos ou informalmente para pessoas curiosas), recebo recorrentemente a seguinte pergunta: “e onde se encontram brancos dispostos a discutir seu passado de escravização?”. Efetivamente, não encontrei o caso da Fazenda da Tafona ao procurar brancos dispostos a falar sobre isso; em realidade, conheci o caso da Fazenda da Tafona e, pensando sobre sua particularidade e as provocações já postas em meu campo de estudos, decidi que seria um caso valoroso a se pesquisar. Estive pela primeira vez na Tafona em 2014, durante um final de semana, junto aos meus pais, quando Marô e Marco convidaram alguns amigos próximos da família para conhecer o local (que, naquele momento, estava em processo de aquisição). Passei os anos seguintes ouvindo meus pais comentarem como o casal de amigos estava envolvido com o tombamento da propriedade; depois, com a infundável manutenção e os também infinitos gastos decorrentes; e, mais recentemente, com a

indisponibilidade dos amigos que deixavam sua morada em Porto Alegre para buscar uma dedicação mais integral ao projeto que buscavam erguer na Fazenda. Entendo que a relação de proximidade familiar, de quinze anos, tenha sido um grande fator de confiança para que minha proposta fosse prontamente aceita.

Para abordar meu objeto de pesquisa, realizei uma etnografia composta por visitas à campo, entrevistas e análise de documentos. Por ser uma pesquisa antropológica de forte cunho histórico, fontes e instrumentos historiográficos constituíram também parte importante de minha metodologia. Dei início a esse processo através da análise de documentos, compostos tanto por documentos históricos quanto pela análise do blog, “Associação de Amigos da Fazenda da Tafona - Casa de Memória”<sup>6</sup>, onde Marô narra a história da família na fazenda. Todas as trinta e oito postagens da página foram escritas entre 2015 e 2020, sendo autorais de minha interlocutora ou, eventualmente, fotos de reportagens escritas por terceiros, com alguma relação com a fazenda.

Tais postagens mediaram meu contato com os documentos, provenientes do arquivo familiar ou de arquivos históricos, pois me conduziram através da narrativa que a família constrói a respeito desses dados. Marô compartilhou comigo uma pasta virtual contendo os mais diversos tipos de documentos: cartas escritas por familiares no século XIX, inventários, certidões de casamento e batismo, fotos de reportagens jornalísticas a respeito da fazenda, mapas antigos, entre outros materiais. Meu foco recaiu sobre as cartas do século XIX que referiam especificamente a relação e o tratamento dos Vieira da Cunha com as pessoas escravizadas, bem como os inventários, que permitem que analisemos a inserção socioeconômica da família na sociedade cachoeirense no século XIX quando tais informações são contrastadas com a historiografia e inventários de outras famílias de elite da época.

As oitenta e oito cartas referentes ao trato com pessoas negras escravizadas foram selecionadas por um primo de minha interlocutora, e contêm as mais diversas temáticas: fugas de pessoas escravizadas, doenças, pagamentos, punições, vendas (sendo as duas primeiras temáticas citadas as mais recorrentes). Nem sempre o remetente ou destinatário eram os Vieira da Cunha, mas frequentemente pessoas próximas à família por relações de apadrinhamento, por exemplo. Cabe ressaltar que as cartas não foram escritas com o objetivo de tornarem-se retrato de um momento histórico, mas sim como forma de transmitir mensagens cotidianas, como partes de narrativas as quais eu, enquanto pesquisadora, não consigo acessar por completo.

---

<sup>6</sup> Disponível em: <<https://fazendadatafona.wordpress.com/>>. Acesso em 20 de maio de 2022.

Assim, esse material foi mais útil pela percepção de meus interlocutores sobre sua importância do que pelas condições de reconstituição histórica que tenha oferecido à pesquisa.

Já os inventários, com exceção de um, não receberam análise de seu conteúdo amplamente ou de como foi realizada a transmissão do patrimônio especificamente entre as gerações, e sim foram utilizados enquanto contraste com os outros inventários da mesma época na cidade de Cachoeira do Sul. Isso foi possível graças à sistematização de inventários onde pessoas escravizadas foram deixadas como herança no Rio Grande do Sul, realizada pelo Arquivo Público do Estado Rio Grande do Sul (APERES). O único inventário sobre o qual me debrucei efetivamente foi o que escapou à sistematização realizada pelo Arquivo, e cuja transcrição se encontra nos documentos da família. Esses elementos me permitiram realizar os cálculos das estruturas de posse de pessoas escravizadas pela família em alguns momentos históricos distintos ao longo do século XIX, o que auxilia no processo de localização dos Vieira da Cunha na sociedade oitocentista.

Após o processo de análise desses documentos, dei início às entrevistas com meus interlocutores Marô e Marco. Três entrevistas com o casal aconteceram ao longo dos meses de janeiro e fevereiro de 2022 de forma virtual, conduzidas através de roteiro semi-estruturado - com perguntas direcionadoras da temática, mas sem um roteiro “formal” a ser seguido. Cada entrevista possuía uma temática ampla designada: suas trajetórias biográficas individuais; a história da família Vieira da Cunha recontada por eles, e sua relação com documentos históricos e outros materiais que os ajudaram a conformar o projeto que hoje executam; e as relações raciais na história da família, bem como suas identidades raciais. Toda a pesquisa foi realizada ao longo da pandemia de Covid-19, e nossa relação desde o primeiro convite para que participassem de meu projeto, em outubro de 2020, se conformou por muitos diálogos informais via aplicativos de mensagens, o que foi especialmente útil em um momento inicial de ambientação com os documentos familiares aos quais tive acesso. Em março de 2022 tive a possibilidade de fazer uma incursão em campo junto a eles na Fazenda da Tafona ao longo de um final de semana, onde uma quarta entrevista foi realizada, a respeito de como visualizam o projeto que hoje levam adiante, bem como questões mais pontuais de aspectos produtivos de subsistência e manutenção da fazenda.

Por estar conduzindo um estudo de caso, algumas especificidades éticas se impõem. A maior delas se refere à questão do anonimato, comumente empregado em pesquisas que fazem uso de entrevistas: não foi o caso dessa pesquisa, e todos os nomes aqui apresentados são os nomes reais das pessoas descritas. Me vali das proposições da antropóloga Cláudia Fonseca (2007), quem embasou as próximas reflexões colocadas aqui no campo ético de minha pesquisa.

Poderíamos (eu e meus interlocutores) optar por um anonimato “abstrato”, utilizando nomes fictícios. Evidentemente, outros demarcadores presentes na descrição necessária para caracterização da pesquisa, como o município de localização da fazenda, sua faixa etária e, especialmente, a trajetória singular da família e da propriedade, denunciariam facilmente o caso estudado para qualquer morador de Cachoeira do Sul (ou qualquer pessoa com acesso à internet e disposição para pesquisar). O ocultamento dessas informações tornaria impossível a caracterização sócio-histórica essencial ao estudo e perderíamos a materialidade do caso.

Apresentei todas essas questões aos meus interlocutores, que não hesitaram antes de responder que queriam falar da sua identidade, queriam falar sobre seu projeto, e que se sentiam honrados que eu estivesse conduzindo essa pesquisa junto a eles<sup>7</sup>. Não é a primeira vez que um trabalho acadêmico é realizado a respeito da Tafona (ainda que os outros não colocassem tanta centralidade na figura do casal), mas eles reforçaram que eu havia identificado no projeto um elemento que era essencial para eles, e que eles gostariam de falar mais sobre. Compreendo a escolha e a considero positiva para a pesquisa. Entendo que um dos desdobramentos disso é uma responsabilidade ainda maior de minha parte enquanto pesquisadora: sabe-se que mesmo que pessoas saibam que “estão sendo pesquisadas”, elas têm dificuldade de prever o teor da análise antropológica e todos os dados considerados relevantes que não seriam utilizados ou assumidos por nossos “nativos” (FONSECA, 2007). Em outro nível de análise, ainda, existem inúmeras implicações políticas possíveis a partir das pesquisas que realizamos - levando a um extremo, a publicação dos resultados dessa pesquisa pode influenciar no perfil e no fluxo de pessoas que visitam a Fazenda da Tafona (que é, afinal, o projeto de vida do Marco e da Marô), os comentários que recebem em sua página virtual, tudo isso em direções que não podem ser inicialmente previstas, especialmente quando consideramos o rechaço que temáticas mais “militantes” têm recebido por parte de grupos conservadores, quanto mais em uma temática sensível como a do racismo.

Pela assimetria política entre quem descreve e quem é descrito, e a responsabilidade última e única do autor de uma pesquisa, busquei formas variadas, dentro do que me era possível, de lhes resguardar e conferir segurança em relação ao uso dessas informações. Inspirada na metodologia de outras pesquisadoras, optei por ofertar-lhes duas possibilidades: a leitura e transcrição de entrevistas realizadas e a realização de um Termo de Consentimento

---

<sup>7</sup> Quanto ao uso de nomes de outros familiares que se encontram vivos (como primos citados nas entrevistas, ou suas filhas), optei pela nomenclatura genérica da filiação do parentesco, entendendo que mesmo que essas pessoas pudessem receber uma explicação a respeito do teor de minha pesquisa, pelo vínculo com elas ser mais pontual, elas poderiam não estar em posição de consentir de maneira informada.

Livre e Esclarecido (TCLE). Moraes Silva, Souza Leão e Grillo (2020), quando conduziram entrevistas com pessoas negras a respeito de sua raça e de relações raciais com pessoas brancas, propuseram que seus entrevistados recebessem a transcrição das entrevistas gravadas, tendo a possibilidade de concordar ou não com essa transcrição, a partir disso podendo editar ou excluir partes dela. Marô e Marco concordaram com essa proposta e efetivamente realizaram edições no texto, mas que referiam a formas de explicitar o objeto da conversa quando ele estava implícito (por exemplo, substituindo a palavra “isso” pelo objeto do qual se falava). Vale destacar que nenhum trecho foi excluído.

Por fim, por mais problemático que seja o uso do TCLE - que ainda que seja amplamente utilizado na área da saúde, por exemplo, na Antropologia é rejeitado por proteger mais o pesquisador que o pesquisado (FONSECA, 2007) -, considere que na realização de um estudo de caso etnográfico, poderia ser positiva a possibilidade de “contratar” certas combinações (como o uso ou não do anonimato, a gravação das entrevistas e a leitura e edição das entrevistas transcritas). As decisões tomadas conjuntamente a respeito dos fatores éticos, de segurança e privacidade, se encontrariam fisicamente materializadas em um TCLE, firmando a mútua responsabilidade dos envolvidos. Entendo que ofertar a elaboração do termo seria uma forma de realizar uma pesquisa responsável, no sentido de haver compartilhado previamente com meus interlocutores algumas questões centrais que permeiam a pesquisa na Antropologia, estabelecendo uma confiança mútua nos processos analíticos que serão realizados para chegar em um produto final que diz respeito não somente a mim enquanto autora, mas também aos meus interlocutores enquanto participantes. Eles concordaram com a elaboração do termo [*Anexo I - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido para participar de pesquisa*], que lhes foi enviado - assentiram quanto ao conteúdo, de acordo com as combinações realizadas previamente, mas nunca me enviaram o termo assinado, e eu nunca o solicitei, entendendo que o objetivo desse acordo já havia sido cumprido.

No primeiro capítulo, "O campo dos Estudos Críticos da Branquitude no Brasil: teoria e prática revisitadas a partir de perspectivas anticoloniais", apresento como se deu a consolidação desse campo de estudos no país através de três de seus principais autores (Maria Aparecida Bento, Lourenço Cardoso e Lia Vainer Schucman), bem como seus principais conceitos. Debato problemáticas ao redor de tais construções teóricas a partir da contribuição de autores anticoloniais para pensar o racismo, como Frantz Fanon, Aimé Césaire, Stuart Hall e Antonio Gramsci, para por fim realizar considerações propositivas a respeito de possibilidades ainda em aberto para o desenvolvimento do campo teórico no Brasil e sua aplicabilidade ao caso histórico concreto do país.



No segundo capítulo, "Relações étnico-raciais na Província de São Pedro", analiso a questão da raça para a formação social do estado do Rio Grande do Sul a partir de narrativas historiográficas, agregando identidades históricas que foram apagadas e posteriormente subvertidas de maneira regionalista, como é o caso do gaúcho. Sigo apresentando como se deu o escravismo na cidade de Cachoeira do Sul, onde se localiza meu estudo de caso.

No terceiro capítulo, "Uma família escravista no século XIX e seus rumos no pós-abolição", situo a família Vieira da Cunha no processo produtivo escravista no século XIX em Cachoeira do Sul, fazendo uso de documentos históricos para situá-los dentro dessa estrutura. Postagens do blog da Fazenda da Tafona são utilizadas e analisadas nessa construção. Apresento o cenário de empobrecimento familiar no momento que segue à abolição, e os caminhos seguidos pelas gerações posteriores, no século XX, para a manutenção da propriedade junto à família, até o momento em que meus interlocutores a compram do restante dos herdeiros.

No quarto e último capítulo, "Memória histórica, identidade racial e o passado presentificado: ideologia e mobilização de pessoas brancas", apresento a constituição do projeto hoje realizado na Fazenda da Tafona a partir dos esforços da família para a pesquisa e preservação de documentos históricos que ajudem a desvelar a história vivida na propriedade, bem como a relação na forma como conduzem o projeto e as visitas com suas identidades raciais. Faço uma análise do caso apresentado à luz dos Estudos Críticos da Branquitude, buscando questionar a operabilidade de alguns de seus preceitos, bem como postular outras possibilidades de mobilização de pessoas brancas que passem por uma compreensão histórica da raça.

## **1 O CAMPO DOS ESTUDOS CRÍTICOS DA BRANQUITUDE NO BRASIL: TEORIA E PRÁTICA REVISITADAS A PARTIR DE PERSPECTIVAS ANTICOLONIAIS<sup>8</sup>**

Ainda que o conceito de “raça” já há décadas seja considerado biologicamente inoperante através da constatação de que não existem diferenças genéticas significativas entre os grupos “raciais” considerados (branco, negro, indígena, amarelo), entende-se que persistem os efeitos desta racialização, o que torna a ideia de raça recorrente no imaginário e na vida das pessoas que são cotidianamente impactadas pelo racismo. Florestan Fernandes, em longa trajetória de pesquisa junto à população negra nos anos 40 e 50 do século XX, muito anteriormente à criação do campo de Estudos da Branquitude, traz apontamentos que dão o tom para nossa incursão na temática: “A nossa história também é uma história do branco privilegiado para o branco privilegiado, não importa se haja ou não alguma contradição entre a raça genotípica e a raça fenotípica, ou entre as aparências e as realidades” (FERNANDES, 2007, p.33). Fernandes fala sobre a criação de uma ordem que beneficia, desde o período colonial, aqueles que estão no topo da sociedade: uma burguesia branca que detém a hegemonia dos meios de produção, e também da produção ideológica de sentidos sociais ao redor da categoria de “raça”. Neste capítulo, desenvolverei mais profundamente esta temática.

O campo de Estudos Críticos da Branquitude teve seu início no século XX nos Estados Unidos, mas a problemática da ideologia da brancura já vinha sendo trabalhada nacionalmente através de distintas perspectivas de entendimento por Gilberto Freyre, Florestan Fernandes e Alberto Guerreiro Ramos desde o século passado no Brasil (CONCEIÇÃO, 2020). Em termos gerais, a operacionalização do conceito de “branquitude” se dá para retirar as pessoas brancas de um lugar de não-racialização, no qual apenas o Outro (no Brasil, um “Outro” negro ou indígena) possui raça, mantendo o branco em uma posição de neutralidade e universalidade, enquanto ao negro e ao indígena cabe a posição de particular. Dessa maneira, o campo se propõe a racializar as pessoas brancas, para que estas entendam como tiveram suas trajetórias impactadas por melhores oportunidades de acesso à direitos básicos, e para que se entendam enquanto partícipes do racismo. Lourenço Cardoso (2010), em revisão bibliográfica a respeito dos acadêmicos brasileiros que assumem a branquitude enquanto preocupação analítica,

---

<sup>8</sup> Parte das reflexões aqui propostas foram inicialmente elaboradas no artigo “Branquitude no Brasil: origens e rumos possíveis a partir das dissonâncias de um campo teórico fragmentado”, apresentado no 45º Encontro Anual da Anpocs, no “SPG 1 - (Re)Pensar a raça: genealogias, materializações e transformações de um conceito”, disponível em Landgraf (2021).

constata que até o ano de 2007 o campo contava com apenas sete autores/as<sup>9</sup>. Essa produção rapidamente se proliferou após o ano referido, o que aponta para a emergência do campo de estudos no Brasil, que vem sendo desenvolvido especialmente através da Sociologia e da Psicologia Social desde o início do século XXI.

### **1.1 O campo teórico dos Estudos Críticos da Branquitude no Brasil**

Considerando que não há consenso sobre o próprio conceito de “branquitude” neste campo, apresentarei o trabalho de três dos seus principais autores no Brasil: Aparecida Bento, Lourenço Cardoso e Lia Schucman. O objetivo é analisar como pensam a gênese do racismo e, por conseguinte, da branquitude; que significados empregam para o uso desse último termo; e quais os caminhos emancipatórios apresentados por tais teóricos em relação à branquitude. Não é meu objetivo realizar uma sistematização comparativa do campo como um todo, trabalho que já foi empreendido por Willian Conceição (2017) em sua dissertação de mestrado. Apresentarei ainda neste capítulo contribuições de autores anticoloniais como Frantz Fanon, Aníbal Quijano e Stuart Hall para, na seção final deste, tentar tensionar a forma como os teóricos da branquitude pensam os processos de racialização e sua permanência na contemporaneidade, o que influencia diretamente na maneira como estes são propositivos.

#### *1.1.1 Maria Aparecida Bento e o pacto narcísico da branquitude*

Maria Aparecida Bento é uma mulher negra, psicóloga e diretora do Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades (CEERT), e sua tese de doutorado em Psicologia, defendida em 2002, foi pioneira nos estudos da branquitude no Brasil. Sua pesquisa foi realizada junto a profissionais de recrutamento e recursos humanos em empresas e analisou como categorias raciais e a racialidade branca permeiam seu discurso, de forma a privilegiar pessoas brancas na obtenção de postos de trabalho, mesmo quando essas possuíam qualificação igual ou inferior à de candidatos negros (BENTO, 2002).

Para Bento, “branquitude” é a racialidade do branco, que configura uma visão de mundo específica e assegura um posicionamento que confere vantagens, que se mantém e reproduz

---

<sup>9</sup> São estes: Alberto Guerreiro Ramos (1957), Edith Piza (2002), César Rossatto e Veronica Gesser (2001), Maria Aparecida da Silva Bento (2002), Liv Sovik (2004) e Lucio Otavio Alves Oliveira (2007).

tanto pelo seu silêncio e omissão frente ao racismo quanto pela prática discriminatória (2002). No caso de sua pesquisa, isso é conferido especificamente nas desigualdades raciais no trabalho. A autora reflete sobre como o privilégio tem lugar estruturante na formação social brasileira, facilitando aos brancos o acesso à saúde, educação, e melhores postos de trabalho e estabilidade. O grande aporte conceitual que a autora oferece em sua tese é a conceituação de “pacto narcísico da branquitude” (BENTO, 2002). Embasando-se na psicanálise, ela identifica o narcisismo como expressão de amor a si mesmo, em um processo de autopreservação e aversão ao diferente. Isso gera laços que fortalecem o “nós” (em oposição a “eles”). Esses laços são pensados aqui enquanto *pactos*, em termos de um acordo tácito entre pessoas brancas para não reconhecer-se enquanto parte do problema da desigualdade racial no Brasil: mesmo quando reconhecem que o problema existe, nunca se reconhecem enquanto seus perpetuadores, recorrentemente entendendo o racismo enquanto um legado do passado da escravização, mantendo vantagens raciais, hierarquias e desigualdades.

Em 2002 a autora organiza, em conjunto com Iray Carone, o livro “Psicologia social do racismo”, e no capítulo “Branqueamento e branquitude no Brasil” segue desenvolvendo a temática. É interessante perceber que, ainda que a publicação seja do mesmo ano de sua tese de doutoramento, ela nomeia a branquitude enquanto “traços da identidade racial do branco brasileiro a partir das ideias sobre branqueamento” (BENTO, 2014). O elemento histórico do branqueamento, que já possuía centralidade em sua tese, ganha agora maior visibilidade ao compor uma outra definição do conceito de branquitude enquanto *identidade racial*. Essa identidade é tida como padrão, legitimando dessa maneira sua supremacia e justificando as desigualdades raciais. Omitindo seu lugar nas relações raciais através de uma suposta neutralidade, o racismo se torna problema do negro.

Seus trabalhos se utilizam de um modelo proposto pela psicóloga Janet Helms em 1990, a respeito da possibilidade de evolução de uma identidade racial branca não racista ao aceitar sua branquitude e entender-se enquanto ser racializado. Seis estágios se apresentariam: contato (curiosidade ou medo de pessoas negras), desintegração (culpa, vergonha, raiva), reintegração, falsa independência, imersão/emersão (desconforto com relação a esta maneira de ser branco) e autonomia (internalização de uma nova maneira de ser branco)<sup>10</sup>. Estes estágios não são lineares e não representam um processo pelo qual toda a pessoa branca inevitavelmente

---

<sup>10</sup> Outras autoras trabalharam com o processo de racialização de pessoas brancas no formato de estágios, como é o caso de Grada Kilomba (2020), a partir do trabalho de Paul Gilroy (2001). Ela apresenta, para a psicanálise, os mecanismos de defesa do ego do sujeito branco que se torna consciente de seu papel na perpetuação do racismo. Estes seriam: negação, culpa, vergonha, reconhecimento e reparação.

passaria, e o modelo parte de uma perspectiva unicamente intrapsíquica do processo de culpa pelo racismo, de se perceber e conscientizar como partícipe do racismo - o que se relaciona também com os caminhos emancipatórios visualizados como possíveis. Bento (2002) propõe que ler biografias de pessoas brancas que passaram pelo mesmo processo e estudar sobre brancos antirracistas podem ser formas de encontrar modelos para a mudança, além de oferecer aos negros a esperança de ter aliados brancos.

### *1.1.2 Lourenço Cardoso e a branquitude crítica e acrítica*

Lourenço Cardoso é historiador negro, professor da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (Unilab). Em sua dissertação de mestrado em Sociologia na Universidade de Coimbra (2008), iniciou sua análise a respeito do campo teórico da branquitude no Brasil. Para conceituar a branquitude genericamente, Cardoso (2010) faz uso das proposições de diversos autores do campo apontando que o conceito se refere à identidade racial branca, construída histórica e socialmente através de influências globais e locais. Essa identidade não é homogênea e nem estática no tempo, e é um lugar de privilégios (simbólicos e materiais) que colaboram para a construção social e manutenção do racismo. Em acordo com teóricas clássicas do campo como Ruth Frankenberg (2001), ele ressalta ainda esse lugar estrutural de onde o branco vê a si e aos outros, com o poder de atribuir ao outro aquilo que não atribui a si mesmo. Por fim, ele contrapõe a branquitude, enquanto identidade racial branca, à negritude, como identidade racial negra (CARDOSO, 2008).

Pensando em termos mais amplos de construção epistemológica do campo, o autor aponta duas linhas seguidas pelos estudos críticos da branquitude: uma que propõe a reconstrução da raça branca, mantendo a sociedade racializada mas suprimindo as hierarquias raciais; e uma outra com um projeto de sociedade não racializada, abolindo a ideia de raça branca (e, por conseguinte, negra). O autor alinha-se com a primeira tendência, pois considera que o negro, reconstituindo sua identidade racial, elimina a inferioridade que é atribuída à negritude - e da mesma forma, o branco poderia agir de maneira análoga, reconstruindo sua branquitude retirando seu traço de superioridade (CARDOSO, 2008). Um ponto central de sua perspectiva me parece ser bem resumido em sua afirmação de que “considero que mais importante do que a abolição da raça é a supressão do racismo” (CARDOSO, 2008, p.174). Essa afirmação parte de uma genealogia específica da ideia de raça, para a qual a hierarquização

racial não é fundante da classificação racial; ou, para a qual o próprio racismo não precede a raça. Retomarei este ponto, central ao desenvolvimento deste trabalho, mais adiante.

A inovação de categorias proposta por Lourenço Cardoso, conceitos operativos muito usados no campo da branquitude, é a ideia de branquitude “crítica” e “acrítica” (CARDOSO, 2010). A branquitude acrítica seria aquela que se demarca com um discurso de superioridade racial, que frequentemente passa por uma expressão homicida (aqui ele usa como exemplo o holocausto e a Ku Klux Klan), ou se dissimula em um discurso nacionalista racista. Já a branquitude crítica seria aquela “pertencente ao indivíduo ou ao grupo de brancos que desaprovam *publicamente* o racismo” - de modo geral, brancos antirracistas. O fator “publicamente” aqui é importante para o autor, que ressalta como alguém que se apresente como antirracista em público pode revelar-se racista no privado, o que para ele seria uma incoerência e hipocrisia. Além disso, observamos aqui o autor *corporificando* a branquitude em sujeitos específicos: a branquitude seria um grupo composto por sujeitos que aprovam ou desaprovam o racismo. No momento em que se corporifica algo, perde-se o próprio eixo filosófico do argumento de Cardoso, pois a possibilidade de uma crítica precisa passar pela consciência da existência de algo. No processo de corporificação, naturaliza-se o que é um complexo processo de tomada de consciência que levará à aprovação ou desaprovação; esse processo vai além de um posicionamento de forma crítica ou acrítica, do apelo moral. O autor apresenta seu argumento sem conceitualizar por completo as premissas das quais se utiliza, propondo que pessoas se posicionam diretamente de forma crítica ou acrítica a partir de uma consciência anterior, mas a relação do mundo com os objetos não é direta. A “consciência” também possui uma história, está conectada com as mudanças operadas pelos seres humanos na sua realidade através do tempo, que modificará seu pensamento e seus produtos: “não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência” (MARX, 2007 [1846], p.94).

Esse é um ponto de discordância com Aparecida Bento, para quem a branquitude não é propriamente o sujeito, mas um pensamento arraigado na estrutura social (CONCEIÇÃO, 2020). Enquanto possibilidade de mudança, Cardoso apresenta como outras pesquisadoras (MIRANDA; PASSOS, 2011) propuseram um método de reconstrução da identidade racial branca, com o objetivo de abolir a ideia de superioridade racial inerente à branquitude. É uma proposta de “desaprender” o racismo, em uma saída que se dá pela educação.

### *1.1.3 Lia Vainer Schucman e a identidade racial branca*

Lia Vainer Schucman é uma psicóloga social branca, descendente de imigrantes judeus. Inicialmente estudando a construção da identidade judaica em Florianópolis, onde realizou sua graduação e mestrado, conta que percebeu-se vivendo um duplo pertencimento: ao mesmo tempo em que em outro contexto histórico (na Europa durante a II Guerra Mundial) sua família sofreu racismo e precisou migrar, atualmente sua pertença racial enquanto mulher branca lhe confere privilégios, o que a socializou enquanto “superior” racialmente na posição de perpetuadora do racismo. Por tais questões, em seu doutorado (SCHUCMAN, 2012) volta-se ao racismo enquanto problemática nacional mais ampla, sendo hoje uma proeminente autora do campo de Estudos Críticos da Branquitude. Em sua tese, a autora dedicou-se ao estudo da branquitude paulistana através de conversas informais e entrevistas com quatorze pessoas brancas, de gênero, idade e classe social diversas. Essas pessoas foram convidadas a falar sobre o que significava para elas ser branco, seus valores e preferências estéticas, bem como sobre interações inter-raciais, questionando a respeito da existência do racismo e sua opinião sobre ações afirmativas. Schucman (2012) percebeu que, ainda que todas as pessoas brancas entrevistadas reconhecessem a existência do racismo no Brasil e tivessem consciência da forma como sua racialização impacta sua vida positivamente, isso não era suficiente para que estas se colocassem a favor de políticas contra a desigualdade racial, como por exemplo as ações afirmativas.

Em concordância com os autores precursores do campo no Brasil, supracitados, Schucman (2012) ressalta que o intuito dos trabalhos sobre branquitude é o de preencher a lacuna nos estudos sobre relações raciais, que por muito tempo naturalizaram a ideia de que quem tem raça é o negro. Estudar os brancos permitiria desvelar o racismo, pois pessoas brancas, com ou sem intencionalidade, têm papel importante na manutenção e legitimação de desigualdades raciais. Esse movimento retira o branco de uma posição de isenção de responsabilidade pelo racismo e de identidade racial neutra.

A problemática ao redor do conceito de branquitude que desejo apontar aqui tampouco passou despercebida pela autora. Ela ressalta a dificuldade de definição do conceito e de quem são os sujeitos que ocupam o lugar da branquitude. Para ela, isso decorre do entrecruzamento das categorias sociológicas de etnia, cor, cultura e raça, dependendo ainda da região do mundo e do momento histórico investigado. Tendo isso em vista, Schucman (2012, p.23) prossegue definindo branquitude como uma posição em que sujeitos que a ocupam “foram sistematicamente privilegiados no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos,

gerados *inicialmente*<sup>11</sup> pelo colonialismo e pelo imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade”. Grifo o “inicialmente” por considerar este um aspecto importante de seu pensamento, que retomarei no avançar deste trabalho.

A respeito da questão dos privilégios materiais e simbólicos, estes acarretariam um sentimento de superioridade das pessoas que os vivem, um traço característico da branquitude. A autora pontua que não necessariamente os sujeitos brancos se sentem superiores, mas quando a branquitude se caracteriza enquanto lugar de superioridade racial, todos os brancos são beneficiados por isso. Reconhecer os privilégios das pessoas brancas e não cometer atos racistas no cotidiano, porém, não significa “abrir mão” destes, o que gera uma ambiguidade no discurso (SCHUCMAN, 2014). Ela recorre à ideia de “pacto narcísico” de Bento (2002) para explicar a perpetuação destes privilégios ao longo do tempo, pois através destas alianças intergrupais e inconscientes que negam o racismo ao silenciar a respeito dele e excluir o negro socialmente, são naturalizados os cortes raciais de quem ocupa cada espaço (quem mora na periferia e quem mora no centro, quem serve e quem consome). A recusa em falar sobre raça ou se enxergar enquanto racializado reitera o pacto narcísico da branquitude, com o qual a autora expressa buscar romper ao desvelar a branquitude em sua tese. Essa ambiguidade e fragmentação dos discursos dos sujeitos são relevantes para compreender a manutenção do racismo, pois são artifícios que permitem a manutenção dos privilégios, *sem responsabilização moral* (SCHUCMAN, 2012; 2014).

Schucman (2012) realiza sua análise da construção das estruturas de poder concretas nas quais se ancoram as desigualdades raciais, onde a branquitude produz sua materialidade, através de uma perspectiva foucaultiana. O poder da branquitude é visto como uma rede na qual sujeitos brancos o exercem cotidianamente por meio de pequenas técnicas, procedimentos e mecanismos que constituem estes efeitos específicos e localizados das desigualdades raciais. O nível de análise almejado aqui não é o da intenção ou da decisão, mas sim de sua externalidade, a produção concreta de efeitos. Esse entendimento de poder no racismo o retira de uma individualização em cada sujeito particular, para recolocá-lo no entendimento de estruturas de poder (SCHUCMAN, 2014).

É relevante observar onde a autora localiza o surgimento da categoria “raça” e do racismo em si. Ela destina um capítulo de sua tese para debater sua gênese na modernidade, utilizado como justificativa para a escravização, colonização e expansão do capitalismo, em um processo de hierarquização que mantinha povos europeus como o ápice da superioridade. Para

---

<sup>11</sup> O grifo é meu. Todos os elementos em itálico, seja no corpo da análise ou em citações das entrevistas, serão representativos de grifos de autoria própria.



Schucman (2012), o racismo deve ser entendido como construção ideológica, que inicia a partir do século XVI e se consolida com as teorias “científicas” em torno da raça no século XIX (que apontariam fundamentos biológicos para a hierarquização e inferioridade racial de grupos específicos). É nítida a ênfase da autora nesse racismo científico enquanto determinante nesse processo, e entre as diferentes teses possíveis a respeito do surgimento do racismo, aponta: “arrisco dizer que o racismo tal como se manifesta hoje é fruto das teorias racistas produzidas pela ciência moderna” (SCHUCMAN, 2012, p.33); e “Neste sentido, é importante explicitar que a categoria de raça que opera no imaginário da população e produz discursos racistas é ainda a ideia de raça produzida pela ciência moderna nos séculos XIX e XX” (SCHUCMAN, 2012, p.36). Ela coaduna com apontamentos de Foucault, para quem o racismo se solidificou na ideia cientificista de luta entre as raças, na qual uma raça alegadamente superior detém poder sobre verdades e normas. Desta maneira, o racismo teve serventia enquanto estratégia de controle populacional, exercendo, através do biopoder inscrito em mecanismos de Estado, o direito de matar e excluir indivíduos na sociedade.

Ainda que a ciência há muito tenha constatado a inexistência de raças biológicas, o conceito de “raça” segue operativo pois socialmente o racismo é organizador de nossas vidas. Com base nisso, Schucman (2012) reitera que sujeitos racializados não conseguem se desvencilhar da raça, pois através dessa categoria são vítimas da discriminação e do preconceito. Por isso, a luta antirracista deve ser articulada através dessa categoria política - em concordância com o horizonte proposto por Cardoso (2010; 2017). É importante apontar que esta é apenas uma dentre as múltiplas possibilidades de compreensão da questão, ponto ao qual retornarei nas próximas seções deste capítulo.

Por fim, Schucman (2012) traz, como os outros autores dentro do campo, as possibilidades de desvinculação da brancura (fenotípica) com a branquitude, o que passa por agir em prol da desconstrução do racismo no cotidiano, produzindo novos sentidos ao “ser branco” e perceber-se enquanto sujeito racializado. Adquirir “letramento racial” é a principal via proposta pela autora nesse processo: permite que a pessoa reconheça o valor simbólico da branquitude, entenda o racismo enquanto problema social contemporâneo e as identidades raciais enquanto aprendidas e não inatas, facilitando a discussão a respeito de raça e racismo através de um vocabulário racial. Em exemplos concretos, seus entrevistados que passaram por este processo também perceberam ter sentimentos racistas involuntários, foram capazes de analisar estas situações criticamente e apoiar ações afirmativas como proposta de reparação. Ela encerra apontando que, “para uma real transformação no tecido social brasileiro” é preciso que haja “uma mudança estrutural nos valores culturais da sociedade como um todo”, e para

isso a branquitude deve se transformar em identidades étnico-raciais brancas que não sejam sustentadas pelo racismo (SCHUCMAN, 2012, p.107).

## 1.2 Perspectivas anticoloniais para pensar o racismo

Entendo como profícuo para o estudo da branquitude considerar uma perspectiva histórica que investigue seu próprio arsenal conceitual, partindo do conceito de “raça” para tornar metodologicamente possível, como orientaram Balibar e Wallerstein (2021), um estudo da singularidade das situações históricas a partir da especificidade de suas contradições dentro das estruturas globais das quais fazem parte, o que nos permite pensar não em *um* racismo, mas em “racismos”. Em concordância com estes autores, Restrepo e Arias (2010) apontam a necessidade de precisar os pressupostos gerais em que se inscreve o pensamento racial através do estabelecimento de genealogias de como as diferentes formas de racialização emergem em diferentes formações sociais situadas historicamente. Em suma, entender que a abstração “raça” constitui a maneira como entendemos o mundo, e para desvelá-la, precisamos traçar os eventos históricos concretos que a geraram, local e globalmente - indo de nossas ideias às circunstâncias materiais e históricas que as produziram (HAIDER, 2019).

Se no campo dos Estudos Críticos da Branquitude no Brasil é praticamente consenso a gênese do racismo da forma como se apresenta contemporaneamente no racismo científico, busco retornar alguns passos na construção histórica dos conceitos raciais que convergiram para que se chegasse ao racismo científico e à reiteração de um determinismo biológico nos séculos XIX e XX. Aspectos como a cor da pele não são necessariamente “biológicos” ou naturalmente “fenótipos”; tais elementos não são pré-discursivos, mas são produzidos como a cultura é. Assim, a inferiorização pressuposta através de categorias raciais não é inevitável, e sim demarcadora do eurocentrismo associado à hierarquização da força do trabalho a partir da consolidação do sistema-mundo capitalista (RESTREPO; ARIAS, 2010).

Remonto a Quijano (2005; 2009) quando aponta que a constituição da América (a partir da invasão em 1492) e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado, como um novo padrão de poder mundial, teve como eixo fundamental a classificação da população mundial de acordo com a ideia de raça, que expressa a dominação colonial e permeia o poder mundial até o presente. Isto é, ainda que sua origem seja o colonialismo, essa dominação não finda com a independência das colônias, permanecendo através da colonialidade no padrão de poder hegemônico. Nesse processo, todas as formas históricas de controle do trabalho foram

articuladas em torno do capital e do mercado mundial - a constituição da América Latina mundializa o capitalismo, que tem a Europa como seu centro e a modernidade e colonialidade como eixos principais. Se Quijano (2009) aponta a necessidade de avançar para uma teoria histórica da classificação social (o que nos leva invariavelmente à produção de identidades raciais históricas), o antropólogo haitiano Trouillot (2016) reitera o caráter fundamentalmente processual da produção histórica, com a qual o poder trabalha em conjunto. Concordando com Quijano, Mara Vigoya (2020) aponta a permanência da colonialidade enquanto um padrão de poder baseado na imposição de uma classificação étnico-racial à população, desdobrando este argumento na percepção da persistência do valor do capital racial da branquitude - apontamentos que já começam a localizar uma articulação sensível entre a colonialidade e a branquitude contemporânea.

Essa classificação em torno da ideia de raça produz novas identidades sociais históricas, como índios, negros e mestiços, além de redefinir e aglutinar outras (como a ideia de “europeu” que veio a significar “branco”, quando anteriormente não havia unidade entre os diferentes impérios daquele território). Para Quijano, a dominação é o ponto central das relações de poder, com alguns agrupamentos sociais exercendo controle sobre o comportamento de outros, através de uma estrutura de autoridade coletiva legitimada nos processos de subjetividade/intersubjetividade (que se refere à produção de imaginários sociais, memórias históricas e às perspectivas centrais de conhecimento). A dominação, que beneficia um dos lados da relação em detrimento do outro, é condição para as relações de exploração, que de forma prolongada constituem as relações de propriedade e produção (QUINTERO, 2010). Como as relações sociais eram de dominação, as identidades foram associadas ao seu padrão e às hierarquias correspondentes, operando em todos os planos da existência social cotidiana<sup>12</sup>. Cabe acrescentar que Gilberto Freyre (2019 [1933]), buscando contrariar as teorias “científicas” a respeito de raça no século XX, postulou uma teoria cultural a respeito da raça para dar conta da formação social específica brasileira - sob a orientação de Franz Boas, antropólogo radicado nos Estados Unidos. Sua “teoria das três raças” argumenta como a miscigenação entre brancos descendentes de europeus, negros e indígenas gerou a diversidade racial e cultural do país. Posteriormente, esse ideal ficou conhecido como “mito da democracia racial” por postular que essa miscigenação teria ocorrido de forma harmônica, e não calcada na exploração e no estupro.

---

<sup>12</sup> Que seriam os cinco âmbitos básicos da existência: trabalho, sexo, subjetividade/intersubjetividade, autoridade coletiva e natureza. A disputa por controle destes leva à reprodução das relações de poder, e o poder se caracteriza pela interação entre três elementos: a dominação, a exploração e o conflito.

Desta maneira, não se demarca apenas “diferença” ou “diversidade” através da constituição de diferentes raças, mas sim hierarquia, que distribuía a população mundial na estrutura de poder das novas sociedades. Balibar e Wallerstein (2021) discorreram sobre a “eticização” da força de trabalho a nível mundial, gerando uma hierarquia de ocupações e remunerações que se relacionavam com tais critérios “sociais”; tal processo, enquanto constante a nível global, adquire características específicas de acordo com cada local e época, conforme as necessidades da economia naqueles períodos e lugares. Lélia González (2020) aponta como, no Brasil, o processo de desenvolvimento desigual e dependente gerou uma massa marginal, desempregada ou subempregada, conformada majoritariamente pela população negra não inserida no setor produtivo após a abolição em 1888. Isso foi decorrente também das políticas de imigração européia incentivadas pelo governo até a década de 30, mantendo tais identidades históricas subordinadas e reiterando o discurso ideológico, internalizado tanto pela classe dominante quanto pela classe dominada, mas que beneficiava os interesses de uma burguesia nacional branca. As proposições de Clóvis Moura (2020) vão na mesma direção ao identificar o período da escravização no Brasil como um modo de produção, analisando a transição do escravismo tardio (a partir de 1851, quando o escravismo entra em crise<sup>13</sup>) para o capitalismo em uma modernização conservadora, com o desenvolvimento de relações capitalistas mantendo estruturas arcaicas. Assim, a transição é do escravismo para o capitalismo dependente, com o Brasil inserido de forma subalterna no capitalismo global ao suprir demandas externas. Como o capitalismo aqui se constituiu com base nas riquezas acumuladas pela exploração de pessoas escravizadas, o que Moura (2020) aponta é o racismo como gênese do capitalismo. Se González enfatiza a eficácia estrutural do racismo, que reproduz uma divisão racial do trabalho e determina posições na estrutura de classes de maneira funcional à manutenção da estrutura capitalista, Moura demonstra a capacidade de reatualização do racismo a partir das demandas da estrutura capitalista.

Florestan Fernandes (2007) apontou como, em uma ordem racial em que as “regras do jogo” foram definidas por brancos e em benefício dos brancos, mesmo a ascensão social do negro, quando ocorre, se dá dentro de um quadro que mantém as vantagens estruturais dos brancos e que garante a manutenção desta ordem. Assim, a ascensão de alguns garante uma conformidade com a anulação do negro no sistema capitalista, seguindo uma linha de entendimento ultraindividualista na qual estas pessoas se apresentam como a exceção que

---

<sup>13</sup> O período tem como demarcação inicial a Lei Eusébio de Queirós, que reprimia a vinda de navios que trouxessem africanos para serem escravizados no Brasil.

confirma a regra - aceitação essa que neutraliza movimentos sociais que buscariam democratizar verdadeiramente as relações raciais (FERNANDES, 2007, p.29).

Em suma, essa classificação social universal no mundo capitalista se dá através da imposição de “raças” superiores e inferiores a partir da América, com as diferenças fenotípicas sendo sua expressão externa com a intenção de simbolizar biologia (especialmente a cor da pele, que foi a invenção de referência para “raça”). Os europeus constituíam a “raça branca”, superior, e os não-europeus eram “raças de cor”. O sucesso da Europa ocidental de se transformar no centro do sistema-mundo moderno capitalista desenvolveu o eurocentrismo, que se fundamentava nessa classificação racial a partir da América e justificou uma superioridade “natural”. A colonialidade do poder tornou historicamente impossível a democratização verdadeira das nações latino-americanas, caracterizadas pelo conflito inerente às distinções raciais da diferença colonial. A trajetória histórica da formação nacional do Brasil, mascarando as hierarquias raciais e os conflitos cotidianos através do mito da democracia racial, manteve a colonialidade do poder nas mãos das elites brancas nacionais, que exerciam a dominação e exploração das maiorias indígena e negra, grupos tolhidos da representação de suas subjetividades e da participação na autoridade coletiva (QUINTERO, 2010).

O eurocentrismo enquanto perspectiva cognitiva dos europeus e daqueles educados sob sua hegemonia naturaliza a experiência das pessoas nesse padrão de poder enquanto inquestionável, através de dois aspectos: a ideia da história da civilização humana como trajetória que parte de um estado de natureza e tem seu ápice na Europa; e outorgar sentido às diferenças entre Europa e não-Europa como diferenças de natureza (racial) e não de história do poder (mitos que culminaram na proposição teórica do evolucionismo social). Assim, todos aqueles educados sob a hegemonia do eurocentrismo vêem, no espelho eurocêntrico, uma imagem distorcida de si mesmos. Isso dificulta a identificação de nossos próprios problemas na medida que nos vemos como algo que não somos (QUIJANO, 2005; 2009).

Douglas Rodrigues Barros, doutor em ética e filosofia política, em "Lugar de negro, lugar de branco? Esboço para uma crítica à metafísica racial" (2019), concorda com esses autores e principalmente com Fanon quando aponta que "a invenção da raça sob os pressupostos da exploração colonial impõe ao negro uma realização impossível" (2019, p.46), pois na universalidade colonizadora do branco inexistente a possibilidade de reconhecimento do negro - o negro só "existe" em relação à sua exclusão do domínio branco. O autor critica o que ele denomina "metafísica da raça", a imposição de uma dinâmica social reificada e sua reafirmação, que ocorre quando o componente racial é considerado algo que poderia sanar a desigualdade através de uma afirmação cultural (quando o cerne do que deve ser combatido é o modo de

sociabilidade capitalista). Ele aponta como, nesse formato, o processo de identificação que firma uma suposta identidade cultural é estável e ilusória, quando na realidade identidades não podem ser estanques; devem ser abolidas as diferenças fictícias que foram criadas pelo processo histórico da exclusão. Para ele, o único caminho possível é o da mudança das estruturas sociais, reivindicando uma nova universalidade que suprimisse a exploração do ser humano mediada pela mercadoria.

A respeito da interiorização de hierarquias raciais construídas enquanto necessidade do colonialismo e do eurocentrismo, é proveitoso pensar as proposições de Quijano junto às do psiquiatra martinicano Frantz Fanon. Ambos os autores consideram uma tomada de consciência que vai além da dimensão econômica da dominação para dar conta dos cenários históricos específicos das colônias, sendo expoentes do que hoje entendemos enquanto marxismo anticolonial. Eles analisam o impacto duradouro do colonialismo sobre as identidades humanas: enquanto o primeiro o faz cunhando o conceito de “colonialidade do poder”, Fanon (2008) o faz através do que chamou de uma análise sociogênica, trazendo à psicanálise caminhos para pensar a alienação do negro para além de um formato clínico individual e analisando a racialização das experiências do colonizado nas colônias.

Esse processo decorre de uma racialização enquanto processo amplo de dominação a partir da expansão das relações capitalistas de produção, onde a guerra colonial não é um confronto cultural, mas um enorme negócio comercial que passa pela escravização das populações autóctones. Isso leva, em um segundo nível de análise fanoniana, a tais posições sociais epidermizadas, que são marcadas pela divisão racial do trabalho e pressupõem o lugar social dos indivíduos a partir de marcas fenotípicas e culturais (FAUSTINO, 2020). Através dessas posições, a raça define as oportunidades e o acesso das pessoas ao longo de suas vidas, em concordância com as colocações de González (2020).

Assim, o racismo é para Fanon (2008) a forma do grupo dominante de afirmar sua superioridade, destruindo as referências dos dominados e instaurando um processo de interiorização da epidermização pelo colonizador e pelo colonizado, que também busca sua assimilação a esta ordem. Fernandes (2007) corrobora com essa ideia ao identificar como negros encontram-se compelidos à identificação com o branqueamento psicossocial e moral, em uma simulação de inserção no “mundo dos brancos” que os levam a uma autoafirmação que é, em realidade, uma forma de autonegação. São essencializadas as identidades hierárquicas “branco” e “negro” que moldam as consciências de forma empobrecida e levam o negro a buscar ser branco, superior - a busca pelas *máscaras brancas* - pois esta é a medida da liberdade, da humanidade e universalidade.

Wallerstein (2008) aponta que um dos grandes dilemas que perpassa a obra de Fanon é a rejeição do universalismo europeu para que seja possível rejeitar também seu domínio e sua “retórica do poder na estrutura do sistema-mundo moderno” - retornando à colonialidade do poder, de Quijano. Como o poeta e teórico da negritude Aimé Césaire (2020), Fanon recusa o humanismo abstrato e eurocêntrico burguês para afirmar um novo humanismo, que articula demandas particulares e universais. Nessa direção, Fernandes (2007, p.36) fala sobre como uma *brasilidade* foi moldada ao modelo de um “mundo dos brancos”, através da apaziguadora ideia de democracia racial, demasiadamente próxima do passado escravocrata e que pouco dialoga com a sociedade racializada e heterogênea vivida no Brasil. Para o autor, os diferentes grupos raciais e culturais do território brasileiro (incluindo, aqui, a negritude) devem passar por esse processo criador de uma nova universalidade, pluralista e revolucionária. Isso permitiria findar a fixação imobilista dos polos “negro” e “branco” onde o primeiro é marginalizado, em prol da dissolução do “mundo dos brancos” em uma realidade que incorpore plenamente o ser humano.

Observamos que Florestan Fernandes não propõe a negação de uma universalidade em prol do particularismo, mas sim a construção de uma nova universalidade que inclua o particular. Para Fanon, a negritude representa o questionamento à suposta superioridade europeia, reconhecendo os movimentos históricos de afirmação cultural que confrontam tais valores universalistas. Mas essa contraposição é limitada quando os pólos da hierarquia são invertidos sem romper com a racialização, passando a considerar positivo o que o colonialismo havia inferiorizado e correndo o risco de cair na essencialização inventada exatamente pelo racismo colonial. Fanon busca ir além da afirmação das especificidades culturais historicamente negadas (FAUSTINO, 2020). Isso ocorre não para provar uma igualdade racial entre negros e brancos, mas objetivando libertar ambos da racialização forjada pelo complexo colonial, *para que nunca mais existam povos oprimidos* (FANON, 2008; 1968).

A internalização de identidades históricas subordinadas perpassa de distintas maneiras as obras de Quijano, Fanon e González. As proposições de Antonio Gramsci a respeito dos aspectos ideológicos dentro de conjunturas históricas específicas são de grande relevância para a compreensão das questões raciais. Stuart Hall (2003) sugere, para além da utilidade dos conceitos do autor para a análise do racismo e a etnicidade conjuntamente à questão nacional, que a experiência de Gramsci enquanto nascido em Sardenha (que vivia uma relação “colonial”<sup>14</sup> com a Itália continental) não estava distante das proposições de autores latino-

---

<sup>14</sup> Entre aspas, pois ainda que não configurasse uma colônia, imperava a questão do crescimento de um nacionalismo sardo, reprimido pelas tropas italianas continentais, em um contexto de dependência do “Sul” da Itália (onde se localiza a Sardenha), subdesenvolvido, com relação ao “Norte”, modernizador e industrial.

americanos e afro-caribenhos a respeito das mesmas temáticas, tendo desenvolvido seu trabalho dentro do que hoje podemos pensar como a questão “Norte/Sul” da Itália e “Oriente/Ocidente”.

Gramsci expandiu a concepção de “hegemonia” para torná-lo um termo analítico geral com ampla aplicabilidade para que se pense as alianças de classes e os blocos de liderança histórica, o que gera a emergência de questões estratégicas críticas como as condições nas quais uma classe subalternizada poderia vencer uma luta nacional através da “conquista do consentimento”. Hall (2003) exemplifica sua aplicabilidade com a forma como o Estado sul-africano durante o apartheid foi sustentado por alianças entre interesses da classe branca governante e os interesses dos trabalhadores brancos contra os negros.

Essa hegemonia implica uma ampla unidade intelectual e ética que precisa ser conquistada através da luta cultural e ideológica. O conceito gramsciano de ideologia entende enquanto uma concepção de mundo que se expressa de forma implícita em todas as manifestações da vida individual e coletiva, passando pelas artes, a lei e a atividade econômica. Ela representa a necessidade de elaboração de uma concepção de mundo em formas práticas e populares de consciência, afetando as massas da sociedade para preservar a unidade do bloco social histórico por ela aglutinado. Quando uma ideologia transforma o pensamento das massas, se torna “senso comum”, que é desarticulado, fragmentário e contraditório; este é o terreno sobre o qual novas ideologias disputam o domínio através da contestação e transformação, para moldar as concepções de mundo das massas e se tornar historicamente efetivas (HALL, 2003).

A luta antirracista faz parte de uma luta pela hegemonia no campo ético, que necessita de um trabalho de educação política que demonstre as construções do senso comum e a torne uma corrente filosófica mais coerente, sem deixar de lado as crenças populares e a cultura de um povo - que representam por si só “forças materiais”. Os centros de formação ideológica e cultural são as instituições da sociedade civil e do Estado (como as educacionais, religiosas, a família) onde as ideologias se sustentam e se transformam em sua materialidade.

Aqui não falamos de “consciência” enquanto um fenômeno individual, mas sim coletivo, uma consequência da relação entre o “eu” e os discursos ideológicos que compõem a sociedade. As ideologias não surgem espontaneamente em cérebros individuais e não têm caráter moral ou psicológico, e sim estrutural. Dentro deste contexto, Gramsci aponta a contradição na consciência entre a concepção de mundo manifestada na ação e aquelas que são afirmadas verbalmente ou em pensamento. Não há uma troca repentina que altera uma concepção de mundo, mas sim um processo constante de renovação crítica a partir do que já existe, da articulação e desarticulação de ideias. Essa ênfase na contradição nos permite pensar as pessoas não enquanto sujeitos unificados, mas sim em construção social, e nos direciona a



uma abordagem para entender tanto a “submissão” das vítimas do racismo às próprias ideologias racistas que as aprisionam (HALL, 2003), quanto as pessoas brancas em processo de racialização e entendimento da branquitude, mas que incorrem em atos ou pensamentos racistas, o que demonstra a centralidade do campo da disputa ideológica.

### **1.3 Considerações para o campo dos Estudos Críticos da Branquitude: implicações das ideias de desconstrução ou abolição da raça**

Anoop Nayak (2007) faz uma análise do campo dos Estudos Críticos da Branquitude a partir da produção anglosaxônica que identifica três paradigmas principais sobre a branquitude: abolição da raça, desconstrução da raça e repensar as identidades raciais brancas. Os autores aqui apresentados podem ser entendidos dentro destas grandes tendências, o que torna a análise de Nayak ainda frutífera. É importante ressaltar que parte de suas conclusões e proposições para o futuro do campo estão datadas, devido ao amplo avanço do campo após a publicação de seu artigo e por não considerar em sua análise a forma como a discussão se deu em países do Sul global, onde o idioma colonizador foi o inglês. A análise de Nayak é corroborada por Cardoso (2008), que também reconhece a divisão do campo de estudos da branquitude entre abolicionistas e desconstrucionistas. Um importante ponto de análise para os estudos da branquitude é o fato de o campo abolicionista ter passado por significativo desenvolvimento teórico no exterior, enquanto no Brasil, a hegemonia destes estudos está com os desconstrucionistas.

Os abolicionistas da raça seriam autores que lançam suas proposições a partir do materialismo histórico e dialético, buscando revelar a construção histórica da branquitude para a partir disso desafiar sua reprodução social. Para Nayak (2007), tal abordagem é capaz de explorar mudanças de grande escala através do tempo, permitindo ver a branquitude como uma categoria social peculiar que ganhou sentido com uma conjuntura histórica particular, e entende que assim como a identidade racial foi construída, o conceito “raça” pode se tornar inoperante. Alguns de seus principais expoentes se dedicaram a entender como as identidades da classe estadunidense se forjaram através de políticas raciais (ROEDIGER, 1992), e como os irlandeses, após longo histórico de subordinação racial frente aos ingleses, “se tornaram” brancos (IGNATIEV, 2012), entre outras proposições<sup>15</sup>. Os autores referidos na seção anterior deste trabalho constroem sua teorização a respeito de raça com base nessa orientação

---

<sup>15</sup> Lopes (2016) aponta Paul Gilroy (2001) como outro dos principais expoentes da abolição da raça.

metodológica, visualizando findar a classificação racial, e, ainda que sejam anteriores ao campo de estudos da branquitude, fornecem uma orientação epistemológica para o entendimento da raça passível de embasar também teorias sobre a branquitude, especialmente em um contexto crítico latino-americano.

Já os desconstrucionistas fazem um outro percurso teórico-político, considerando uma diferenciação racial pré-existente e pautando a desconstrução da hegemonia branca com sua hierarquização e subordinação. Joyce Lopes (2016), antropóloga que em sua dissertação de mestrado estudou a possibilidade de antirracismo da branquitude através da inserção de pessoas brancas no Movimento Negro em Salvador (Bahia), aponta que esta postura, que busca transformar a raça sem precisar aboli-la, é hegemônica nas produções brasileiras a respeito do tema, sendo defendida pelos autores proeminentes do campo, Bento (2002), Cardoso (2008) e Schucman (2012).

Nayak (2007) aponta que uma terceira linha seria o paradigma de repensar as identidades brancas nas relações em que a branquitude é construída - sendo ressaltado especialmente na teorização de psicanalistas, que interpretam como discursos raciais são vividos inconscientemente e como nos conectam com essa formação da identidade. Fanon (2008) seria seu principal precursor, o que nos aponta como estas tendências não são mutuamente excludentes: se a branquitude pode ser desafiada de formas diferentes e em espaços diferentes, Frantz Fanon, através de uma análise psicanalítica da identidade racial do branco e do negro, nos demonstra como a raça pode ser positivada em um processo estratégico que vise como horizonte final a abolição da raça.

Em termos comparativos, as perspectivas “desconstrutivas” e “abolicionistas” diferem pela gênese e o horizonte proposto pelos estudos da branquitude. Para as tendências marxistas, existe o receio de que estes se tornem espaço para a indulgência intelectual e postulação teórica, fundado no foco analítico na linguagem e no discurso em muitas das análises desconstrucionistas (NAYAK, 2007). Estes visualizam um projeto antirracista que passe pela análise das hierarquias raciais para possibilitar um novo vocabulário político, mas sempre como um meio para findar o pensamento racial, e não prolongá-lo (LOPES, 2016). Considerando a apresentação do campo aqui realizada, retomarei algumas das proposições dos expoentes dos Estudos Críticos da Branquitude para analisá-las dentro de um marco teórico e metodológico definido, com o objetivo de fundamentar uma análise de “branquitude” enquanto conceito operativo.

Sovik (2009) aponta que, devido à construção histórica de quem é ou não branco a partir de contextos locais, a branquitude é um problema a ser teorizado, e não um conceito a ser

mecanicamente transposto e adaptado a novos contextos. Ressalto aqui que tal problematização é essencial, mas não necessariamente representa a forma como o campo dos estudos críticos da branquitude vem se desenvolvendo no país. O campo brasileiro fecha-se em um debate bastante alinhado com referenciais estadunidenses a respeito da raça, traçando paralelos ou importando conceitos como se pudessem transpor-se imediatamente a um contexto histórico com o qual pouco têm em comum, em uma universalização característica da geopolítica do conhecimento que permeia a academia norteamericana. Para além das diferenças na forma como finda a escravização em ambos os países, o período pós-abolição também não possui simetria com como se deu no Brasil: as leis de segregação Jim Crow nos Estados Unidos legitimaram legalmente o racismo em um processo pouco análogo com o brasileiro, onde a ideologia do branqueamento operou de maneira distinta e permitiu inclusive falsa alcunha de “democracia racial”, o que gerou formas de racismo e mistificação muito específicas ao caso brasileiro. Os autores anticoloniais aqui apresentados mostram a possibilidade de uma compreensão mais global da questão, para além de reiterar a necessidade de sua historicização a nível local. Isso nos permite pensar em “racismos”, no plural, e apela para o cuidado de não misturar categorias e experiências históricas distintas buscando que estas se apresentem enquanto análogas.

As proposições de Schucman (2012; 2014) partem da escolha teórica que localiza o surgimento do racismo nas teorias modernas do racismo científico. Assim, quando ela aponta que os privilégios relativos ao acesso a recursos são gerados *inicialmente* pelo colonialismo e pelo imperialismo, ela *relembra* a existência destes processos em nossa formação social, mas sem conferir caráter explicativo, pois o racismo hoje seria decorrente das premissas que o racismo científico embasava na suposta superioridade da raça branca. Parece que, por detrás do simples acréscimo da palavra “inicialmente”, opera um processo de ruptura histórica, que não visualiza uma continuidade histórica dos processos que se iniciaram com a invasão das Américas até a atualidade. Se pensamos o início da racialização e do processo de instituição de identidades raciais históricas como o faz Quijano (2005), que entende a expansão colonial como início dessa hierarquização articulada ao redor da necessidade de justificar a exploração em prol da acumulação do capital, visualizamos um processo que não se encerra quando finda a colonização, mas permanece através da colonialidade do poder. Nesse entendimento, o racismo científico não é um “outro momento” do racismo, mas sim um movimento pseudocientífico que cumpria esta função específica de reatualização do racismo necessária para a manutenção do capitalismo a partir de suas necessidades históricas.

Estas questões epistemológicas não apenas derivam em entendimentos distintos do que é e como opera o racismo, como também levam a horizontes específicos distintos no que tange

à superação deste. Se a hierarquização racial que inicia com a invasão das Américas não é vista enquanto algo que está por trás da atualização das categorias raciais contemporaneamente, é mais factível visualizar a possibilidade de posituação da manutenção de tais identidades históricas. Desta maneira, a proposta de exercícios críticos como o letramento racial mobiliza a consciência das pessoas, em processos intrapsíquicos de assunção de responsabilidade individual. Tais propostas acabam por moralizar e individualizar um processo que, como todos os autores aqui concordam, é em realidade estrutural. Evidentemente, que a branquitude e o racismo sejam estruturais não exime as pessoas brancas de fazerem movimentos em seu cotidiano que possam mobilizar a construção e emergência de novas formas de “ser branco” que não necessariamente passem pela branquitude (como Schucman propõe), mas aqui tampouco está evidente como se dá a passagem das ações do sujeito à estrutura através de tais práticas cotidianas (que poderiam levar a “mudanças estruturais reais”), e o termo “estrutura”, não conceitualizado pelos autores que o usam, parece habitar em um vácuo.

Esta “estrutura”, portanto, parece estar suspensa no ar, sem materialidade que permita entender a forma de enfrentá-la (o que parece ser uma problemática mais ampla no campo de autores que tratam da temática racial e do enfrentamento ao racismo). Osmundo Pinho (2019, p. 106) aponta como, na compreensão antropológica, as formações sociais são entendidas enquanto “todos estruturados em torno de processos simbólicos abstratos materializados, tornados concretos, objetivos e carregados de interesse pela ação humana, mediada justamente pelas práticas sociais”. Dessa forma, segundo o autor, a ideia de estrutura nos permite entender a produção de hegemonias na sociedade, e a ideia de hierarquias de instâncias de determinação nos ajuda a entender sua definição pelo econômico e pelas lutas em torno da reprodução social feitas a partir de sua base infraestrutural - sendo as lutas de classe instrumentos importantes para a compreensão da modernidade no todo estruturado de uma sociedade. Ainda, através do marxismo anticolonial a compreensão de “estrutura” se conecta diretamente com o sistema-mundo colonial capitalista, o que nos aproxima das proposições de Fanon (1968) a respeito de raça quando aponta que esta é uma determinação ideológica com consequências profundas nas relações sociais e na base econômica da sociedade, organizando a vida material ao justificar ideologicamente uma classificação.

Pensando através de uma perspectiva anticolonial e estrutural, na qual raça e racismo estão indissociavelmente conectados, tais exercícios críticos são passos em um processo mais amplo, que a longo prazo nos permita deixar de pensar em termos de raça. Educar pessoas brancas para que possuam vocabulário para temáticas raciais, ou que se inspirem em outros brancos antirracistas (BENTO, 2002) e formem alianças com setores do movimento negro são

passos importantes no processo, mas não necessariamente implicam em uma mudança na estrutura capitalista que conforma e sustenta o racismo. Asad Haider (2019) demonstra como podem ocorrer progressos a nível cultural, e sobretudo na linguagem, mesmo poupando as estruturas materiais fundamentais que sustentam o racismo; e que quando falta uma organização de massa que conteste o sistema, a luta contra o racismo entra na lógica de reparações individuais. Na mesma linha, Silvio Almeida (2019) aponta que a educação, a conscientização e o estímulo a mudanças culturais serão propostas como formas de enfrentamento ao racismo dentro de uma perspectiva individual.

Cardoso (2008), ao falar sobre a ressignificação da identidade racial branca, aponta que essa vertente de pensamento não propõe “*a supressão da diferença*” e sim o fim da hierarquia que favorece uns em detrimento a outros. Para ele, a outra alternativa colocada em campo (a abolição da raça) seria uma proposta de autores que não se convencem da possibilidade de expurgar o racismo da identidade racial branca, e por isso propõe a abolição da branquitude (e, conseqüentemente, da negritude). Posteriormente, o autor reitera seu pensamento, reformulando que tal vertente abolicionista compreende o racismo como algo inato aos brancos (e não como uma construção social e histórica), essencializando o racismo e a branquitude. Para ele, o Movimento Negro já conseguiu provar a possibilidade do conceito de raça de forma positiva, antirracista (CARDOSO, 2010). O que escapa ao autor é o entendimento dos distintos níveis de análise quando nos referimos à raça e aos processos de racialização. Como Restrepo e Arias (2010) sugeriram, a palavra “raça” pode ser usada para marcar fenômenos identificados contemporaneamente como tal (a partir de distintos contextos e lugares), enquanto “racialização” serve enquanto instrumento analítico para o processo de demarcação da diferença de acordo com discursos hierárquicos decorrentes dos encontros coloniais em seus contextos nacionais. Ainda que se possa buscar subverter o uso da palavra “raça”, os processos de racialização que operam de forma contínua através da colonialidade do poder seguem conferindo posições específicas e subordinadas na estrutura social para pessoas racializadas. A perspectiva de abolir a raça não entende o racismo como inato aos brancos exatamente por não considerar este processo algo subjetivo e intrapsíquico, mas entende o racismo como inato à classificação racial necessária ao capitalismo. Os autores que trabalham com a ideia de abolição da raça não propõem “*a supressão da diferença*” em prol de um multiculturalismo abstrato, mas sim consideram a produção de diferença e “diversidade” como um processo de classificação e subordinação.

Os autores anticoloniais advogam que enquanto a sociedade operar em cima de categorias raciais, é impossível suprimir a hierarquia do racismo. Frantz Fanon reconhece a

legitimidade da luta antirracista através de movimentos de afirmação cultural, pois estes confrontam os valores racistas europeus, mas este caminho emancipatório (proposto por Cardoso) chega ao seu limite quando passa a considerar positivo o que o colonialismo havia definido como inferior. Através dessa afirmação do que antes era negativado, a “essência” inventada pelo racismo colonial nas Américas e África é reiterada. Positivar o conceito de raça não mitiga os efeitos do racismo; ambos podem, inclusive, coexistir. Por isso faz-se necessário ir além da afirmação da especificidade cultural historicamente negada; para Fanon, isso passa pela luta em busca de emancipação efetiva e material, e não apenas simbólica (FAUSTINO, 2020).

Os conceitos de “branquitude crítica” e “acrítica” também merecem uma mirada mais próxima. Quando Cardoso (2017) tipifica a branquitude em “crítica” e “acrítica” com os exemplos que usa, importados de outros contextos históricos, dificulta-se a operacionalização do conceito em nossa realidade cotidiana no Brasil. Ao se referir à Ku Klux Klan (KKK) e ao holocausto nazista como duas grandes referências de branquitude acrítica, dois movimentos distintos, a partir de localizações geográficas distantes e que se consolidaram através de movimentos históricos diferentes, são simetrizados; os exemplos se tornam ainda mais inábeis quando consideramos que o próprio autor aponta que a “branquitude” se dá de forma específica em cada lugar do mundo, bem como a atualização da categoria “raça”. Ao mesclar indiscriminadamente categorias raciais, étnicas e religiosas, perde-se de vista o fato de que o próprio holocausto não se associou a um critério de brancura, mas sim ao caráter *ário*, que ainda que possa levar em consideração a cor da pele, é um descritor racial distinto dos que operam em nosso contexto - vale ressaltar que grande parte dos judeus na Alemanha eram fenotipicamente brancos, e tanto a vítima quanto o algoz compartilhavam a mesma cor de pele. É um caso bastante diferente da KKK, para quem a questão do fenótipo branco era central. Ainda que os três exemplos (a KKK nos Estados Unidos, o holocausto nazista na Alemanha e a ideologia do branqueamento no Brasil) estejam calcados na ideia de raça e, conseqüentemente, de superioridade racial, o vínculo universalizante criado aqui nos leva a supor acriticamente que para os três a “branquitude” é um fator explicativo, quando ao confrontar mais detidamente tais exemplos, percebemos que está sendo feita uma transposição mecânica de conceitos ou de um debate estadunidense sem que uma ponte seja estabelecida com firmeza empírica, pouco agregando no sentido de desvelar o funcionamento do racismo no Brasil e o papel dos brancos em sua perpetuação.

A oposição binária dos extremos (o branco racista homicida e o branco que assume o antirracismo como identidade, antes de prática) também pode conduzir ao questionamento de o

quanto esta tipologia efetivamente dialoga com a realidade material na qual opera a raça em nosso contexto. Constatar a existência do racismo no Brasil não necessariamente torna uma pessoa (seja ela branca ou negra) engajada na luta antirracista, e ser racista não significa necessariamente ser homicida; tal simetriação é, inclusive, perigosa quando perde nas entrelinhas a ideologia racista que segue se atualizando e naturalizando uma ordem social que mantém pessoas negras em posições precarizadas e marginalizadas. Para além disso, a ideologia do branqueamento é algo que permeia as relações sociais no país como um todo, afetando tanto a brancos quanto a negros em seus processos de constituição enquanto sujeitos. Pessoas negras são afetadas pelo racismo também em um processo de subjetivação que leva a uma negação de si mesmo ao buscar um ideal branco, como apontaria Fanon (2008) - dentro dessa constatação, seria possível também caracterizar as pessoas negras em seu movimento de posicionar-se ou não contra o racismo (enquanto críticas ou acríicas). É nítido que isso não seria frutífero, e isso porque neste caso levamos em consideração o poder da ideologia do branqueamento. Corremos o risco, através dessa tipificação, de naturalizar a ideia de que a identidade racial definiria a priori uma tomada de consciência ou um posicionamento político. Ainda que isso possa determinar uma forte influência, não é o único aspecto que implica em uma mudança ideológica.

Por fim, a moralidade é uma questão escorregadia para os autores do campo da branquitude no Brasil, que ao mesmo tempo em que apontam o racismo enquanto estrutural, acabam por sugerir uma responsabilização moral das pessoas brancas que desejem engajar-se contra o racismo. Isso abre campo para que se fale sobre, por exemplo, “hipocrisia” e outros atributos intrapsíquicos que poderiam decorrer de uma concepção individual do racismo. No caso da tipologia proposta por Cardoso (2017), a categoria “branquitude” passa por uma ampla construção moral individual, e por isso tão frequentemente o branco crítico recai na “hipocrisia” (de ser racista no privado enquanto se autoproclama contra o racismo; de apenas “suportar” o não-branco, com quem é obrigado a conviver) (CARDOSO, 2017). Schucman (2012, p.75) também fala sobre uma “responsabilização moral” das pessoas brancas e sobre a ambiguidade no discurso de brancos que reconhecem seu privilégio mas não colaboram para “abrir mão” destes (SCHUCMAN, 2012, p.77). Mas se o racismo é estrutural, qual seria o caminho para que um branco *individualmente* “abra mão” de seus privilégios? Aqui, não parece haver caminho para além do discurso de *querer* abrir mão deles; o que pode ser uma perspectiva estagnante quando não há uma práxis que se direcione para findar a expropriação e a falsa universalidade de uma categoria que em realidade é branca e detentora do poder. Essa responsabilização individual e moralização do racismo esbarra na constatação dos próprios

autores do campo, que dizem que entendem o racismo enquanto uma problemática estrutural, o que de acordo com Almeida (2019) significaria que não estamos lidando com um fenômeno ético ou psicológico.

Retomo a mobilização de Hall (2003) das proposições de Gramsci, quando aponta a ideologia como algo que afeta as massas em termos de senso comum, e que não surge espontaneamente de forma individual, mas sim referente à manutenção da unidade de um determinado bloco histórico. Pensar em termos de ideologia nos permite a cisão com a perspectiva moralizante e com respostas que postulam o branco que se coloca contra o racismo como “hipócrita”: através da compreensão do caráter estrutural da ideologia, entendemos que esta é permeada pela contradição, que se faz presente também entre a concepção de mundo manifestada na ação e a afirmada em pensamento; e que a ideologia é um campo a ser disputado, pela contestação, para moldar novas concepções de mundo. Ao mesmo tempo que esta perspectiva retira a culpa do sujeito individual, ela possibilita a ação concreta.

Por fim, permanecemos com as questões referentes à própria categoria “branquitude”. Esta é, em parte, entendida enquanto “identidade racial” das pessoas brancas, que se constitui histórica e socialmente através de influências globais e locais, e no contexto brasileiro, especificamente atrelada a ideais de branqueamento. Tida como padrão de neutralidade, a branquitude seria também uma posicionalidade que confere privilégios e superioridade racial (BENTO, 2002; CARDOSO, 2010; SCHUCMAN, 2012). Para Cardoso, ainda, se contrapõe à negritude enquanto identidade racial negra. Enquanto Bento aponta que a identidade racial é passível de mudança individual a partir de processos de racialização, Schucman reitera como a “brancura” é diferente da “branquitude”, e que o aspecto fenotipicamente branco não está inerentemente conectado com uma identificação com a branquitude, o que passa por processos psicossociais de identificação.

Através dos aportes teóricos que busquei agregar à discussão, entendo que o conceito de “branquitude” possa ser uma categoria operativa para entender as consequências das identidades sociais históricas coloniais, da ideologia do branqueamento e do mito da democracia racial na posição de vantagens ocupada pelas pessoas brancas na sociedade brasileira. Isso é possível quando entendemos a branquitude enquanto uma ideologia em si, que toma o papel de sustentação da hegemonia do capital. A estrutura capitalista gerou, através de processos econômico-sociais, a exclusão através da racialização, perpetuada e funcional ainda contemporaneamente. A branquitude enquanto ideologia reafirma a superioridade hierárquica dos brancos e naturaliza tal posição estrutural, impedindo assim movimentos massificados pela mudança na ordem vigente. Parte da luta para modificar essa ordem é a luta pela hegemonia,



travada na trincheira das ideias para formar o senso comum da população e de uma classe para si.

Assim, o processo de transformação ideológica está inerentemente conectado com o objetivo de findar a branquitude; e aqui, as propostas dos autores deste campo se fazem passos importantes neste horizonte, desvelando essa realidade de mistificação racial ao fazer com que pessoas brancas se entendam enquanto racializadas. É imprescindível, porém, que este processo seja entendido enquanto relacionado à permanente colonialidade do poder e do capitalismo enquanto articulador central do racismo para que efetivamente ocorra uma disputa pela hegemonia, que confronte a norma vigente. Dentro dessas proposições, a educação não emancipa ou se coloca contra a hegemonia do capital, apenas rearticula de outra forma a racialização imperiosa para a manutenção do capitalismo, apaziguando e mantendo a mesma estrutura de subordinação. É o que ocorre quando individualizamos a responsabilidade de mudança de um processo global, e enxergamos enquanto fim o que deveria ser apenas um dos meios. Fanon (1968) ainda ronda as proposições contemporâneas a respeito dos imaginários racializantes quando alerta para os perigos de se firmar “compromissos” entre a burguesia colonialista e as elites intelectuais, um perigo ao qual os teóricos precisam estar atentos para que suas proposições sejam de fato emancipadoras, em direção a não somente uma emancipação política, como apontava Marx (2010[1843]), mas pela emancipação humana. Retorno a Quijano (2009), para quem lutar contra a exploração é engajar-se pela destruição da colonialidade do poder, para findar o racismo, que produz a raça e é o eixo articulador do capitalismo eurocentrado; e a Fanon (1968; 2008), que nos apresenta um horizonte em direção ao qual podemos caminhar, quando aponta a afirmação política da raça como uma parte do processo que um dia nos permite superá-la e criar novos papéis fora da ordem colonial reiterada pela classificação racial ainda hoje.

## 2 RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS NA PROVÍNCIA DE SÃO PEDRO

*Mas não basta pra ser livre  
ser forte, aguerrido e bravo.  
Povo que é lança e virtude  
a clava quer ver escravo.*

Oliveira Silveira

Aníbal Quijano (2014) aponta como o poder colonial fundou novas sociedades e culturas, não apenas constituindo novas relações sociais e materiais, mas novas relações intersubjetivas. Essas permanecem mesmo após o fim da administração colonial, através de uma matriz de ideias, valores e práticas sociais decorrentes da classificação racial. Essa formação do mundo colonial do capitalismo criou uma nova estrutura de poder, combinando a articulação de relações de exploração e de controle do trabalho (como a escravidão, a reciprocidade e a produção mercantil simples) em torno do Capital, e de outro lado, criou tais identidades históricas racializadas, como categorias classificatórias das relações de dominação.

É com base nessa compreensão de Quijano que, nesse capítulo, adentraremos os relatos de viajantes e a narrativa historiográfica a respeito da formação social do Rio Grande do Sul<sup>16</sup>, considerando a centralidade de seus aspectos étnico-raciais: seja no que concerne à articulação da dominação no período da escravização, bem como para a posterior utilização de categorias que fundamentariam o regionalismo gaúcho através do apagamento de pessoas negras e indígenas. Por fim, discorreremos sobre o escravismo em Cachoeira do Sul, começando a caracterizar a sociedade na qual se insere a família interlocutora deste estudo de caso.

Os primeiros trabalhos historiográficos sistemáticos a respeito da formação social do Rio Grande do Sul, de autores como José Feliciano Fernandes Pinheiro, de 1819, Antônio José Gonçalves Chaves, de 1822, e Nicolau Dreys, de 1839<sup>17</sup>, apontam a construção e transformação da ideologia que justificava a escravização, impondo identidades raciais específicas vinculadas

<sup>16</sup> Buscarei, ao longo dessa dissertação, utilizar as nomenclaturas do atual estado do Rio Grande do Sul em concordância com o período histórico ao qual me refiro: Capitania de São Pedro do Rio Grande do Sul (1807-1821), Província de São Pedro (1821-1889) e Rio Grande do Sul para o período desde a Proclamação da República até o momento atual.

<sup>17</sup> CHAVES, Antônio José Gonçalves. **Memórias ecônomo-políticas sobre a administração pública do Brasil**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004; DREYS, Nicolau. **Notícias descritivas da província do Rio Grande de São Pedro do Sul**. Porto Alegre: Nova Dimensão, EDIPUCRS, 1990; PINHEIRO, José Feliciano Fernandes. **Anais da Província de São Pedro: história da colonização alemã no Rio Grande do Sul**. Editora Vozes, 1978.

à exploração (MAESTRI, 2008). Relatos de viajantes, pesquisadores e comerciantes acompanham as mudanças no pensamento hegemônico imperante desde o século XVII e permitem vislumbrar os caminhos percorridos ao longo do tempo que mantiveram o racismo e a exploração necessárias para o acúmulo de riquezas por parte da burguesia, ainda que o discurso e as justificativas se transformassem ao passo do capitalismo global: a escravização, o racismo científico e o mito da democracia racial<sup>18</sup>.

Auguste de Saint-Hilaire foi um botânico francês e viajante que esteve no Brasil de 1816 a 1822, com o intuito primordial de pesquisa da flora brasileira (VERSIANI, 2000). Em seu livro, publicado tardiamente em 1887, demonstra sua visão de hierarquia racial e rechaço à miscigenação, como era condizente com os pressupostos do racismo científico e apoiado em pressupostos ideológicos classistas franceses (cujas colônias também viviam a escravidão) e escravistas luso-brasileiros (MAESTRI, 2008). Saint-Hilaire moraliza e justifica a escravização por diversas vezes, como quando afirma que devem ser feitas concessões aos escravistas, pois um senhor bom e cristão provê melhores condições de vida aos escravizados do que possuem a maioria dos camponeses na França (VERSIANI, 2000).

No que concerne ao espaço hoje denominado Rio Grande do Sul, apontava uma excelência da população devido à pouca mescla racial, e ainda construiu uma narrativa a respeito de uma escravização privilegiada e *feliz* no Sul:

Entretanto, não há talvez, no Brasil, lugar onde os escravos sejam mais felizes do que nesta Capitania. Os senhores trabalham tanto quanto os escravos; conservam-se próximos deles e tratam-nos com menos desprezo. O escravo come carne à vontade; não veste mal; não anda a pé; sua principal ocupação consiste em galopar pelos campos, o que constitui exercício mais saudável do que fatigante; enfim, ele faz sentir aos animais que o cercam uma superioridade consoladora de sua condição baixa, elevando-se aos seus próprios olhos (SAINT-HILAIRE, 2002, p. 53-54).

Para Versiani (2000), esta proximidade era vista com ambiguidade por Saint-Hilaire: se por um lado era negativa pela “excessiva intimidade” entre brancos e negros, por outro permitia afirmar uma suposta benevolência dos escravistas. Por fim, ao deparar-se com as charqueadas, o botânico corrigiu seu veredito positivo a respeito da escravização sulina devido à “rudeza” com a qual eram tratadas as pessoas, e restringiu este cenário por ele apontado como mais positivo à situação das pessoas escravizadas nas estâncias. Ainda assim, parte importante da historiografia sul-riograndense, como será demonstrado a seguir, sustentou tal visão romântica da escravização na província devido ao trabalho nas estâncias, e Saint-Hilaire foi um dos viajantes que respaldou tal imaginário (OLIVEIRA, 2013).

---

<sup>18</sup> Vide capítulo anterior.

Outro destes foi Nicolau Dreys, comerciante e viajante francês que passou pela região entre 1818 e 1827 e publicou em 1839 seu relatório acerca da geografia, população, costumes e economia do atual estado. Sua narrativa embasava-se na ideologia escravista, insistindo em uma vantagem da escravização inclusive para o africano, que assim se mantinha distante das “misérias e vícios”, e que era supostamente bem tratado e não realizava trabalho pesado na região (MAESTRI, 2008). Mesmo o trabalho nas charqueadas, que mudara o pensamento de Saint-Hilaire, para Dreys (1990, p.128) era considerado “mais exigente, sem ser nem pesado nem ofensivo; é uma ocupação regular distribuída segundo as forças do negro”; como Sônego (2011) aponta, a violência da escravização não era por ele negada, mas sim colocada como necessária. Quanto ao aspecto étnico da província, aponta a imigração açoriana e de outros descendentes de europeus, ressaltando aspectos como sua suposta laboriosidade, generosidade e franqueza, e desconsiderando entre os rio-grandenses os gaúchos, indígenas, africanos e seus descendentes.

Um dos autores que embasou sua produção historiográfica nos relatos de viagem de Saint-Hilaire e Dreys foi Dante de Laytano, entre os anos 1930 e 1960. Ele se tornou reconhecido como um grande estudioso do negro no Rio Grande do Sul e pode ser considerado o intelectual que na historiografia da região fez a passagem da ideologia do racismo científico ao mito da democracia racial. Não é de surpreender-se que, ao utilizar-se dos relatos de viagem supracitados ao mesmo tempo em que dialogava e se inspirava fortemente em Gilberto Freyre, sua produção tenha sido ambivalente e contraditória no que tange à escravização na região (ALADRÉN, 2012). Ainda que mostrasse o tratamento severo recebido pelo trabalhador escravizado, ele o amenizava, afirmando que o escravizado na sociedade pastoril sulina era um “companheiro” do peão e de seu senhor, reiterando a imagem romantizada de democracia pastoril e escravidão amena (OLIVEIRA, 2013), buscando a conciliação através de uma flexibilização do senhor branco ao mesmo tempo em que passivizava o negro escravizado (LIMA, 2013). A ideia de escravização mais “humanizada” está embasada em uma naturalização da suposta superioridade racial: se, no campo, o trabalhador negro escravizado e o senhor branco reconhecem seus lugares sociais, o uso da força se faria menos necessário. Mesmo a suposta democracia social sulina não se postula menos racista, e demonstra exatamente o tipo de ordem democrática almejada.

Laytano divergia dos autores anteriores em parte por, ao invés de buscar uma pretensa inexistência do negro na região, mostrar sua contribuição para a formação da sociedade sulina. Influenciado por Gilberto Freyre e suas postulações que vieram a ser posteriormente conhecidas

como “mito da democracia racial”<sup>19</sup>, Laytano apresenta o Rio Grande do Sul como reduto luso-brasileiro, a partir de matrizes portuguesas, negras e indígenas, em uma visão harmônica e de integração étnico-racial necessárias à construção de Estado-nação brasileiro naquele momento (LIMA, 2013; ALADRÉN, 2012).

Se a nível de nação o ideário da democracia racial seria imperante durante boa parte do século XX, apoiado na tríade europeu / negro / indígena, no século XIX os viajantes que estiveram na região da qual tratamos discorreram sobre outro elemento: o gaúcho enquanto grupo étnico. Saint-Hilaire observou:

Estes homens sem religião e sem moral, a maior parte índios ou mestiços, que os portugueses designavam sob o nome de *Garruchos* ou *Gaúchos*, e cujos costumes já descrevi, não tardaram a se reunir a Artigas e a seus chefes, quando estes desfraldaram a bandeira da revolta. O brado de “Viva la Patria!” não era para eles se não o sinal de pilhagem; algumas vezes apoderavam-se do gado para vendê-lo e jogar com o dinheiro que por ele recebiam. Matavam-no sem necessidade e nem lhe tiravam o couro. Cada comandante não passava de um chefe de facínoras que, na maior parte do tempo, agia por conta própria, não obedecendo às ordens de ninguém.

[...] Se deixarem os habitantes do Rio Grande entrar em contato com os índios, e se negligenciarem a educação moral e religiosa deles, em breve não passarão de gaúchos (SAINT-HILAIRE, 2002, p. 170, 263).

Ondina Fachel Leal (2021) aponta como em 1820 já era identificado um segmento social específico, que constituía parte da força de trabalho da produção pecuária, com traços culturais próprios; os gaúchos enquanto indígenas e mestiços, alheios às convenções sociais e configurando seu próprio grupo independentemente dos limites geopolíticos da região. A existência desta categoria social está ligada à existência de um bioma, o pampa, e seus abundantes campos de pastagem para cavalos e gado. Este cenário, em solo brasileiro, limita-se ao extremo sul do país, mas é compartilhado também com a Argentina e o Uruguai (tal qual a identidade de gaúcho ou, em castelhano, *gaucho*). Outra imagem deste grupo nos é conferida por Darwin, em sua incursão etnográfica pelo pampa:

Os gaúchos são um conjunto de homens de singular aparência; geralmente altos, belos, com uma expressão de orgulho e desdém. Eles usam bigodes e cabelos longos, que se cacheiam à altura do pescoço. Com suas vestes coloridas, grandes esporas batendo em seus calcanhares e uma faca enfiada (frequentemente usada) como uma adaga em suas cinturas, eles parecem uma raça de homens muito diferente de nosso homem trabalhador do campo. [...] Há um grande prazer na independência da vida do Gaúcho

<sup>19</sup> Freyre postula em “Casa grande e senzala” (2019 [1933]) a “mistura das três raças” (branca, indígena e negra), através da miscigenação como algo positivo e constituinte da formação social brasileira, além de ressaltar os aportes culturais dos negros e indígenas. Este enfoque na relação entre senhores e escravizados na casa-grande, faz o que muitos considerariam o início da historiografia sobre a escravidão no Brasil (PALERMO, 2017), e não serve para desvelar a desumanização e a exploração promovidas pelo branco, mas sim apontar um suposto convívio harmonioso, sem disparidades decorrentes de fatores étnicos. Sua teoria seria posteriormente convencionalizada como “mito da democracia racial” e se reatualizaria no trabalho de outros intelectuais brasileiros, como observamos no trabalho de Laytano referente ao Rio Grande do Sul (OLIVEIRA, 2015).

– em poder, em qualquer momento, parar seu cavalo e dizer: ‘Passarei a noite aqui’. A imobilidade mortal da planície, a vigia dos cães, o grupo cigano de gaúchos ajeitando-se para dormir ao redor do fogo, deixou em minha mente uma imagem fortemente marcada desta primeira noite [no pampa] que não esquecerei tão cedo (DARWIN, 1933 [1839], p.148-160 apud LEAL, 2021).

Dreys também havia apontado o sentimento de superioridade e força do gaúcho quando montado em seu cavalo; Leal ressalta como estes cavaleiros da sociedade pastoril são identificados por Darwin, Saint-Hilaire e Dreys enquanto unidades etnoculturais específicas, compartilhando um pano de fundo comum. A narrativa a respeito deste grupo enquanto selvagem e fora da lei serviu como justificativa para o projeto de dominação colonial, sujeição e controle do território (LEAL, 2021).

Reconhecer o gaúcho enquanto grupo étnico faz com que nos deparemos com a ressemantização do termo através do tempo, para contemporaneamente significar o gentílico de habitante do estado do Rio Grande do Sul. Se no período colonial seu sentido era pejorativo, de aventureiro e ladrão, em meados do século XIX passa a significar peão e guerreiro, e posteriormente se torna símbolo da identidade regional (OLIVEN, 2006).

O gado está presente na região do Pampa desde o século XVII, tendo sido introduzido pelos jesuítas. A partir de então, esse foi a base da atividade econômica regional, primeiramente através da caça e extração do couro, e posteriormente também pela graxa e a carne, que era transformada em charque pela mão de obra escravizada para servir de produto interno de subsistência, alimentando o restante da colônia (LEAL, 2021).

Observa-se como historicamente a atividade produtiva pastoril foi considerada como não trabalho, desde os tempos da caça do gado pelos indígenas e a imagem de vagabundagem a ela associada. Ainda de acordo com Leal (2021), as formas de manejo do gado anteriores à existência das estâncias enquanto unidades produtivas já conformavam importantes atividades econômicas. A autora avança demonstrando como, ao não conformar trabalho, mistifica-se a categoria “natureza” em relação ao modo de produção pastoril, como se a natureza fosse autossuficiente na produção do gado e dos outros animais do campo, e não um desenvolvimento historicamente encompassado pelo capital. Acrescento que é coerente com esta visão a ideia de “democracia social sulina”, que ao referir aos trabalhadores escravizados no campo, quase buscava retirá-los da categoria de escravização devido ao suposto “não trabalho” e bons tratos dispensados. Ao subordinar o trabalho ao Capital em um processo de apropriação privada da produção social da riqueza, as relações sociais de um modo de produção tradicional relacionado ao gado no campo passam por um processo de subsunção formal (MARX, 2011 [1867]), separando o trabalhador do produto de seu trabalho e seu meio de produção e, no caso dos

gaúchos, transformando a forma originária de lida com o gado no campo em trabalho assalariado, além do uso da força de trabalho da mão-de-obra escravizada (LEAL, 2021). Essas outras formas de trabalho (escravizado, servil, de reciprocidade) sustentam esse sistema de subsunção formal do trabalho ao capital, em um padrão global de controle do trabalho que se impõe através de uma sistemática divisão racial do trabalho, na qual os assalariados são os brancos e, os condenados à servidão, os indígenas e negros (QUIJANO, 2005).

Assim, está nítido que, dentre as diversas tarefas exercidas pelos trabalhadores escravizados, esses eram alocados predominantemente em duas funções no meio rural: a de peão na estância (por vezes trabalhando lado a lado com trabalhadores assalariados brancos), em unidades de produção frequentemente mistas, que se dedicavam tanto à pecuária quanto à agricultura (OSÓRIO, 2007); e a de mão de obra especializada nas charqueadas (este segundo relegado apenas aos negros escravizados). Dentro dessa realidade, Maestri (2008) aponta que as charqueadas eram utilizadas como ameaça para os escravizados do campo que fossem “desordeiros”, enquanto forma de controle destes através do medo.

Ao longo do século XIX, os produtos decorrentes do gado foram os principais produtos de exportação da província para o restante do Império, especialmente o couro e o charque, que supria a demanda interna por alimentos nos períodos colonial e imperial. Conforme essa exportação aumentava, também crescia a demanda por escravos, e a proximidade da atual cidade de Pelotas de um porto marítimo que supria tal demanda tornou este o maior complexo charqueador da região - tendo abrigado 43 estabelecimentos diferentes ao longo do século XIX e, em seu auge econômico (entre 1860 e 1870), dos 25.000 habitantes da cidade, 8.300 eram pessoas escravizadas (VARGAS; MOREIRA, 2018). As charqueadas requeriam um trabalho altamente especializado, como descrevem Vargas e Moreira (2018): escravos “campeiros” levavam os animais até um primeiro local cercado onde procederia a matança; escravos “serventes” puxavam o animal apunhalado, mas ainda com vida, até a cancha, onde os “descarnadores” o desmembravam e entregavam o couro aos escravos “chimangos”. A carne era levada ao galpão onde “carneadores” (escravos mais habilidosos da propriedade) transformavam-na em finas mantas para posteriormente serem salgadas pelos “salgadores”. Os “tripeiros”, “sebeiros” e “graxeiros” fabricavam subprodutos que elevariam os ganhos do charqueador. Não surpreende a fama das charqueadas de serem lugares cruéis quando se nota sua insalubridade decorrente da reunião de sangue, vísceras e carcaças bovinas, atrativas para as nuvens de urubus que ali pairavam; os danos à saúde decorrentes da constante manipulação e aspiração do sal; a exigência de um ritmo acelerado de produção, que causava desavenças

com os capatazes e entre os próprios escravizados, além das fatalidades decorrentes do ritmo imposto a estas unidades produtivas.

O sistema de dotação de sesmarias instituído pela Coroa portuguesa garantia a ocupação de terras através de latifúndios. É através desse sistema que se estabelecem as estâncias, espaços de não menos que 3000 hectares dedicados à pecuária, que à época eram demarcados por acidentes geográficos como rios. Se anteriormente os gaúchos já se dedicavam à caça de gado e venda do couro, no tempo colonial com as estâncias da Capitania de São Pedro passam a ser empregados como peões a mão de obra escravizada, a esparsa população europeia e indígenas de diferentes etnias. Dessa maneira ocorreu a regularização do sistema fundiário, uma estratégia de povoamento e a organização do modo de produção, concomitantemente, fazendo uso do trabalho especializado nas lidas campeiras operado pelos gaúchos e transformando o gado em mercadoria e gerando riqueza agora para o proprietário rural (LEAL, 2021).

## **2.1 Do gaúcho étnico à “produção de façanhas” em prol da construção de um movimento tradicionalista<sup>20</sup>**

Dentro deste contexto de exploração inerente à escravização que fornecia a base da vida comercial na província ao redor do trabalho pastoril, não é difícil imaginar as razões pelas quais, no início dos movimentos da guerra civil farroupilha em 1835 (conhecida como “Revolução Farroupilha”), escapar para a vida militar pareceu uma opção mais promissora aos escravizados, que receberam a promessa (violada) de liberdade pelos seus dirigentes (LEITMAN, 2007). De acordo com Aladrén (2012), a escravidão moderna nas Américas tem como um de seus fundamentos a não integração de pessoas escravizadas às funções militares permanentes, pois na sua condição de classe explorada estes deveriam ser subjugados, e não servir enquanto instrumento para subjugar. Considerando a posição estratégica da Província de São Pedro em relação à delimitação de fronteiras com os países vizinhos, sesmarias começaram a ser distribuídas pela Coroa portuguesa no início do século XVIII para a ocupação do território, e a região foi militarizada de forma crescente (OLIVEN, 2006). Fosse pelas guerras travadas contra os países vizinhos ou pelas revoltas internas decorrentes de uma alegada vitimação da província pelo governo central, os combates sempre formaram parte da realidade sul-riograndense. Ainda segundo Aladrén (2012), recrutar massivamente escravos para uma guerra

---

<sup>20</sup> Parte deste subtítulo foi apresentada no 44º Encontro Anual da Anpocs, no “SPG 40 - Questão Racial: Cultura, Discriminação, Políticas Públicas e Agenda Antirracista Contemporânea”, disponível em Landgraf (2020).



poderia ter como desdobramento uma ruptura na ordem escravista ao colocar em risco os direitos de propriedade e o poder da classe senhorial. As revoltas senhoriais que usaram soldados escravizados no Brasil nunca propuseram a abolição da escravidão, e se pessoas escravizadas foram libertadas no processo, foi por necessidade dos dirigentes de encorpar suas fileiras, sempre colocando as elites neste mesmo dilema.

A guerra dos farrapos<sup>21</sup>, sobre a qual depositaremos especial atenção devido à sua centralidade para a identidade regional gaúcha contemporânea e o tradicionalismo gaúcho, durou de 1835 a 1845 e foi motivada pela insatisfação de estancieiros sul-riograndenses em relação à centralização política e econômica do Governo Imperial e o sentimento de que a província era explorada pelo restante do Brasil (OLIVEN, 1998), em um momento em que altos impostos incidiam sobre o charque, principal produto de exportação produzido pelo sul, e seus subprodutos, tornando a importação do Uruguai frequentemente mais viável. Em outros termos, a revolta seguiu os interesses da oligarquia latifundiária local, que se rebelou contra o Império e disponibilizou para a luta as pessoas sobre quem exerciam domínio ou, no caso dos escravizados, possuíam relação de propriedade. Sua principal demanda era a descentralização da autoridade imperial, e buscava estabelecer um governo republicano (o que poderia significar também separar a região do império brasileiro, ponto posteriormente muito debatido na retomada do evento) (LEAL, 2021). Entraremos na historiografia deste evento para visualizar a forma como isso fez parte de uma construção de identidade regional gaúcha através do discurso formalmente compartilhado e como as hierarquias raciais fizeram parte deste imaginário, para entender por que este foi um evento definido como central para o regionalismo e o que ele significou para uma identidade gaúcha branca contemporânea.

O trabalho especializado realizado pelos trabalhadores escravizados nas charqueadas conformava uma valiosa “mão de obra treinada”, de interesse dos farrapos por formarem boas tropas. A existência militar dos farrapos dependeu dos negros soldados: cálculos do exército imperial estimam que estes compuseram de um terço à metade do exército rebelde. Ainda assim, não receberam reconhecimento pelo papel desempenhado - ao contrário, eram considerados perigosos e inferiores; enquanto recrutas farroupilhas brancos poderiam servir voluntariamente em qualquer corporação, os indígenas, escravizados e negros libertos considerados mais qualificados entravam para os Lanceiros Negros, e os “menos capazes” nos Corpos de Infantaria

---

<sup>21</sup> “Farrapo” corresponde à forma como ficaram conhecidos os estancieiros burgueses brancos e suas lideranças na guerra civil. Ainda que este seja um termo que se postule enquanto respectivo à todos que lutaram na revolta, os negros e indígenas costumeiramente recebem somente a alcunha de “Lanceiros Negros”, sem sua inclusão no grande coletivo.

e Caçadores (LEITMAN, 2007). O fato de que era possível à burguesia branca “escapar” do alistamento apresentando em seu lugar um escravo alforriado apenas reitera que, ainda que esta revolta tenha sido organizada por burgueses estancieiros, ela foi lutada não por um *gaúcho* idealista em busca de uma liberalização e “republicanização” do país, mas sim majoritariamente por escravizados que lutavam pela possibilidade de libertar-se da escravização.

Os anseios republicanos de poder local dos farroupilhas não se relacionavam a um objetivo de fazer democracia ou de igualdade entre peões e patrões; a hierarquia é central nestas relações do campo. Tampouco eram incompatíveis com tradições autoritárias: nunca houve o desejo de findar a escravização, e quando esta foi proposta como forma de encorpar o poder revoltoso para vencer a guerra, a sugestão foi rapidamente rechaçada<sup>22</sup>. Assim, nos momentos finais da guerra civil farrapa em 1845, a presença de mais de 5000 escravizados ou homens negros libertos causava ansiedade entre as lideranças brancas pelo perigo de levantes em massa em uma sociedade predominantemente não-branca (LEITMAN, 2007). Efetivamente, não muito tempo antes a Revolução Haitiana organizada por escravizados que levou à independência do país e o fim da escravização em 1791 havia provado a possibilidade de subversão da ordem hierárquica racial considerada natural, na qual o branco detém o poder, enquanto o negro deveria ser controlado e domesticado. Célia Azevedo (1987) chamou de “medo branco” o receio da ascensão do negro e de uma possível subordinação do branco disso decorrente. A autora teoriza com base no medo generalizado da classe senhorial de que pudesse haver uma revolução escrava (como foi o caso da Revolta dos Malês em 1835), e considerando as dinâmicas raciais envolvidas na época, e resguardadas as proporções, historicamente o mesmo “medo branco” pode ser observado em diversos eventos que fizeram parte da manutenção do poder social e econômico de pessoas brancas.

Se tornam cada vez mais acirradas as disputas internas entre os farroupilhas, capitaneadas por Bento Gonçalves (do grupo da “maioria”, mais radical) e David Canabarro (da “minoría” reformista que buscava reconciliação com o Império), tornando a situação insustentável. Parte das controvérsias se referia à possível abolição da escravatura, rechaçada pelo grupo de Canabarro<sup>23</sup>. Quando iniciam as tratativas de paz com o Império, na figura do Barão de Caxias, são os termos de Canabarro que entram em disputa. É orquestrado pelo general

---

<sup>22</sup> Leitman (2007) aponta que houve uma proposta de abolição total da escravatura na Convenção Constitucional Farrapa, em 1841.

<sup>23</sup> Embora tenha defendido como condição de paz ao governo imperial a liberdade dos escravizados que estavam a serviço da República, Bento Gonçalves deixa como herança em 1847 a quantidade de 53 escravos em sua fazenda (OLIVEN, 2006).

o Massacre dos Porongos, ocorrido em 14 de novembro de 1844 no Cerro dos Porongos (atual município de Pinheiro Machado), onde os Lanceiros Negros, propositalmente desarmados, foram atacados pelas forças imperiais e exterminados. Os brancos presentes saíram ilesos, incluindo Canabarro (SINOTTI; KONTZ; LESTON JR., 2015). No ano seguinte é assinado o Tratado de Ponche Verde, que finda a guerra em termos conciliatórios que satisfaziam as demandas econômicas dos estancieiros que lideraram a revolta, mas de forma alguma expressavam ideais republicanos. Os negros escravizados que lutaram tiveram prometida sua liberdade, mas sem reais possibilidades de inserção na sociedade, e sua permanência na província não era permitida. Assim, estes são enviados para a realização de outros trabalhos para o Império. Leitman (2007, p.54) aponta a ambiguidade do conceito de liberdade no sistema escravista brasileiro, com o destino dos farrapos negros definido através da remoção, isolamento ou colocação em ambiente militar imperial; estes nunca foram considerados livres e iguais.

Os anos após o fim da revolta derrotada foram marcados pelo silêncio, demonstrativo do arrependimento quanto à guerra travada por seus motivos agora considerados ilusórios e a devastação social e humana decorrente. Começava a se constituir uma identidade regional pejorativa que evidenciava diferenças da província em relação ao restante do Império, e os que falavam do episódio farrapo buscavam demonstrar como haviam faltado em relação à nação através de um discurso agora nacionalista e patriótico (ZALLA; MENEGAT, 2011).

Esse movimento inicial pós-revolta, nitidamente negativo, serve como indicativo para que pensemos como a memória da “Revolução Farroupilha” foi efetivamente construída, através de um processo político de anos que ressaltou e apagou certos pontos do ocorrido para posteriormente elegê-lo enquanto evento histórico principal da constituição de um regionalismo gaúcho positivo, gerador de orgulho na população sul-riograndense e de inúmeras contribuições para a construção da nação brasileira. O antropólogo Michel Trouillot (2016) aponta como a relevância histórica de um evento não decorre diretamente de seu impacto ou do modo como foi registrado originalmente: é necessário examinar o processo de produção da própria narrativa da história para desvelar o exercício de poder que viabiliza certas narrativas e silencia outras. Nesse caso, ressaltar a construção histórica desta narrativa específica desmistifica supostas *façanhas que servem de modelo* e endossa que *o povo que não tem virtude acaba por escravizar*<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Referência ao “Hino Farroupilha”, ou Hino Rio-Grandense (oficializado na atual versão em 1966), que contém as seguintes estrofes:

Zalla e Menegat (2011) apontam que na década de 1880 o positivismo científico fundamentou narrativas a respeito deste evento, agora apontando as motivações dos farroupilhas como homogeneamente a favor do federalismo republicano, no qual estados com suas formações e peculiaridades formariam a nação, com autonomia, elegendo chefes de Estado através do voto. Se antes a suposta diferença entre o Rio Grande do Sul e o restante das províncias gerava desconfiança e se inscrevia em um discurso separatista, agora essas diferenças regionais eram usadas como justificativa para o federalismo, argumentando pela união do país através do reconhecimento das especificidades regionais e antecipando o destino do país. Ao redor dos anos de 1930 a intelectualidade brasileira demarcava seus interesses a respeito da questão da integração nacional e da formação da nacionalidade, e a insistência de diversos intelectuais no não-separatismo do Rio Grande do Sul era uma tentativa de afirmar sua brasilidade, considerando que até o ano de 1930 ainda não se consolidara a integração econômica e política do país (OLIVEN, 2006).

É importante contextualizar como operava, nesse período entre 1880 e 1930, a ideologia racial a nível nacional. As preocupações com a construção de um Estado-nação integrado e ideais de progresso serviram de mote para políticas imigrantistas que trariam, em especial, imigrantes da Europa central para, como o positivismo científico imperante apontava, possibilitar o progresso de um país altamente miscigenado, através do branqueamento da população. Neste processo, o branco é considerado um elemento fundamental para a civilização e o apagamento gradual de componentes étnico-raciais inferiorizados e indesejáveis, como era o caso do negro do indígena: estes seriam assimilados pelo branco, “mais forte”, e desapareceriam (CONCEIÇÃO, 2020).

O projeto imigrantista é alavancado a partir do momento em que se evidencia que o trabalho escravo precisaria ser substituído pelo trabalho livre. A transformação do status de pessoas negras, que passaram de escravizadas ou libertas para “cidadãos”, não possuiu lastro econômico, social e político que lhe conferisse realidade histórica, tendo em vista que não ocorria qualquer possibilidade real de inserção na sociedade capitalista: não havia a possibilidade de “competição” pelo trabalho assalariado (visto que os brancos estrangeiros se tornaram a mão de obra privilegiada para ocupar a posição de trabalhadores) e nem de acesso à terra (como foi o caso da Lei de Terras, de 1850), mantendo às margens as pessoas negras. Ao mesmo tempo, a imigração apoiou o imaginário de livre competição e democracia enquanto valores sociais - o que era funcional à construção do Estado-nação (FERNANDES, 2007).

---

*“Mas não basta / pra ser livre / ser forte, aguerrido e bravo / povo que não tem virtude / acaba por ser escravo  
Mostremos valor, constância / nesta ímpia e injusta guerra / sirvam nossas façanhas / de modelo à toda terra.”*

Em suma, como apontaria Clóvis Moura (2020), a massa de imigrantes brancos que o Brasil recebe supre uma mão de obra necessária em um modelo econômico já condicionado pelo imperialismo, e a ausência de políticas de reparação ou inserção dos negros libertos bloqueou suas possibilidades de mobilidade vertical massiva; mecanismos repressivos, ideológicos, econômicos e culturais utilizados para acomodar os ex-escravizados nas margens de um capitalismo dependente. O racismo que acompanhou tais relações interracialis não foi decorrente de um “etnocentrismo” ou das teorias do racismo científico que colocavam o branco como superior nos planos biológico, psicológico e cultural: ainda que estes fossem elementos que reiterassem o racismo, esse surgiu muito antes, enquanto necessidade de legitimar socialmente a escravização, e se manteve pelo agravamento da concentração racial da renda, do prestígio social e do poder (FERNANDES, 2007). Afirmar o contrário seria operar o que Quijano (2014) consideraria uma desistoricização das relações entre pessoas que produziram a desigualdade. O que ocorreu foi o desenvolvimento de um modo de produção continuado, que passou do escravismo (articulado ao capitalismo mercantilista) ao capitalismo dependente imperialista sem grandes alterações nos fundamentos da sua composição.

Em 1846, Marx apontava a íntima conexão da escravidão com o capitalismo e das colônias com a industrialização. Sobre a escravização no Brasil e em outros locais das Américas, ele ressalta como a escravização produziu os produtos primários que foram necessários para a indústria moderna, mas para além disso, a escravidão deu valor às colônias, o que possibilitou o comércio mundial que foi condição para a indústria em larga escala (ANDERSON, 2019). Quando se discorre a respeito da escravidão enquanto categoria econômica, é importante visualizar o cenário que conectou o mercado mundial e possibilitou o enriquecimento dos centros mundiais do capitalismo às custas não apenas das colônias, mas especialmente destes trabalhadores negros sequestrados e escravizados, que até os dias de hoje seguem às margens do sistema social e econômico.

Agora considerando o processo histórico que operava a nível nacional, a imigração colonial-camponesa no Rio Grande do Sul, principalmente alemã (1824), italiana (1875) e polonesa (1910), gradualmente modificou o perfil socioeconômico da região, com a inserção de pequenos proprietários e maior dinamismo econômico. É produzido o imaginário coletivo de um Rio Grande do Sul de população única, trabalhadora e ordeira, de origens plenamente europeias, do qual africanos, afrodescendentes e indígenas não faziam parte (MAESTRI, 2008). Em um processo pró-capitalista de modernização conservadora no estado a partir de 1889, o imigrante europeu era colocado como plenamente responsável pelo presente e o futuro capitalista, através da pequena propriedade colonial-camponesa, do comércio e a indústria -

processo esse que levava, como outra face da moeda, o apagamento dos corpos que haviam carregado a construção social e econômica sulina nas costas. Como apontou Florestan Fernandes (2007), é nítido que a imigração não contribuiu para alterar a estrutura do sistema preexistente de relações raciais, sendo apenas um produto histórico da crise da mão de obra e das relações de trabalho no mundo social escravista. O ingresso deste imigrante branco na população sul-rio-grandense corroborou com os postulados de uma população plenamente branca, e o imigrante europeu logo passou a constituir parte da identidade regional gaúcha, que exclui o negro e o indígena como parte de sua formação material e cultural, e que é demonstrativa da colonialidade do poder como uma constante, e em necessidade de recorrente reafirmação.

Parte importante dessa identidade regional conforma-se no início do século XX, através da noção de herança imaterial de um legado da Revolução Farroupilha, expondo a memória privada das famílias brancas que descendiam de figuras consideradas importantes para o evento (nesse caso, “revolucionários” brancos): o que até então era a trajetória de indivíduos, passa a ser entendido enquanto memória coletiva, um bem público de toda uma região (que, importante ressaltar, nunca foi hegemonicamente apoiadora da rebelião, com diversos polos de resistência). O ápice dessa ressignificação ocorre na década de 1940 com o surgimento do Movimento Tradicionalista Gaúcho (MTG), inspirado na idealização da estância, o uso do folclore para criar danças tradicionais e a invenção da “prenda”, figura gaúcha que incorporava a mulher - até então apagada - nessa narrativa (ZALLA; MENEGAT, 2011). Sendo a cultura gaúcha tradicionalmente masculina, das lidas do campo às vestimentas que à elas correspondem, elementos femininos como o vestido de prenda, usado em festividades, precisaram ser inventados para integrar a mulher nos espaços tradicionalistas (LEAL, 2021).

A memória da Revolução Farroupilha foi retomada<sup>25</sup> como um dos elementos centrais desse tradicionalismo, e foi ritualizada a simbologia sul-riograndense deste evento histórico através da semana que leva seu nome e culmina no feriado de 20 de setembro, data que demarca o início da guerra dos farrapos na qual ainda hoje ocorrem desfiles em grande parte das cidades do estado (OLIVEN, 1998). Com a reafirmação da “Revolução Farroupilha” como positiva e a consolidação de seus heróis brancos (tanto no imaginário quanto na materialização em estátuas e nomes de ruas), bem como as estâncias e sua democracia social sulina, Zalla e Menegat (2011) afirmam o perfil cultural do Rio Grande do Sul como fruto de representações estereotipadas, de

---

<sup>25</sup> Após um período em que havia sido negada, com Getúlio Vargas no poder e a decorrente negação das especificidades regionais e a cerimônia de queima das bandeiras estaduais em 1937.

seleção memorialística, pois o que hoje é considerado tradicional do Sul poderia muito bem não sê-lo. Esta grande revolta, central na identidade gaúcha, foi praticamente lutada por negros escravizados que foram em sua maioria exterminados - extermínio esse conveniente para a canonização de seus heróis brancos, e que demonstra o quão inextricavelmente este regionalismo está associado aos ideais de branqueamento e a uma identidade racial branca opressora.

A primeira atividade do Movimento Tradicionalista Gaúcho, em 1947, sintetiza o que seria essa identidade regional gaúcha branca e em cima de quais premissas ela se constitui. Ocorrida na ocasião do traslado dos restos mortais do general farrapo David Canabarro, um cortejo de cavaleiros com o traje campeiro<sup>26</sup> amalgamava propositalmente as figuras do militar-estancieiro do episódio farroupilha, tornado “gaúcho” nesse processo de construção da memória histórica, e o campesino, peão das estâncias, que supostamente construíra o RS, fundamentando a economia e sendo origem da cultura regional (ZALLA; MENEGAT, 2011). Além de representar a culminância da ressignificação objetiva da memória da guerra farrapa e da identidade gaúcha, tal episódio demonstra nitidamente não apenas o que escolheram ressaltar na construção desse regionalismo, mas também o que escolheram esconder; é reafirmado o mito da democracia pastoril e a figura do estancieiro e peão trabalhadores e moralmente superiores, como se a estes fosse devida a construção material e econômica da região, alijando continuamente o negro do produto do seu trabalho ao construir esta narrativa na qual este e o indígena nem sequer fizeram parte. O apagamento é uma falta com relação ao direito à memória de todos os povos - não somente um apagamento de sua contribuição cultural, mas da determinação estrutural da formação social rio-grandense pela escravidão (MAESTRI, 2008). Esta é apagada como se não houvesse sido deliberada, orquestrada e posta em funcionamento exatamente pela mesma elite branca que posteriormente naturalizaria este fato.

A construção do regionalismo gaúcho por intelectuais e políticos, entrelaçando eventos de forma bastante específica e deliberada, aponta a forma como enxergavam a si mesmos e como gostariam de ser reconhecidos. Essa identidade demonstra constantemente a aspiração de postular-se próximo de ideais europeus, seja reafirmando uma brancura fenotípica ou evocando origens na imigração de europeus que serviriam enquanto mão de obra livre, e reiterando o apagamento supracitado.

---

<sup>26</sup> No Rio Grande do Sul, representado pela bombacha, bota de cano alto com esporas e lenço no pescoço (este último tendo sido usado durante a guerra como demarcador do vínculo político, entre suas diferentes vertentes).

Observamos como a semântica de um gauchismo se desenvolveu ao longo do tempo, passando de uma etnicidade percebida por viajantes de passagem pela região dos Pampas (o gaúcho xucro, “selvagem”), ao trabalho com o gado nas estâncias, à invenção de uma tradição regional que finalmente reverberasse positivamente a ponto de se tornar o gentílico do estado, tendo como produto um “gaúcho” embranquecido. O peão do Movimento Tradicionalista Gaúcho é aquele que ativamente decide sê-lo, ao cultivar a cultura gaúcha tradicionalista, ao frequentar um centro de tradições; ele voluntariamente se torna tradicionalista e adere a tal identidade. Já o peão da estância torna-se peão pela sua profissão, sua atividade econômica e necessidade de vender sua força de trabalho. A identidade gaúcha pertence ao peão tradicionalista urbano, ao passo que o peão de estância, o homem do campo, é pertencido por ela (HOWES NETO, 2009). Como Ondina Leal (1997) apontou, a construção sócio-antropológica do território do pampa e os semantizadores de suas práticas culturais se reconstituem como diferença frente a uma suposta homogeneidade da cultura nacional, com uma identidade social específica, sistema de valores e ordem social. Para Oliven (1998), o “gauchismo” alcança seu sucesso enquanto regionalismo, pois as significações que produz sobre si têm forte adequação às representações que se tem sobre a identidade gaúcha.

## 2.2 Escravidão em Cachoeira do Sul

Tendo debatido as questões centrais ao redor do escravismo no atual Rio Grande do Sul, a discussão se dá agora a respeito da presença dos escravizados e as relações com eles estabelecidas pelos senhores no município aqui estudado. A Freguesia de Nossa Senhora de Cachoeira do Sul é elevada a Vila (município) em 1819, quando passa a se chamar Vila Nova de São João da Cachoeira (apenas em 1944 passará a ser nomeada como é hoje, Cachoeira do Sul) [*Figura 1 - Mapa da divisão municipal do Rio Grande do Sul em 1872*]. A Vila é descrita da seguinte forma por Saint-Hilaire no início do século XIX:

A Vila de Cachoeira, sede de dois juízes ordinários e lugar de extensa paróquia, fica numa posição agradável, à encosta de uma colina que domina o rio Jacuí. Esta vila, recém-criada, é ainda pequena; a praça pública está indicada por algumas casas esparsas. Entre a vila e o rio, sobre o declive da colina, as miseráveis palhoças, separadas umas das outras, cuja reunião toma o nome de Aldeia. Estas choupanas são habitadas por índios, que vieram da aldeia de São Nicolau, vizinha de Rio Pardo, para lançar as fundações desta vila e que aqui permaneceram após concluída sua empreitada. A Vila de Cachoeira deve seu nome aos recifes que, a pouca distância do lugar onde está construída, embaraçam o leito do rio e não deixam passar as canoas, senão ao tempo das enchentes. Até o momento, não se realizou obra alguma para facilitar o descarregamento de mercadorias; apenas abriram uma picada no meio das





depois para a produção pecuária tal qual no restante da então Província de São Pedro, de economia subsidiária e escravista, o charque também era seu produto principal de exportação (FAGUNDES, 2009). Como assinalado anteriormente, a forma de produção da Província de São Pedro possuía características específicas que a diferenciavam do que era imperante no restante do Brasil, no modelo de *plantation* voltado ao comércio externo, com alto número de pessoas escravizadas por propriedade, exatamente pelas particularidades da produção de animais na campanha, o que implicava no uso de um menor número de escravizados em relação às outras províncias do país.

Ainda que a região de Cachoeira não fosse considerada necessariamente uma região charqueadora, mas sim de produção pecuária, em 1878 foi fundada uma charqueada na Vila, que ficou conhecida como Charqueada do Paredão - um dado importante a respeito da presença de escravizados na estrutura sócio-econômica de Cachoeira. Seu fundador fora um empreendedor alemão, Jorge Claussen (que com seu falecimento passou a firma para sua viúva), com o investimento inicial de mil libras esterlinas. Seu trabalho foi enaltecido enquanto parte do desenvolvimento econômico da colônia (inclusive enquanto forma de glorificar o trabalho *alemão*), tendo sido abatidos cinquenta mil reses ao longo de uma década. Foram alforriados entre 1870 e 1888 cinquenta e oito escravos do casal Claussen (OLIVEIRA, 2013; SÔNEGO, 2011).

Se em algum momento a narrativa historiográfica sul-riograndense hegemônica apontava a baixa presença de escravizados na região e a pouca utilização de sua mão-de-obra nas atividades, os dados censitários disponíveis da época e a análise de inventários corroboram para o que hoje é afirmado: havia uma forte presença de pessoas negras nas mais diversas atividades no Rio Grande do Sul, e não apenas nas charqueadas. Em 1780, trinta anos após o início de seu povoamento, a população branca era consideravelmente inferior à de indígenas e negros, sendo 6,3% dos indivíduos brancos, 57,9% indígenas e 35,8% pretos escravizados (Tabela 1). Nos censos citados, a referência à Cachoeira do Sul é feita de modo amplo, pois as localidades de Alegrete, Caçapava do Sul, Santa Maria e Santana do Livramento ainda eram parte do município. Ainda assim, os dados ilustram parte da trajetória da formação populacional do município de Cachoeira do Sul, que sendo apenas a décima primeira freguesia mais povoada, com um total de 662 pessoas, pode ser considerada multifacetada étnica e socialmente e demonstra grande divergência da composição populacional da capitania como um todo (FAGUNDES, 2009).

**TABELA 1 - Percentuais da população geral do Rio Grande do Sul e Cachoeira do Sul em 1780**

	Branços		Indígenas		Pretos		TOTAL
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº
<b>TOTAL</b>	9.433	52,63	3.388	18,9	5.102	28,47	17.923
<b>CACHOEIRA</b>	42	6,3	383	57,9	237	35,8	662

FONTE: SANTOS, 1984 apud FAGUNDES, 2009, p.45.

Ainda que possa haver uma considerável inexatidão nos censos demográficos e seu método de coleta, Fagundes (2009) aponta que as categorias utilizadas pelos censores denotam a percepção das autoridades sobre a população ao redor, não demarcando somente uma questão de epiderme: “Branco, neste censo, está sendo usado como sinônimo de livre, certamente sendo incluído neste número alguns pardos forros. Já pretos aí aparece como uma definição de status, como sinônimo de trabalhador escravizado” (FAGUNDES, 2009, p.45). Aqui já recebemos algumas indicações do significado de ser branco, que foi à época equacionado com ser livre, e que nos aponta como o poder político, econômico e social das pessoas brancas foi construído no Brasil em cima de suas condições de vida, suas posses e a capacidade de explorar e escravizar um outro. Ainda que nem todo branco fosse escravista, todo escravista era “branco”, de forma nem tão dependente assim de aspectos fenotípicos: a ideologia da branquitude se constituiu em cima do poder dessa classe dominante, e o fenótipo concretiza essa ideologia na pele.

O censo seguinte da população da Província do Rio Grande do Sul data de 1814, e demonstra um aumento considerável das populações nos três eixos apresentados, ainda que com diferenças proporcionais significativas. Cachoeira se torna a segunda freguesia mais populosa, atrás apenas de Rio Pardo, com os brancos agora constituindo metade de sua população e com um aumento de mais de dez vezes do número de escravizados (Tabela 2).

**TABELA 2 - População da Vila de Cachoeira em 1814**

	Branços	Indígenas	Livres <sup>27</sup>	Escravos	Recém-nascidos	Total
<b>Cachoeira (vila)</b>	4.576	425	398	2.622	204	8.225

FONTE: Mapa Estatístico da Província de São Pedro de 1814 (CARDOSO, 1977, p.51)

<sup>27</sup> É importante observar aqui que entre os computados como “livres” encontram-se os pardos, pretos e descendentes de indígenas (CARDOSO, 1977).

**TABELA 3 - População de Cachoeira do Sul segundo a condição jurídica em 1859**

	Livres		Escravos		Libertos	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%
<b>Homens</b>	1.725	49	853	52	41	48
<b>Mulheres</b>	1.731	51	775	48	44	52
<b>TOTAL</b>	3.456	100	1.628	100	85	100

FONTE: Mapa estatístico da população da província classificada por idades, sexos, estados e condições com o resumo do total de livres, libertos e escravos (FEE, 1981, p.69).

No censo de 1859 (FEE, 1981) (Tabela 3), dividido por condição jurídica em “livres”, “escravos” e “libertos”, a população escrava é de 31%, acima da média da província, que era de 25% (FAGUNDES, 2009). Cabe considerar como a categoria “livres”, sem determinação específica de cor, poderia significar pretos e pardos (africanos ou nascidos no Brasil) ou indígenas, sendo um dado, portanto, não qualificado para apontar a composição étnica do município (SÔNEGO, 2021). De qualquer maneira, são dados que demonstram em definitivo o alto uso da mão-de-obra escrava também em regiões de trabalho majoritariamente pastoril.

Quando comparamos com o censo seguinte, de 1872, percebe-se um aumento de 56% no total da população de Cachoeira, e um decréscimo relevante da população escravizada, que passou a 18,17%, devido ao fim do tráfico internacional em 1850, à Lei do Ventre Livre de 1871 e ao preço elevado da compra de escravos em decorrência destes elementos (OLIVEIRA, 2013). Ainda assim, o percentual era maior em relação ao total da população escrava da província, que era de 15,59% (SÔNEGO, 2011). O dado correspondente à população branca, de 76,58%, conta com a emergência de novos elementos na paisagem social sulina, os imigrantes alemães: estes representavam 15,46% da população branca do município, com a imigração européia cumprindo seu objetivo de branqueamento da população (SÔNEGO, 2021).

Sônimo (2011) reitera as possíveis incoerências das fontes censitárias, devido à dificuldade logística de recensear uma população em um país de proporções continentais; não obstante, o censo de 1872 apresenta o molde mais próximo ao do censo contemporâneo quando comparado com os anteriores, além de ser o único censo de abrangência nacional do período imperial e escravista. Para todos os efeitos, nos anos finais do sistema escravista Cachoeira seguia usando a força de trabalho dos escravizados: em 1887, um ano antes da abolição, a

população escrava era de 464 pessoas, configurando o terceiro município com maior concentração de escravos no período, atrás de Rio Grande e Encruzilhada (BAKOS, 1982, apud SÔNEGO, 2011, p.40).

Se os censos possibilitam uma visão de como é composta racialmente a população de um município, os inventários post-mortem são fontes documentais que nos permitem uma visão mais abrangente da economia e das estruturas da sociedade desde os tempos coloniais (VARGAS, 2013). Ainda que estes não tenham sido originalmente feitos para servir de registro histórico, os inventários, ao demonstrar-nos a transmissão de patrimônio, especialmente entre famílias de elite, contêm dados importantes sobre as pessoas escravizadas ali encaradas como posses, “bens semoventes”<sup>28</sup>, bens que se movem: a mesma categoria utilizada para animais de abate como o gado.

Sendo mercadoria livremente alienável, o escravo se tornava objeto de todos os tipos de transações ocorrentes nas relações mercantis. Assim, pelo direito de propriedade que neles tem, escreveu Perdigão Malheiro, pode o senhor alugar os escravos, emprestá-los, vendê-los, doá-los, transmiti-los por herança ou legado, constituí-los em penhor ou hipoteca, desmembrar da sua propriedade o usufruto, exercer, enfim, todos os direitos legítimos de verdadeiro dono ou proprietário. (MALHEIRO apud GORENDER, 2016, p. 113).

A quantidade de informações a respeito dessas pessoas tratadas como bens variava entre os inventários, comumente incluindo idade, sexo e o quantitativo de escravizados que estava sendo herdado, enquanto outras informações como nacionalidade (africanos ou crioulos), nações a que pertenciam e categoria profissional aparecem apenas de forma eventual (FAGUNDES, 2009).

Para além da dificuldade na precisão dos dados decorrente disso, é importante ressaltar como os inventários mostram a elite da época, pois eram os mais abastados que conseguiam avaliar e fazer a partilha de seus bens; assim, a elite é sobrerepresentada, ainda que eventualmente as pessoas pobres também possuíssem campo, animais e inclusive escravos (SÔNEGO, 2011; VARGAS, 2013). Perussatto (2010) elucida com o caso de um inventário em Rio Pardo (outro município do Rio Grande do Sul, que por muito tempo fez parte da mesma comarca que Cachoeira), onde foi deixado apenas uma parte de campo e um escravo velho, uma situação descrita pela viúva enquanto “miserável”. Considerando estes elementos, ainda assim um inventário post-mortem é como uma fotografia de uma unidade familiar, geograficamente localizada, em certo momento histórico, e quando considerado em conjunto com os outros

---

<sup>28</sup> Já os bens de raiz são aqueles como terrenos, construções e casas dentro de um inventário.

inventários, essa foto se torna um filme: uma imagem em movimento das mudanças e permanências de uma determinada sociedade ao longo do tempo (FRAGOSO; PITZER, 1988).

Os dados dos inventários possibilitam o uso de uma importante ferramenta para entender o quão disseminada era a posse de pessoas escravizadas e o predomínio de relações escravistas em uma formação social: a estrutura da posse de escravos (OSÓRIO, 2005), que através de seu cálculo demonstra a concentração de riquezas de uma região e qual o tamanho médio da posse de pessoas escravizadas por unidade produtiva. No capítulo seguinte, será apresentada a estrutura de posse em Cachoeira do Sul no século XIX, momento inicial em que temos registro da família Vieira da Cunha, os ascendentes de meus interlocutores, e como estes se inseriam nessa estrutura e sociedade. A história da família será apresentada, bem como a narrativa de meus interlocutores a respeito desta.

### 3 UMA FAMÍLIA ESCRAVISTA NO SÉCULO XIX E SEUS RUMOS NO PÓS-ABOLIÇÃO

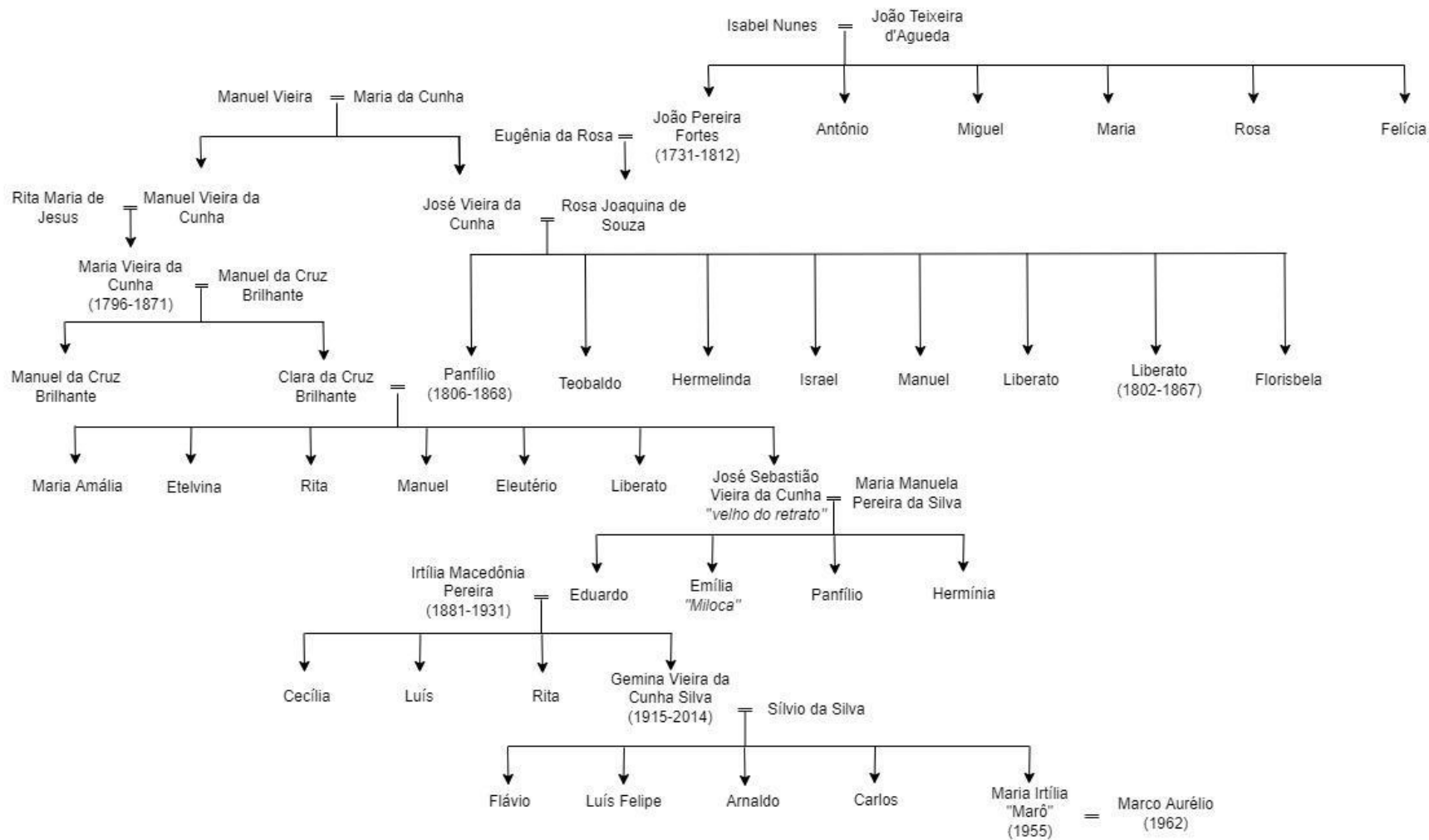
“Eu não tinha certeza se você entendia o que era ser livre, pois sempre tinha sido, mas percebi que entendia quando me perguntou se em África existiam brancos, e quando eu disse que sim, quis saber por que os brancos da Bahia não eram iguais aos brancos de lá, que deixavam os pretos serem livres. Você tinha apenas quatro anos, e me espantei ao perceber o quanto entendia ao prestar atenção às nossas conversas, e como também não tinha ideia do que significava ser branco ou preto, porque quando te falei que na Bahia também existiam brancos bons como seu pai, você me perguntou se seu pai era branco. Acho que para você, ser branco não era ter a pele clara, mas ter a alma má. Depois daquele dia, você sempre me perguntava se determinada pessoa era branca ou preta, e embora eu sempre te respondesse levando em conta a cor da pele, não havia como não pensar de acordo com o seu critério.”

*Um defeito de cor*, Ana Maria Gonçalves, p.505, 2020.

Conhecendo a caracterização sócio-econômica de Cachoeira do Sul, com ênfase no período do Brasil Império, passaremos a analisar de forma mais detida a inserção da família Vieira da Cunha [*Figura 2 - Diagrama de Parentesco Simplificado dos Vieira da Cunha*] nessa sociedade ao longo do século XIX. Para isso, são analisadas a narrativa da família sobre seu passado (compreendida através da análise do Blog da Fazenda da Tafona e das entrevistas realizadas), os documentos do arquivo pessoal da família como cartas e inventários, e outros materiais que sistematizam a posse de pessoas escravizadas no período, permitindo assim localizar mais detidamente essa família na sociedade cachoeirense.

Quiçá pareça que falar da Fazenda da Tafona [*Anexo B - Fazenda da Tafona em meados de 1960*] seja falar de um caso particular. De certa forma, o é: a escolha de conduzir um estudo de caso está nas especificidades deste. Ao mesmo tempo, a história da fazenda e da linhagem familiar que por ela passou estão profundamente entrelaçadas com as escolhas políticas tomadas por uma classe dominante, que conferiram certas possibilidades a determinadas pessoas e as negaram a outras; entrelaçadas com a história da ocupação do território e a formação social do que hoje é o estado do Rio Grande do Sul, com eventos e personagens históricos importantes também se misturando com a história da fazenda. Do impacto do levante separatista de 1835 na vida cotidiana dos moradores da província, às especificidades das vivências das classes mais abastadas em relação à guerra do Paraguai em 1864, e às interlocuções dos políticos Borges de

**Figura 2 - Diagrama de Parentesco Simplificado dos Vieira da Cunha**



Fonte: Elaborada pela autora com base em Duarte e Vieira da Cunha (2006). Correções foram feitas a partir de notas da Marô.



Medeiros (que deu ao tio de Marô um cartório<sup>29</sup>, no qual seu pai trabalhou; os Vieira da Cunha compartilham com Borges de Medeiros ancestrais em comum, os Pereira Fortes) e Vicente da Fontoura com a família. A história da fazenda nos aproxima da história de uma burguesia local, seus conchavos políticos e as maneiras pelas quais possuíam autonomia não apenas para legislar sobre suas próprias vidas, mas também sobre as de seus subordinados.

Lisiane Vidal (2018) em sua tese de doutoramento em Geografia cita a Fazenda da Tafona como uma rugosidade de Cachoeira do Sul. Segundo o geógrafo Milton Santos (2006), o "trabalho morto" (na forma de meio ambiente construído) influencia a ação humana na repartição do trabalho vivo, com as feições de um território tendo ainda hoje influência sobre como se dá a divisão do trabalho - ou seja, o trabalho já feito se impõe sobre o trabalho a fazer. A partir disso, ele conceitua "rugosidade" como o espaço construído e a paisagem legados do passado, "o que resta do processo de supressão, acumulação, superposição", trazendo "os restos de divisões do trabalho já passadas, os restos dos tipos de capital utilizados e suas combinações técnicas e sociais com o trabalho" (SANTOS, 2006, p. 92). Assim, para Vidal (2018), a Fazenda da Tafona é uma rugosidade do sistema de produção do município, representando a complexidade do espaço rural em seus diferentes períodos históricos a partir das necessidades de produção e reprodução dos grupos sociais, devendo ser entendidas como "meios que possibilitam ressignificações" - uma análise que ressoa com o trabalho hoje empreendido na Tafona.

Os interlocutores dessa pesquisa, o casal de sexagenários aposentados da justiça Marô e Marco, são hoje proprietários da Fazenda da Tafona [*Anexo C - Fazenda da Tafona em 2010*], que se localiza no distrito de Cordilheira - Porteira Sete, no município de Cachoeira do Sul, Rio Grande do Sul. Marô é descendente dos Vieira da Cunha, uma tradicional família de políticos e jornalistas do estado, e o casal comprou a fazenda do restante dos herdeiros em 2017 - a história de como chegaram a ter posse da propriedade está narrada neste capítulo. A partir deste ponto, iniciou-se um processo de tombamento da propriedade e de construção de um projeto educativo a respeito da história regional através da Fazenda da Tafona<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Dados de entrevista realizada com meus interlocutores. Mais informações sobre a relação da família com Borges de Medeiros em:

SILVA, Marô Vieira da Cunha. Folhetim a mãe e a casa - Capítulo 6. **Associação de Amigos da Fazenda da Tafona - Casa de Memória**. 25 de março de 2018. Disponível em: <<https://fazendadatafona.wordpress.com/2018/03/25/folhetim-a-mae-e-a-casa-capitulo-6/>>. Acesso em 17 de fevereiro de 2022.

<sup>30</sup> Tais aspectos são analisados no capítulo 4.

Utilizarei ao longo deste capítulo uma abordagem tanto sincrônica quanto diacrônica: ainda que siga a passagem do tempo de forma linear ao narrar aqui eventos do século XIX, através do uso de dados históricos e da minha análise de documentos, seu aspecto sincrônico se entrelaça com o diacrônico ao utilizar ao longo da narrativa histórica intervenções contemporâneas de meus interlocutores em que eles discutem acontecimentos e documentos antigos. Acredito que, ao enveredar pelo caminho da construção, reafirmação e embate de memórias coletivas a respeito do passado, temática que inevitavelmente perpassa minha pesquisa, esse seja o caminho possível.

Parte importante deste projeto educativo de Marô e Marco na Tafona<sup>31</sup> está alicerçado para eles política e afetivamente em documentos que compõem um arquivo familiar dos Vieira da Cunha, que descrevo a seguir para amparar metodologicamente as escolhas tomadas por mim ao longo da pesquisa realizada. Os documentos foram compartilhados comigo via serviço de armazenamento online, em diversas pastas organizadas pela Marô, a partir do convite para participar deste estudo, em outubro de 2020. Para além dos documentos que o casal possui de forma física, parte deles, como as cartas, encontra-se em posse de outros familiares, então eles próprios acessam somente nas suas versões digitalizadas e/ou transcritas; outros documentos ali presentes eram fotografias dos originais que fazem parte dos acervos de arquivos públicos e históricos, frequentemente tendo sido encontrados por acadêmicos que realizavam pesquisas a respeito de Cachoeira do Sul no século XIX, que conheciam a Tafona e entendiam que os materiais seriam de interesse para o projeto em curso na fazenda.

O conjunto de cartas presentes nesse arquivo virtual não representa sua totalidade, mas sim uma seleção temática das que falam sobre o trato da família com as pessoas escravizadas na fazenda, compondo um total de 88 cartas. Essas cartas estavam na fazenda, guardadas embaixo da cama da tia Miloca<sup>32</sup> que na época lá vivia, até que um primo da Marô, sobrinho-neto de Miloca, prestou uma visita a ela quando adolescente e a tia deu todas as cartas para ele. Especula-se que ela não sabia o conteúdo delas:

MARÔ: Um dia meu primo foi lá, ele tinha 18 anos, 15 anos, e ela deu pra ele as cartas. Ela nem sabia o que tinha lá. Quando ela passa documentos, ela passa a história - claro, um pouco capenga, sem algumas ligações, mas uma história que tem romance, tem um monte de personagens, e tem essas 88 cartas sobre negros que talvez ela não soubesse que existiam. Mas ela guardou aquilo e passou adiante para duas gerações depois dela. Porque esse primo

---

<sup>31</sup> Quando grafado desta forma, “Tafona”, me refiro à Fazenda da Tafona contemporaneamente e o projeto educativo conduzido por Marô e Marco.

<sup>32</sup> Forma como a Marô se refere a ela.

é filho de uma sobrinha dela, é sobrinho neto. Por que ela passou para ele? Isso é incrível, ela o transformou em um guardião de muitas coisas para a família.

[Em entrevista do dia 03/02/2022]

A própria Marô teve conhecimento dessa história quase aos sessenta anos, quando retomou o contato com os parentes que vivem em outra cidade no interior do Rio Grande do Sul, através da criação de um grupo de “Amigos da Fazenda da Tafona” em uma rede social, onde são compartilhadas postagens a respeito do patrimônio histórico em Cachoeira do Sul e da história da família. Foi este primo quem fez a seleção temática de cartas que falam sobre a escravização e o contato familiar com pessoas negras escravizadas. As cartas possuem temáticas diversas, sejam as que concernem diretamente à escravização, como processos de venda, fuga e captura de pessoas escravizadas; ou aquelas que simplesmente enviam saudações à amigos, que contam “causos”, que fazem solicitações não referentes à escravização mas que citam no corpo de seu texto pessoas escravizadas (por exemplo, avisando que certa entrega será feita através de determinada pessoa escravizada). A temática que concentrou o maior número de cartas foi o encaminhamento de pessoas escravizadas que padeciam de alguma doença ao médico da cidade (com aproximadamente 35 cartas nessa categoria). As cartas farão parte das análises desenvolvidas nos capítulos 3 e 4 desta dissertação.

Faziam parte ainda deste arquivo virtual de documentos familiares inventários, testamentos, certidões de nascimento e casamento, titulação de terrenos: documentos, na acepção mais formal da palavra, que não foram à época escritos com o objetivo de servir como fonte histórica, mas que hoje conformam a base para este tipo de pesquisa documental e são transformados em fonte pelos próprios pesquisadores (VARGAS, 2013) - e, nesse caso, também pelos interlocutores. Quanto ao uso destes, depois de uma incursão através das pastas onde se encontravam, decidi por fazer dois tipos de utilização: uma para corroborar ou complementar dados que caracterizariam a estrutura da sociedade cachoeirense no século XIX (especificamente, inventários que seriam acrescidos ao meu cálculo da estrutura de posse, por não constarem nas pesquisas que já haviam realizado aferições semelhantes), e outra forma de utilização ocorreu a partir do método de deixar que a própria família me guiasse pelos documentos que consideravam importantes, que ressaltavam nas entrevistas e postagens de seu blog, que de alguma forma se relacionavam de forma mais direta com o projeto que hoje possuem. O Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul possui em seu acervo inventários de familiares dos Vieira da Cunha que haviam vivido na Fazenda da Tafona, aos quais meus interlocutores não chegaram a ter acesso, mas de pronto tornou-se nítido que o quantitativo do

material, em suas centenas de páginas a serem transcritas, era muito superior à minha capacidade de processamento deste no tempo que dispunha. Assim, optei por ater-me aos documentos assinalados no arquivo familiar dos Vieira da Cunha.

### **3.1 Meus interlocutores através do tempo: a família Vieira da Cunha no século XIX em Cachoeira do Sul**

Com a chegada dos açorianos e demais portugueses no atual estado do Rio Grande do Sul durante o século XVIII e o início do século XIX, após as disputas territoriais com os espanhóis no século XVII, Cachoeira do Sul se integra economicamente ao mercado interno colonial brasileiro através da produção tritícola e pecuária. Alguns desses imigrantes são dotados das sesmarias, onde desenvolvem esta produção e seu enriquecimento garante o acesso à mão de obra de pessoas escravizadas, que esteve presente desde um princípio (OLIVEIRA, 2013; SÔNEGO, 2021).

Tal contexto da ocupação de terras sul-rio-grandenses anda de mãos dadas com a história da família Vieira da Cunha. É central em sua história o fato de terem herdado a terra que fora parte de uma sesmaria, como será descrito a seguir, onde desenvolveram o processo produtivo da farinha envolvendo o uso de mão de obra escravizada em todas as suas etapas: desde o plantio e a colheita da mandioca, até o uso da atafona, movida pela força humana para produzir a farinha. Além da produção do trigo, a criação de gado em seus vastos campos constituía um aporte econômico considerável à família.

João Pereira d'Águeda foi um açoriano nascido na Ilha de São Jorge em 1731, que imigrou para o Brasil com a esposa Eugênia Rosa e recebeu uma sesmaria na atual Cachoeira do Sul (à época, Rio Pardo), onde se instalou. Já no Brasil, modifica seu nome para João Pereira Fortes (alcunha pela qual será nomeado nessa pesquisa), por ter relação com a edificação do Forte Jesus-Maria-José, em Rio Pardo. Dante de Laytano (apud Torres, 2004) o cita como um dos açorianos que recebeu datas de terras ao chegar na região - os Anais do Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul apontam o registro da sesmaria em 1794 (AHRS, 1995, p.308). Esta sesmaria era a abrangência completa da atual Fazenda da Tafona (hoje reduzida), e João e Eugênia foram seus primeiros moradores. A história deste sobrenome inicia quando a filha do casal, Rosa Joaquina de Souza, já nascida no Brasil, se casa em 1798 com José Vieira da Cunha, imigrante português. É desta relação de parentesco que Marô apelida João Pereira Fortes (e assim recorrentemente o chama) de “*sograo*”, pois ele é o sogro do primeiro Vieira da Cunha

de sua linhagem familiar no Brasil. É interessante observar como o parentesco e a aliança entre as duas famílias é enfatizado séculos depois, estabelecendo algum tipo de continuidade familiar daquele momento até o presente.

As relações familiares e de compadrio são extensas, considerando que João Pereira Fortes e Eugênia já eram padrinhos de Maria Vieira da Cunha, filha de Manuel Vieira da Cunha e irmão de José, genro dos Pereira Fortes<sup>33</sup>. É relevante analisar mais detidamente as estratégias de apadrinhamento e endogamia muito utilizadas à época pelas elites. Enquanto o apadrinhamento ratifica o acréscimo de novas relações sociais às famílias, que extrapolam laços de consanguinidade (ANDRADE, 2014), a endogamia (estratégia utilizada pelos Vieira da Cunha, novamente na figura de Maria, como será demonstrado mais adiante) permite a transmissão do patrimônio dentro de uma mesma família, concentrando os meios de produção nas mãos de poucas pessoas e, como aponta Vargas (2011), reiterando a desigualdade na distribuição de bens dentro de um grupo sócio-econômico (que, nesse caso, já havia sido privilegiado com a posse de uma sesmaria). Gilberto Freyre (2013) sugere que a endogamia poderia ser interessante para esta aristocracia social por fortalecer tanto a pureza étnica branca de grupos familiares, quanto por operar uma preservação das fortunas destes grupos.

José, que de acordo com o Blog é descrito há mais de 225 anos em um documento oficial [*Anexo D - “Passe” de José Vieira da Cunha para o Rio de Janeiro, 1796*] como de “*estatura ordinária, olhos grandes e pretos, sobrancelhas grossas, testa pequena, nariz grande, cheio de corpo, pouca barba, idade 24 anos*”, é o primeiro Vieira da Cunha morador da atual Fazenda da Tafona (antiga fazenda São José). Começamos a nos aprofundar aqui na maneira como Marô, interlocutora dessa pesquisa o percebe, o caracteriza e narra a história de sua família no Blog da Tafona<sup>34</sup>:

O José do qual falamos veio para Rio Pardo e tudo indica que se tornou um comerciante de médio porte. A intuição que paira depois de tanto ler e reler documentos, nos diz que aqui ele procurou uma moça para casar que fosse rica herdeira. Assim foi que se casou, em junho de 1798, aos 26 anos, com Rosa Joaquina, filha de Eugênia Rosa e de João Pereira Fortes, um dos maiores sesmeiros da região.

---

<sup>33</sup> As informações da genealogia familiar foram retiradas do livro “A família Vieira da Cunha: dois séculos, dois nomes, dois oceanos”, de 2006, organizado por Liberato Vieira da Cunha e o historiador Miguel Duarte. O exemplar que tive acesso foi um presente de Liberato à minha interlocutora Marô, sua prima, visto que sua tiragem foi realizada visando apenas os familiares interessados.

<sup>34</sup> SILVA, Marô Vieira da Cunha. Coisas do José Vieira da Cunha - segunda parte. **Associação de Amigos da Fazenda da Tafona - Casa de Memória**. 15 de maio de 2015. Disponível em: <<https://fazendadatafona.wordpress.com/2015/05/15/coisas-do-jose-vieira-da-cunha-segunda-parte-2/>>. Acesso em 02 de fevereiro de 2022.

As terras onde José Vieira da Cunha viveu, de seu sogro Pereira Fortes, eram de uma extensão de 300 mil hectares que abarcava diversas sesmarias, de acordo com cálculos feitos a partir do inventário de Eugênia, esposa do segundo. O conjunto arquitetônico presente nestas terras teve sua construção concluída por pessoas escravizadas ao redor de 1820 e é um exemplar da arquitetura colonial luso-brasileira, sendo uma construção térrea com duas alas: a principal, de residência da família, com sala de estar, sala de jantar e sete quartos; e a ala de serviços, com a cozinha, a despensa e o quarto das mulheres escravizadas para serviços domésticos [*Anexo E - Vista aérea da Fazenda da Tafona*]. A atafona onde ocorria a moenda da mandioca encontra-se no pátio, perto do muro da propriedade (SILVA; LANDGRAF; RHODEN, 2021) [*Anexo F - Atafona*].

José Sebastião Vieira da Cunha (1846-1916), bisavô da geração de minha interlocutora e por ela apelidado de “*o velho do retrato*” (pois seu retrato mira permanentemente quem adentra a sala da Fazenda da Tafona) [*Anexo G - José Sebastião Vieira da Cunha, “o velho do retrato”*], escapou de servir na guerra do Paraguai, ocorrida de 1864 a 1870, pois “*dizem que a madrinha, a tia Ana da Cruz Brilhante, irmã da sua mãe, conseguiu junto ao Império outro jovem para ir no lugar do afilhadinho querido. Muito melhor assim.*”<sup>35</sup>. Da mesma forma como na guerra dos farrapos estancieiros tinham o poder de enviar à batalha pessoas escravizadas em seu lugar, a elite também mobilizava junto ao Império suas possibilidades de proteção à família (o que, conseqüentemente, significava proteção à transmissão de seu patrimônio e à propriedade individual). Já Manoel Antônio da Cruz Brilhante (1822-1877), filho de Maria Vieira da Cunha e do homônimo pai Manoel Antônio da Cruz Brilhante, não apenas lutou na guerra do Paraguai, como também, de acordo com a família, “*foi quem entregou a última intimação de rendição*”<sup>36</sup> *ao general paraguaio Estigarribia em Uruguaiana*”<sup>37</sup>. Sem poder afirmar a veracidade deste ocorrido, fato é que faz parte da narrativa familiar o entrelaçamento de seus ascendentes com eventos históricos importantes, e meus interlocutores aproveitam estes espaços para também alçar suas análises a respeito de tais eventos.

---

<sup>35</sup> SILVA, Marô Vieira da Cunha. Os Liberatos da Fazenda da Tafona 3. **Associação de Amigos da Fazenda da Tafona - Casa de Memória**. 16 de janeiro de 2016. Disponível em: <<https://fazendadatafona.wordpress.com/2016/01/16/os-liberatos-da-fazenda-da-tafona-3/>>. Acesso em 17 de fevereiro de 2022.

<sup>36</sup> No evento conhecido como “cerco de Uruguaiana”, ocorrido em 1865, no qual o exército paraguaio foi rendido.

<sup>37</sup> Ibidem.

O mesmo Manoel Antônio da Cruz Brilhante carregou o caixão do Comendador Vicente da Fontoura, na ocasião de seu assassinato em Cachoeira do Sul em 1860. Essa não é a única relação da família dos Vieira da Cunha com este evento, portanto procederemos à análise do episódio como retratado na tese de Rosicler Fagundes (2009), conjuntamente com as cartas da família que narram o acontecido.

Vicente da Fontoura era um dos maiores comerciantes da cidade em meados do século XIX, tendo participado da revolta farroupilha e se inserindo fortemente na política local. Naquele dia, o comendador compunha a mesa que coordenava as eleições que estavam ocorrendo, onde disputavam o poder os Santa Luzia, partido liberal (dos quais este fazia parte), e os Saquarema, partido conservador<sup>38</sup>. Este segundo era representados por, entre outros, Doutor Pereira Goulart e o Coronel Hilário Pereira Fortes - ambos primos de Liberato Vieira da Cunha (1802-1867)<sup>39</sup>. Em determinado momento, tem início uma agitação, e o Comendador Fontoura é apunhalado por Manoel Pequeno, que havia sido escravizado em posse de Coronel Hilário e agora se encontrava liberto, e falece um mês depois.

O plano fora arquitetado por seus rivais políticos: Hilário, o Doutor Pereira Goulart<sup>40</sup> e Felisberto Carvalho de Ourique, os três Saquaremas, que colocaram Manoel Pequeno na posição de executor do crime. De acordo com testemunhas, seria posto em prática caso percebessem que estavam perdendo as eleições; e a rixa entre as famílias do Coronel Hilário e o Comendador Fontoura já eram conhecidas.

Os três saquaremas foram réus do processo pelo assassinato, conjuntamente com Manoel Pequeno. Enquanto os primeiros foram presos, mas logo soltos por apresentarem uma defesa por escrito, o liberto Manoel Pequeno foi condenado à morte. A tática empregada dos mandantes do crime, classe política e econômica dominante, teve êxito: “o comendador, por

---

<sup>38</sup> Ainda que sua prática política fosse similar, com ambos defendendo a manutenção da monarquia e da escravização, os liberais buscavam ter parte no governo Imperial, enquanto os conservadores se utilizavam de um discurso pró-conservadorismo e manutenção da ordem. Os adeptos de ambos os lados eram proprietários de terras, escravistas, comerciantes - sem grandes divergências quanto à origem social (FAGUNDES, 2009), e os nomes dos partidos decorriam de eventos ocorridos na vila mineira de Santa Luzia durante a Revolta Liberal de 1842, e do fato de vários membros dos conservadores viverem no município fluminense de Saquarema, onde ocorriam muitas reuniões do partido.

<sup>39</sup> Será importante notar que, na genealogia dos Vieira da Cunha, existem ao menos cinco Liberatos - três deles, que viveram no momento histórico estudado nesta pesquisa, encontram-se listados na Figura 2 - Diagrama de parentesco simplificado dos Vieira da Cunha (p. 71).

<sup>40</sup> Este era um médico importante da cidade, que por relação de compadrio torna-se próximo da família dos Vieira da Cunha. De acordo com a Marô, “*Goulart era da elite latifundiária, que não admitia mudanças no mundo*” (SILVA, Marô Vieira da Cunha. Folhetim a Mãe e a Casa - Capítulo 11. **Associação de Amigos da Fazenda da Tafona - Casa de Memória**. 11 de setembro de 2018. Disponível em: <<https://fazendadatafona.wordpress.com/2018/09/11/folhetim-a-mae-e-a-casa-capitulo-11/>>. Acesso em 16 de março de 2022).

fim jazia moribundo apunhalado, e a parte das elites acusada foi despronunciada e a certo modo prevaleceu a sociedade classista onde somente o negro liberto teve pena máxima. Foi condenado por oito jurados à pena de morte” (FAGUNDES, 2009, p.139). Maria Vieira da Cunha (1796-1871) dialoga com seu segundo esposo, Liberato Vieira da Cunha<sup>41</sup> (1802-1867) a respeito do ocorrido através de cartas:

Cachoeira, 23 de outubro de 1860.

Hoje recebi a tua carta de 15 do mês a qual alguma coisa me consolou, pois isto por aqui anda muito ruim e triste, além dos dois que te mandei dizer que estão presos mais [rasgado] o nosso parente Gularte e Joze Bento, filho da Candida Cardoza, aquele por levar pistola e este porque dizem atirou um tiro, e no dia 20 de madrugada morreu o Fontoura. Esta morte tem sido muito sentida por toda a Cachoeira, o meu Manoel te contará pois foi um dos que o carregou para a sepultura, e lá lhe fizeram o que o chefe de polícia quis. Abriam o corpo para ver se tinha sido por causa da facada da barriga e acharam três tripas furadas, e cerraram a cabeça para verem se a pancada era a causa da morte, enfim foi tudo o que quiseram fazer e o povo está assustado, não sei o que haverá mais, dizem que os presos vão para lá pois que aqui não há segurança para eles. Vê como estará o pai e mais família do Pereira tenho mandado lá duas vezes e só a mulatinha vê as filhas eu e a minha Anna temos tomado muita parte nestas tristezas como se fosse coisa nossa, e tomara que tu viesses para ver se ficamos mais sossegadas.

[...]

Tua amante Esposa  
Maria Vieira da Cunha<sup>42</sup>

Manoel Antônio da Cruz Brilhante, citado na carta, era filho de Maria Vieira da Cunha com seu primeiro esposo. A carta retrata a percepção de parte da sociedade oitocentista, composta por uma elite cujos amigos, compadres e familiares estavam direta ou indiretamente envolvidos no caso. Marô, ao relatar o evento no Blog da Tafona, aponta<sup>43</sup>:

Nos depoimentos do processo (que está com a equipe do Arquivo Histórico de Cachoeira do Sul) há relatos que apontam que Manoel Pequeno não queria cometer o crime. Ao ser chamado para atacar Antônio Vicente da Fontoura, ele teria dito que “nestes tipos de assunto, o fim para os escravos era a morte ou o mató”.

---

<sup>41</sup> O casal é um exemplo de endogamia nas elites, como explicado na página 76.

<sup>42</sup> SILVA, Marô Vieira da Cunha. Os Liberatos da Fazenda da Tafona 2. **Associação de Amigos da Fazenda da Tafona - Casa de Memória**. 3 de janeiro de 2016. Disponível em: <<https://fazendadatafona.wordpress.com/2016/01/16/os-liberatos-da-fazenda-da-tafona-3/>>. Acesso em 17 de fevereiro de 2022.

<sup>43</sup> Ibidem.



### 3.1.1 A estrutura da posse familiar e o empobrecimento que segue à abolição

Ao falar sobre o povoamento do continente de São Pedro através da dotação e sesmarias à portugueses, Marô apresenta no Blog da Tafona sua visão:

Como você imagina Rio Pardo no final do século XVIII? Pois lhe digo que era uma pequena vila com algumas famílias de açorianos, mais uns desviados da sorte e muitos ladrões, teatinos, matadores de índios e invasores de terras. Para sobreviver tinham que ser corajosos e desumanos. Gananciosos e cruéis. Os que enriqueceram não ascenderam socialmente porque tivessem trazido a fortuna de Portugal... mas porque, ao se apossarem das grandes fazendas missioneiras, se apossaram também do gado (incluindo vacas, bois, cavalos e muares) que os índios possuíam<sup>44</sup>.

Efetivamente, no caso dos Vieira da Cunha houve um enriquecimento a partir da posse da fazenda, que se inicia com os Pereira Fortes. Alguns fatos importantes são apontados através das análises da estrutura de posse da família.

As datas para cálculo da estrutura de posse foram escolhidas de acordo com os anos em que existem registros inventariais da família. A Tabela 4 nos dá o contexto no qual está inserido o primeiro inventário a que se tem acesso, o de Eugênia Rosa Pereira Fortes, do ano de 1812. Já a Tabela 5 compreende, no período histórico de 1850 a 1870, os dados dos inventários de José Vieira da Cunha, Pamphilo Vieira da Cunha e Liberato Vieira da Cunha. Ainda que fosse importante o acesso a inventários do período final da escravização no Brasil, o inventário seguinte, de Clara Vieira da Cruz Brilhante, já é posterior a este período, não nos permitindo avaliar com tanta nitidez o declínio na estrutura de posse de pessoas escravizadas nas décadas que representaram importantes marcas em direção ao fim da escravização no país. Para calcular a estrutura de posse, foi utilizado o livro do Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul (APERS) onde são compilados de forma concisa os inventários nos quais pessoas escravizadas foram deixadas como herança no estado<sup>45</sup>. As faixas de tamanho da estrutura de posse foram definidas conforme os valores utilizados por Fagundes (2009) e Sônego (2011), sendo avaliados como pequenos escravistas (com posse de 1 a 5 pessoas escravizadas), médios escravistas (de 6 a 19) e grandes escravistas (mais de 20). É importante ressaltar como o tamanho destas faixas e sua caracterização enquanto pequena, média ou grande está vinculado a aspectos regionais da

<sup>44</sup> SILVA, Marô Vieira da Cunha. Coisas do José Vieira da Cunha - segunda parte. **Associação de Amigos da Fazenda da Tafona - Casa de Memória**. 15 de maio de 2015. Disponível em: <<https://fazendadatafona.wordpress.com/2015/05/15/coisas-do-jose-vieira-da-cunha-segunda-parte-2/>>. Acesso em 14 de fevereiro de 2022.

<sup>45</sup> PESSI, Bruno Stelmach (coord). **Documentos da escravidão: inventários: o escravo deixado como herança**. Porto Alegre: CORAG, 2010 (4 volumes).

escravização: em estados onde a monocultura predominava e o processo produtivo requeria a posse de um número mais elevado de mão de obra para fazer-se lucrativo, em contraste com as características da economia mista do trabalho no sul, uma escravaria de 20 pessoas não seria considerado grande.

Em concordância com o que apontam os estudos de Rosicler Fagundes (2009) e Aline Sônego (2011) na mesma região, a prevalência era de pequenos e médios escravistas, com posse de até 19 pessoas escravizadas, o que demonstra como a escravização era arraigada na estrutura econômica e social sulina. A comparação dos dados da estrutura de posse com os de outras capitâneas nos permite compreender a inserção do Rio Grande do Sul no comércio escravista (OSÓRIO, 2005): ainda que a pecuária combinada com a agricultura em menor escala (conformando unidades produtivas diversificadas) não exigissem uma mão-de-obra numericamente elevada como ocorria em outras regiões do Brasil no modelo de *plantation*<sup>46</sup>, conformando o que seria classificado enquanto “pequenos proprietários de escravos” para o restante da América portuguesa (OSÓRIO, 2005), esta não estava subjugada a um maior uso de força de trabalho assalariada e tampouco era dispensável. A posse de pessoas escravizadas não se limitava à elite ou aos grandes proprietários, mesmo em uma região considerada de economia periférica.

**TABELA 4: Estrutura da posse de pessoas escravizadas em Cachoeira do Sul (1810-1830)**

ESCRAVARIA	Nº INVENTÁRIOS	PERCENTUAL	Nº ESCRAVIZADOS	PERCENTUAL
1-5 escravos	23	45,10%	67	16,50%
6-19	24	47,06%	220	54,19%
20+	4	7,84%	119	29,31%
TOTAL	51	100%	406	100%

Fonte: Elaborada pela autora com base em Pessi, 2010.

Ainda que a fonte geral dos dados seja a supracitada, ocorre na Tabela 4 a inserção de um dado relevante não apenas no que concerne a este trabalho e ao estudo da família aqui referida, como também ao quadro geral da estrutura escravista de Cachoeira do Sul: o inventário de Eugênia Rosa Pereira Fortes, no qual é feita a partilha dos bens do entre João Pereira Fortes

<sup>46</sup> A diferença que decorre da unidade produtiva e sua inserção em uma economia periférica é relevante: enquanto no Rio de Janeiro 30% dos proprietários possuíam mais de 20 escravizados e existiam escravarias com mais de 100 escravos, em Cachoeira do Sul apenas 4,4% dos proprietários possuíam mais de 20 escravos no período estudado por Fagundes (2009).

e os herdeiros do casal, e que não consta no livro de Pessi (2010). Este inventário foi encontrado por um jardineiro no porão de uma antiga casa em Cachoeira do Sul<sup>47</sup>, e entregue ao historiador Fritz Strohschoen, que o transcreveu entre os anos de 1973 e 1975, e seu original não consta no APERS ou no Arquivo Histórico de Cachoeira do Sul. Dessa forma, os dados nele presentes não fazem parte de registros mais sistemáticos a respeito da escravização no Rio Grande do Sul, e tampouco foram considerados em quaisquer outros cálculos de estrutura de posse da época presentes na literatura. Ao que se sabe, o original perdeu-se ou consta em arquivo particular, e tive acesso a uma digitalização da transcrição realizada pelo historiador que foi enviada a mim por meus interlocutores. A transcrição do inventário foi vendida em formato de livro de maneira bastante exclusiva, tendo sido comprada por familiares e pessoas interessadas na questão do patrimônio histórico em Cachoeira do Sul [*Anexo H - Reportagem jornalística sobre a publicação do inventário de João e Eugênia Pereira Fortes*]. A digitalização à qual tive acesso leva, na capa, o nome de Gemina Vieira da Cunha Silva, mãe de minha interlocutora Marô.

A trajetória deste documento e sua ausência em espaços de acesso e consulta à história, bem como de produção de uma memória coletiva, me chamou muito a atenção. Estabeleci contato virtualmente com o Arquivo Histórico de Cachoeira do Sul, e a trabalhadora responsável apontou lembrar que este inventário fora transcrito pelo Dr. Fritz do original que lhe fora emprestado. Chama a atenção o itinerário de um documento do que parece ter sido um grande casal escravista de Cachoeira do Sul do início do século XIX. Está dado que as classes sociais e políticas dominantes têm o poder de conduzir apagamentos na memória coletiva através da destruição de documentos (como foi o caso de Ruy Barbosa ao mandar destruir todos os documentos referentes à escravidão, em 1890) ou da possibilidade de “escondê-los” em arquivos pessoais e familiares, especialmente quando se refere a um evento traumático ou posteriormente considerado vergonhoso, como é o caso da escravidão. A posse particular ou a perda do documento original (por desconhecimento de seu paradeiro) nos impossibilita de coletivamente seguir investigando e compreendendo a sociedade escravocrata da época e a materialização das benesses concedidas aos sesmeiros portugueses. Felizmente, pessoas que adquiriram a transcrição do inventário tiveram interesse de passá-lo adiante - ainda que de forma limitada - o que permite aqui que tais questionamentos sejam levantados.

---

<sup>47</sup> Em “A açoriana Eugênia Rosa”, no blog do Arquivo Histórico de Cachoeira do Sul, é contada a história da transcrição do documento.  
Disponível em: <<http://arquivohistoricodocachoeiradosul.blogspot.com/2022/04/a-acoriana-eugenia-rosa.html>>. Acesso em 24 de maio de 2022.

Quando nos aprofundamos nas informações contidas nesse inventário e as comparamos com as dos quatro maiores escravistas da época, percebemos que Eugênia possuía uma posse muito mais elevada que a dos outros: enquanto em seu inventário constavam 44 pessoas escravizadas, os outros três escravistas possuíam 29, 26 e 20. Estas quatro pessoas representavam 7,84% dos inventários abertos em Cachoeira do Sul na época, e detinham a posse de 29,31% das pessoas escravizadas, apresentando uma concentração de posse considerável. O dado é factível com a condição de sesmeiros do casal Pereira Fortes, o que reflete também no montante total de suas posses, que incluíam ainda outras quatro propriedades (sendo uma fazenda, uma morada e dois campos).

Os dados de estrutura de posse entre as décadas de 1850 e 1870 em Cachoeira do Sul são, em realidade, bastante similares aos da época anterior analisada: é certo que a população aumentou consideravelmente, bem como o número de inventários; mas ainda assim, apenas 7,41% dos escravistas possuía mais de 20 pessoas escravizadas sob sua posse (contra 7,84% no período anterior), o que representava 26,28% do total de pessoas escravizadas na região (contra 29,31% no período anterior). Sem embargo, ainda que os Vieira da Cunha tenham se mantido entre os médios e grandes escravistas da região (com José Vieira da Cunha, marido de Rosa, filha dos Pereira Fortes, tendo posse de 27 pessoas escravizadas em 1867; Liberato Vieira da Cunha 23 em 1867; e Pamphilo Vieira da Cunha 16 em 1869), já não dispunham da elevada concentração de posse escravista dos Pereira Fortes<sup>48</sup>, mas conservavam a exploração do trabalho escravizado como central para a manutenção de sua posição socioeconômica.

**TABELA 5: Estrutura da posse de pessoas escravizadas em Cachoeira (1850-1870).**

ESCRAVARIA	Nº INVENTÁRIOS	PERCENTUAL	Nº ESCRAVIZADOS	PERCENTUAL
1-5 escravos	89	47,09%	217	15,41%
6-19	86	45,50%	821	58,31%
20+	14	7,41%	370	26,28%
TOTAL	189	100%	1408	100%

Fonte: Elaborada pela autora com base em Pessi, 2010.

<sup>48</sup> As pessoas escravizadas no inventário de Eugênia foram deixadas quase que totalmente ao esposo João Pereira Fortes. Não tive acesso ao inventário deste, portanto não poderia afirmar de que maneira esta posse poderia ter se dissipado entre seus descendentes na ocasião de seu falecimento.

Se os inventários com posse de escravizados pela família Vieira da Cunha findam ao redor desta época<sup>49</sup>, cabe apontar que importantes mudanças estruturais passaram a ocorrer na sociedade escravista com maior intensidade a partir dos anos 70, o que influencia fortemente nas camadas senhoriais. A Lei Eusébio de Queirós, de 1850, já havia abolido o tráfico internacional de pessoas escravizadas; com a Lei do Ventre Livre, de 1871, que considerava “livres”<sup>50</sup> os filhos de mulheres escravizadas nascidos a partir deste momento, iniciam-se os anos finais da escravização no país, com tal liberdade levando mais 17 anos para ser conquistada. Nesse período, ocorre uma valorização do escravo e também das terras, o que se refletiu nos montantes avaliados em inventários, agora mais robustos quando em posse destes elementos (FAGUNDES, 2009). De acordo com Sônego, inventários compreendidos entre 1871 e 1887 em Cachoeira do Sul apontaram o aumento de pequenas posses de escravos, de até 5 pessoas, que passaram a representar 76,66% dos escravistas de um total de 120 inventários, e apenas 2 inventários (1,66% dos escravistas) possuíam mais de 20 escravos. Essa redução do tamanho das posses, que também foi uma diminuição do número total de pessoas escravizadas<sup>51</sup>, de acordo com Maestri (2005 apud SÔNEGO, 2011) decorria também de um processo de desescravização da região a partir dos anos 1860 e 1870, bem como da queda do preço do gado na mesma época do fim do tráfico internacional, o que tornou a manutenção da força de trabalho escravizada insustentável (FARINATTI, 2007). Ainda assim chama atenção que a posse de escravos permaneceu relativamente arraigada após todos estes eventos ocorridos a partir dos anos 1850, e em 1887 a população escravizada de Cachoeira era de 464 pessoas, o terceiro município com maior concentração de escravos no período (SÔNEGO, 2011).

Para todos os efeitos, a atafona dos Vieira da Cunha seguiu funcionando até 1888, quando ocorre a abolição da escravatura. As atividades são paralisadas a partir desse momento, devido à exploração de mão de obra escravizada em todas as etapas do processo, desde o plantio da mandioca até o produto final, e tem início o declínio financeiro da família. No período final da escravização, viviam na Fazenda da Tafona Clara Vieira D’Alves da Cruz Brilhante (1821-

---

<sup>49</sup> Segundo os registros contidos em Pessi (2010), o último inventário da família onde consta a posse de pessoas escravizadas é o de Maria Vieira da Cunha, afilhada dos Pereira Fortes, que data de 1871, onde são legadas 9 pessoas escravizadas.

<sup>50</sup> “Livres”, pois os filhos de mães escravizadas seriam mantidos sob tutela do seu senhor até os oito anos, momento em que os senhores podiam optar entre receber uma indenização do governo ou seguir beneficiando-se de seus *serviços* até os 21 anos completos - sendo a segunda opção a de preferência dos proprietários, e configurando a tutela como um arranjo de trabalho (PERUSSATTO, 2010), o que também retira estes menores do status oficial de escravizados (e dos cálculos de estrutura de posse), mas mantém relações servis.

<sup>51</sup> Se em 1872 a população de escravizados em Cachoeira do Sul era de 2136 pessoas, em 1887 esses totalizavam 464 pessoas (SÔNEGO, 2011).

??), viúva de Pamphilo Vieira da Cunha (1806-1868), seu filho José Sebastião Vieira da Cunha (1846-1916) e a esposa Maria Manuela Pereira da Silva, e a neta Emília Vieira da Cunha (1882-1966), que posteriormente herdaria a propriedade.

### 3.2 Sobre “sonhos paridos”: a manutenção da propriedade em meio ao declínio econômico

No blog, são inúmeros os relatos a respeito das gerações mais próximas da Marô (especialmente sobre a infância de sua mãe Gemina em Cachoeira do Sul, mas também sobre Emília Vieira da Cunha, a “tia Miloca”, tia-avó de Marô), e sobre a pobreza familiar. A respeito da tia Miloca, ela escreve:

[...] A mãe costumava dizer que ela era do tamanho de uma porta de tão alta mas, quando ficou velhinha, era do meu tamanho – eu tinha 10 anos. Com ela [tia Miloca], ficara a casa que hoje chamamos de Tafona. Também ficara uma pobreza que a fazia comer sopa de pão junto com a Xandica – uma *criada indiática que a acompanhava desde pequena, dizem alguns que a Xandica fora um presente dado à tia Miloca ao nascer*, pelo Dr. Goulart, seu padrinho.

Os sobrinhos levavam-lhe mantimentos – café, açúcar, farinha. Era um tempo de poucas comidas e muitos pensamentos. A casa com o telhado caindo, não tinha nenhuma manutenção e estava destinada à igreja Católica Apostólica Romana, conforme seu testamento.<sup>52</sup>

Retornarei à questão de como Marô e Marco acabaram tendo a posse dessa propriedade, que em algum momento fora destinada à igreja católica. Em entrevista, questiono meus interlocutores a respeito da perda de riquezas, um processo de proletarização da família que se inicia na abolição e permanece nas gerações seguintes, até a juventude de Gemina, mãe de Marô. Marco aponta que José Sebastião, que vivia na Tafona à época da abolição, havia estudado comércio no Rio de Janeiro e era filho de Clara da Cruz Brilhante, que estava vinculada à família real: tinha a posse de amplas riquezas e origem aristocrática (supostamente, duas gerações antes de José Sebastião, a posse familiar chegava a 300 mil hectares).

MARCO: Bom, o que acontece com ele: ele tinha muitos filhos e *é na época dele que acontece a abolição, e a mão de obra da tafona era de pessoas escravizadas*. Eu particularmente acho que seus filhos se consideravam aristocratas: *o trabalho pra eles era uma coisa de escravizados. O negócio deles era administrar a fazenda*. E eles, os herdeiros, se perdem nisso. Os filhos certamente foram criados assim. E eles não conseguem administrar o que recebem de herança e começam a vender pra sobreviver, pra manter o padrão de vida. Como o imigrante substitui o escravizado, agora eles têm que pagar pelo serviço prestado,

---

<sup>52</sup> SILVA, Marô Vieira da Cunha. Folhetim a Mãe e a Casa - Capítulo 1. **Associação de Amigos da Fazenda da Tafona - Casa de Memória**. 15 de fevereiro de 2018. Disponível em: <<https://fazendadatafona.wordpress.com/2018/02/15/folhetim-a-mae-e-a-casa-capitulo-1/>>. Acesso em 8 de março de 2022.

então eles começam a pagar com terra, começam a vender terra. [...] Então se a gente observar, grande parte dos proprietários das terras ao redor da Tafona são de descendentes de imigrantes alemães ou italianos.

[Em entrevista do dia 27/01/2022]

Podemos entender a partir do que Marco evidencia em sua fala, e Marô reitera (na mesma entrevista, ao dizer que *“não queriam pegar na enxada para fazer o trabalho”*) a necessidade da elite de se manter através da expropriação do trabalho alheio: quando perdem a possibilidade de apropriar-se do trabalho de pessoas escravizadas através de uma abolição formal, mas que não encontra suportes econômicos, sociais e políticos, a ordem racializada da colonialidade como padrão de poder que depende da classificação étnico-racial se mantém. Os negros libertos não são inseridos no trabalho remunerado, e os imigrantes brancos europeus assumem a posição de assalariados vendendo sua força de trabalho.

Outro agravante foi a incapacidade dessa família de acompanhar as mudanças nos ciclos produtivos da época, que eram reflexos de relações de poder e dinâmicas de exploração do capitalismo global. Marco aponta: *“tu tinha aqui no RS gado, a tafona [tinha] produção de mandioca. E muda o ciclo econômico: começam as plantações de arroz, a mecanização da lavoura, e a gente também encontra em alguns documentos que eles fazem parcerias mal sucedidas”*. Através dessas parcerias mal-sucedidas, a família vai perdendo terras para outras famílias da elite com quem estas haviam sido estabelecidas.

Mesmo passando por um período de poucas condições financeiras e inclusive de fome, manter símbolos de poder característicos da elite branca é essencial: a fazenda, ainda que “perdendo pedaços” e sem manutenção, é mantida enquanto casa de campo, bem como a criada Xandica:

[...] Xandica, uma mestiça índia e negra que havia sido presenteada para a tia Miloca no dia de seu nascimento, pelo padrinho, o Dr. Goulart, o mesmo que foi acusado de mandar matar a Vicente da Fontoura, na Igreja Matriz de Cachoeira, durante uma eleição, na década de 1860.

Xandica era pequena também, uma escrava menina, não tanto quanto o bebê Miloca, mas foram criadas juntas. Não eram irmãs, mesmo assim brigavam como se fossem e não tinham as mesmas regalias. *Por motivos diferentes, Miloca e Xandica cresceram na cozinha. Miloca por gosto de cozinhar, por gosto de conversar com Salomé e Rosaura, Xandica porque ali era o seu lugar. O que Xandica olhava, tia Miloca comia.* Com a abolição, jovem adulta, ela continuou na casa porque não havia outro lugar para ir, nem outras pessoas com quem ficar<sup>53</sup>.

<sup>53</sup> SILVA, Marô Vieira da Cunha. Folhetim a Mãe e a Casa - Capítulo 11. **Associação de Amigos da Fazenda da Tafona - Casa de Memória**. 11 de setembro de 2018. Disponível em: <<https://fazendadatafona.wordpress.com/2018/09/11/folhetim-a-mae-e-a-casa-capitulo-11/>>. Acesso em 16 de março de 2022.

Na falta de políticas que permitissem a inserção de pessoas como Xandica (pessoas negras e indígenas, que levavam na vida social e econômica as marcas da escravização) na estrutura econômica, a permanência da relação servil era a única opção. A classificação étnico-racial colonial se reitera nas posições sociais ocupadas por essas pessoas, de forma conveniente para a burguesia branca.

Tia Miloca, solteira e sem filhos, herda a fazenda já em processo de deterioração, mas que ainda assim lhe serve de moradia por muitos anos e cumpre sua função de casa de campo para seus vinte e oito sobrinhos, que passavam o verão em festa, recebendo os vizinhos e cozinhando coletivamente. Ainda que o cenário pareça de alegria e convívio familiar, até que fosse acertado que a fazenda ficaria com Miloca houve muita disputa entre os irmãos, e Marô especula que ela tenha precisado pagar certa quantidade de dinheiro para eles. Gemina, que já havia recebido da tia quatro hectares de terra na propriedade, sonhava com comprar a fazenda da tia um dia, mas Miloca tinha outros planos para o lugar:

*Amiga do Monsenhor, que residia na Matriz de Cachoeira, estava negociando com ele uma doação substancial para a igreja, em troca de ser recebida pelo Papa Pio XII, o mesmo que aplicou, na prática, a tese da infalibilidade papal e que fazia negócios como vender indulgências plenárias, negócios esses, sempre muito corretos e bíblicos. Conforme a doação, a santa madre igreja definia o número de gerações que seriam beneficiárias. A mais legítima cadeira no céu, estava ao alcance de qualquer um, desde que viessem os presentes. E ela pensou sobre a São José: tinha 28 sobrinhos e 9 irmãos. Para quem daria aquela casa? Para não brigarem, melhor seria doar para Deus.<sup>54</sup>*

Sem sucessores diretos, doar a propriedade à igreja era uma possibilidade que concederia o perdão à Miloca e “ todos os que vivos estão e para os que nascerem na família, até que seus ossos e os de seus irmãos tenham virado pó”<sup>55</sup>. Ela faz o documento prometendo a posse da terra após a sua morte, e vende um pedaço de campo para comprar a passagem de navio que a levaria até o Papa, em Roma.

Com a morte da avô de Marô, Irtília (apelidada “Tila”), as irmãs Miloca e Hermínia ficam responsáveis pelo cuidado das sobrinhas, que são enviadas para um internato em São Leopoldo para estudar. Grande parte das posses da mãe de Gemina foram leiloadas, com o

---

<sup>54</sup> SILVA, Marô Vieira da Cunha. Folhetim a Mãe e a Casa - Capítulo 5. **Associação de Amigos da Fazenda da Tafona - Casa de Memória**. 17 de março de 2018. Disponível em: <<https://fazendadatafona.wordpress.com/2018/03/17/folhetim-a-mae-e-a-casa-capitulo-5/>>. Acesso em 11 de março de 2022.

<sup>55</sup> Ibidem.



dinheiro arrecadado servindo de pagamento para um credor, pois as dívidas familiares haviam aumentado com o pai, que se tornara um jogador compulsivo:

Não foram só os móveis e a casa de moradia. Três armazéns na rua Moron, a casa na rua Sete e mais uma na rua São José, o prédio na praça Balthazar e terrenos. Com as quatro licoreiras de cristal entregaram também os gestos da Tila a servir bebidas feitas de frutas silvestres e açúcar. Nas quatro dúzias de cálices para todos os tipos de vinhos, água e refrescos, foi esquecido de acrescentar o cuidado de Tila em não deixá-las desemparelhar. Tia Miloca ficou com alguns itens que depois foram para a casa da mãe. A queijeira de cristal... quem usa uma queijeira de cristal? A Tila usava. *Tudo tocado com cautela e desvelo absoluto. Porque eram delicadas as peças e tinham sobrevivido a muitas viagens de seus ancestrais que vieram pelo Golfo Pérsico, passando por Portugal e chegando depois ao Brasil*, após mais uma invasão da Macedônia, pelos búlgaros, ou pelos sérvios, ou pelos eslovênios. No meio de tantas invasões e mortes, muitos resolveram partir e levaram consigo o nome do lugar, por isso seu nome de solteira era Tila Macedônia Pereyra. Os que vieram antes de Tila, se sentiam helênicos e lembravam de Alexandre, O Grande, em brindes e beberagens. Centenas de anos antes, certamente alguém que era parente muito distante, ainda conhecera a Biblioteca, construída pelo grande chefe, em uma cidade que levou seu nome por muito tempo: Alexandria.<sup>56</sup>

Esta passagem refere a dois temas relevantes no tocante a esta análise: o processo de venda de pertences familiares de “dinastias afetivas” (ROCHEDO, 2021), linhagens de pessoas que compartilham sentimentos, coisas vividas, imaginadas e reverenciadas em grupos afetivos e que levam a propagação de uma sacralidade ancestral, relacionado a questões de origem étnica familiares que são invocados até hoje na autorreferência racial (tema que será discutido mais profundamente no capítulo seguinte). O esperado é que estas posses, transmitidas geracionalmente e comumente com seu possuidor original sendo rastreável dentro da linhagem, como é o caso de Tila, sejam mantidas dentro da família. A venda é aceitável apenas em momentos de crise e contração de dívidas. As mulheres da família sentem a perda desses bens não somente pelo seu valor de uso, mas também pela ancestralidade e história familiar evocada por eles.

Gemina tornou-se professora do município, e casou-se com Sílvio, que trabalhava como lojista. Os dois sonham com comprar a fazenda, mas o que podem naquele momento de recém casados é comprar uma casa da tia Hermínia, no centro de Cachoeira do Sul, “com um parcelamento quase secular”<sup>57</sup>. Marô é a quinta descendente do casal, primeira filha mulher, e

---

<sup>56</sup> SILVA, Marô Vieira da Cunha. Folhetim a Mãe e a Casa - Capítulo 9. **Associação de Amigos da Fazenda da Tafona - Casa de Memória**. 12 de maio de 2018. Disponível em: <<https://fazendadatafona.wordpress.com/2018/05/12/folhetim-a-mae-e-a-casa-capitulo-9/>>. Acesso em 18 de março de 2022.

<sup>57</sup> SILVA, Marô Vieira da Cunha. Folhetim a Mãe e a Casa - Capítulo 7. **Associação de Amigos da Fazenda da Tafona - Casa de Memória**. 1 de maio de 2018. Disponível em:

foi batizada Irtília como homenagem à sua avó. Nessa casa permaneceram vivendo, e quando Miloca, que morava com Xandica na fazenda, quebra a bacia e precisa de cuidados, vai morar junto a Marô e sua mãe.

Nesse período, Marô relata<sup>58</sup> que Gemina, possuidora de um tal amor urgente pela fazenda, insiste “milhares de vezes” com a tia para ficar com a fazenda, ao que sucediam debates sobre o estatuto de “doador” da propriedade e a possibilidade de revertê-lo. Gemina argumentava: *“a casa está caindo, nenhum vidro nas janelas, buracos no telhado, dizia, vai ficar só em nossa memória. Precisamos mantê-la para os que vêm depois de nós”*. Miloca era irredutível.

Até o dia que acordou a mãe e o pai às seis da manhã. O pai viu o vulto entrando no quarto e cutucou a mãe. Os dois sentaram para ouvir o que a velhinha diria e que mudaria a vida de todos na família.

– Sonhei com papai e ele me pediu que deixasse a casa contigo, Gemina.

A mãe, já com a menopausa concluída, teve o sonho parido ali mesmo, no lusco fusco que vinha da aurora. Pouco a pouco, foi esticando o braço para pegar a mão do pai, enquanto via tia Miloca se dirigir à cozinha para preparar o café<sup>59</sup>.

Para além dos “sonhos sonhados” e aquiescências geracionais quanto a transmissão de um herança familiar, a racialização contava a favor do casal: após a proletarização desta família branca quase aristocrática, Sílvio consegue um emprego como tabelião no cartório que Borges de Medeiros havia dado ao seu irmão. É dessa forma que Gemina e o marido conseguem comprar a fazenda, se recolocar enquanto classe média e terminar de “parir o sonho”. Se a família chega a viver experiências comuns à classe trabalhadora, de incerteza e fome, é seu caráter racial que permite que, muito diferente dos negros que agora lutavam pela possibilidade de precários trabalhos assalariados, famílias brancas voltem a ascender por uma doação em um mercado que se considera de livre competição.

Investindo parte considerável de seus rendimentos na recuperação da fazenda, Sílvio e Gemina doam ainda em vida a propriedade para seus cinco filhos, mantendo seu usufruto. Marô e Marco começam a adquirir as partes dos irmãos nos anos noventa, ainda que o processo de

---

<<https://fazendadatafona.wordpress.com/2018/04/01/foletim-a-mae-e-a-casa-capitulo-7/>>. Acesso em 16 de março de 2022.

<sup>58</sup> SILVA, Marô Vieira da Cunha. Folhetim a Mãe e a Casa - Capítulo 10. **Associação de Amigos da Fazenda da Tafona - Casa de Memória**. 17 de junho de 2018. Disponível em: <<https://fazendadatafona.wordpress.com/2018/04/01/foletim-a-mae-e-a-casa-capitulo-7/>>. Acesso em 16 de março de 2022.

<sup>59</sup> Ibidem.

compra total que se finalizou em 2017 não tenha ocorrido sem disputas familiares muito associadas à dificuldade de calcular seu valor.

Ainda antes do falecimento de Gemina, em 2014, já discutiam a possibilidade de tombamento da propriedade para a preservação do patrimônio arquitetônico (que, ocorrendo o tombamento, não poderia ser demolido ou reformado), no caso de efetivar-se a compra por uma pessoa externa. O tombamento municipal ocorreu pelo Conselho Municipal do Patrimônio Histórico-Cultural (Compahc) em 2013, e, posteriormente, o estadual, estando vinculada ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado (Iphae), em 2015. É após esse processo e a compra total da propriedade em 2017 que Marô e Marco iniciam reparos importantes na propriedade, e também começam a buscar formas de pagar por estes - com a criação de gado e a plantação de orgânicos sendo parte das primeiras alternativas. Um ano depois, começam a receber visitas esporádicas de pessoas e escolas, já idealizando o projeto que lá estabeleceriam hoje.

No capítulo seguinte, serão apresentadas as formas de mobilização que a família emprega atualmente e como nelas chegaram através da memória histórica; estes elementos serão utilizados para a análise das possibilidades de mobilização de pessoas brancas, e as concordâncias e dissonâncias com o que está estabelecido no campo teórico de estudos da branquitude.

#### 4 MEMÓRIA HISTÓRICA, IDENTIDADE RACIAL E O PASSADO PRESENTIFICADO: IDEOLOGIA E MOBILIZAÇÃO DE PESSOAS BRANCAS

*Pra que o amanhã não seja só um ontem  
Com um novo nome  
(Emicida)*

A história da Fazenda da Tafona é uma síntese da desigualdade da história brasileira. Assim como muitas outras, em qualquer lugar do mundo, *a desigualdade está presente nos mínimos detalhes.*

Custei a me dar conta de que a casa que meus pais tinham fazia parte desse todo desigual. Era tudo naturalizado. Tiveram uma vida dura, *mas as oportunidades foram aparecendo, por serem brancos e com acesso à cultura e à educação.* Na minha adolescência, foi Brandina que me deu a exata noção da realidade.

A escravidão não está distante da nossa vida. Brandina, com quem convivi minha infância e adolescência, era filha de pais escravizados e a família dela ‘termina’ em seus avós: não tinha nenhum dado sobre antepassados. Pouco sabia da África. Mas contava sobre maus tratos. Não com ela, mas com os seus. E os seus certamente constam nos inventários, reduzidos a ‘coisas’, vendidos, ‘bens semoventes’, ‘herdados’, emprestados. E não estamos falando de documentos literários, mas sim de peças cartoriais que representam a vida real de pessoas que viveram antes de nós (SILVA; LANDGRAF; RHODEN, 2021).

No trecho acima, retirado de trabalho colaborativo apresentado em um congresso, Marô narra como a fazenda, enquanto patrimônio, articulou um reconhecimento de sua vida familiar, mediada pela raça, com outras relações afetivas por ela vividas e a constatação da desigualdade e do racismo. Na primeira parte deste capítulo, desenvolvo mais profundamente a relação do casal de interlocutores com a história, mediada por documentos e em sua busca por respostas que os levassem a poder narrá-la. Em sua segunda parte, analiso os elementos que os levaram a mobilizar-se contra o racismo e, mais amplamente, contra a desigualdade e a exploração, conjuntamente com as proposições do campo de Estudos Críticos da Branquitude.

No processo de patrimonialização, o tombamento é a forma mais comum de conservação de patrimônios que remetem a acontecimentos históricos relevantes para o Brasil, realizando uma mediação entre o passado e o presente (BRASIL, 1937). Após o tombamento da Fazenda da Tafona, no campo de hoje 59 hectares, Marco e Marô produzem orgânicos no formato de agrofloresta bananeiras, cáqui e bergamota; desistiram duas vezes da plantação de tomates, pois a estufa foi destruída por vendavais. O que possuem de mais rentável no campo e que apoia a manutenção da casa e do projeto são os cerca de trinta gados, e suas vinte e oito ovelhas crioulas ainda não conformam uma atividade sustentável, nem as galinhas. Cercados pelo latifúndio de arroz e soja (elementos que hoje movem a economia de Cachoeira do Sul),

vendem a carne para os vizinhos ao redor, sem ter uma escala grande o suficiente para precisar vender a frigoríficos. Ambos servidores públicos do estado aposentados, sem reajuste salarial há quase uma década, buscam encontrar na atividade produtiva uma forma de ter algum retorno financeiro, tendo em vista a dificuldade de encontrar financiamento para os reparos que a casa tombada constantemente necessita. Nesse momento, sem a possibilidade de contratar um funcionário para ajudar no campo, pensam em vender essa produção de pequena escala nas visitas da Fazenda, bem como utilizar os insumos na produção das refeições servidas.

Seu projeto de visitas foi se consolidando com o tempo. Já há anos recebiam visitas esporádicas de escolas e eventuais visitantes que tomassem conhecimento da fazenda virtualmente, mas se prepararam para abrir a agenda oficial e pública de visitas em março de 2020. Todos os finais de semana do primeiro mês já estavam com visitas marcadas; justamente quando inicia a pandemia de Covid-19 e elas precisam ser interrompidas. A visita, no formato em que sempre ocorreu, não circula por toda a casa tombada, que é também sua atual moradia<sup>60</sup>, em seus oito quartos, mas sim pela sala, por um dos quartos, a varanda, e a tafona, que preserva sua construção original. Ainda que muitos dos visitantes peçam para ver a senzala, essa construção já não existe mais. O casal planeja construir uma casa no terreno onde possam morar, para que toda a casa antiga possa assumir plenamente seu caráter de museu, e possibilitando uma separação mais formal entre a moradia e a área de visita. Isso também lhes permitirá organizar a casa em um formato com um roteiro que possa ser guiado por outra pessoa, o que entendem que ajudará a evitar que as pessoas se espalhem ou, por exemplo, que voltem a encontrar visitantes pulando nas camas e outros móveis antigos tombados.

Nas visitas, guiam os grupos de pessoas pelos cômodos citados da casa tombada e da atafona, contando a história do Rio Grande do Sul e como a casa foi erguida - pelas mãos de pessoas escravizadas. Marô passa nas mãos dos visitantes as pesadas correntes que as pessoas escravizadas usavam nos pés - e até hoje não conseguiram expor uma coleira de metal, muito pesada, pelo desconforto que causa. Esses elementos específicos de tortura não são oriundos da própria fazenda, mas foram recebidos como doações de pessoas externas. Em determinado momento, apresentam um vídeo que conta a história da Fazenda da Tafona de forma historicamente situada no contexto produtivo do estado.

Já em 2013, anos antes de iniciarem as visitas, criaram a Associação de Amigos da Fazenda da Tafona, que se envolve primordialmente em questões de defesa do patrimônio

---

<sup>60</sup> Marco mudou-se há cinco anos, quando se aposentou, e Marô vem fazendo a transição mais recentemente.

cultural da cidade e de defesa do meio ambiente; mas seus vinte e oito membros também carregam o nome da Associação em outras disputas referentes aos direitos humanos, como foi o caso, recentemente, da inserção de uma membra na pauta da violência contra a mulher, como Marô me relatou em uma entrevista, quando estive em Cachoeira do Sul com a família. Marô disse que a ideia é que a Associação “faça parte das coisas da cidade”, tornando-se uma entidade defensora, “para que a cidade possa ser não só do agronegócio, mas também turística”. Recentemente, os associados passaram a contribuir financeiramente, mensal, trimestral ou semestralmente, com o valor que escolhessem, que é recolhido para a conservação básica da Tafona - pintura, reboco, reformas no telhado. Ainda que o grupo leve o nome da Tafona, e seu custeio se destine à Fazenda em si, seus membros trabalham de forma coletiva, com eleições regulares para presidente da Associação - posto que Marô passou a ocupar recentemente, quando sua antecessora pediu seu desligamento da presidência pois ocupava um cargo de confiança na cidade. Travam disputas a nível municipal pela preservação do patrimônio: pela não-demolição de casas históricas, contra o asfaltamento de uma calçada do século XIX, pela transformação da antiga prefeitura em museu. Marô refere andar “brigando com os prefeitos”, e que passou a ter uma voz através da Associação, pois as pessoas conhecem a Tafona e então passam a conhecê-los<sup>61</sup>.

#### **4.1 Entre silêncios e rastreios da “verdade”, o exercício da história em busca de uma narrativa**

O imaginário da escravização “branda” no Rio Grande do Sul e de suposta “igualdade” entre condições de trabalho de patrão e peão escravizado (vide capítulo dois) permeou ideologicamente a construção do patrimônio histórico na região: ainda que seja uma materialização de uma mediação possível entre o passado, presente e futuro, o patrimônio atesta também o descarte, o silêncio e o esquecimento (SCHWARCZ; MENEZES, no prelo). As inúmeras charqueadas tombadas no estado, como apresentado na introdução desse trabalho, hoje são propagandeadas como belas construções arquitetônicas, bons lugares para passeios e saídas de campo: o tombamento por si só não assegura que a história do patrimônio seja contada com suas constitutivas relações de poder e, muito pelo contrário, pode servir enquanto espaço deliberado de esquecimento. No Rio Grande do Sul, que popularmente se considera em sua

---

<sup>61</sup> A fazenda, anteriormente “São José”, foi renomeada de “Fazenda da Tafona” por ser popularmente conhecida dessa forma na cidade, pela presença da atafona na propriedade.

identidade regional de plenas origens européias e embranquecido, o apagamento sistemático das contribuições materiais e imateriais de negros e indígenas (entre outros grupos) foi uma operação ideológica necessária, e o tombamento de patrimônio referente à escravização no estado comumente reforça essa imagem ao, como apontaria Trouillot (2016), “produzir silêncios” na narrativa histórica. A continuidade de uma história que apaga as relações de poder que a constituíram pode dar-se através de um patrimônio, o que ocorre quando este é mobilizado unicamente ao redor de sua forma arquitetônica enquanto memória da colonização portuguesa, por exemplo. Efetivamente, o patrimônio perpetua *alguma* memória - nesse caso, a do embranquecimento, e a possibilidade de “ver” monumentos históricos sem “enxergá-los”, em uma opção histórica e cultural decorrente da lógica de imposição da normalidade, como apontam Lilia Schwarcz e Hélio Menezes (no prelo). Além de tudo, opera-se uma ruptura histórica ao omitir a conexão da desigualdade econômica e racial contemporâneas com seu processo histórico correspondente.

Quando questiono Marô e Marco sobre como chegaram à atual concepção do projeto, Marco aponta o caráter processual deste, e como os diversos elementos contribuíram nessa construção:

MARCO: Na verdade, isso surge pra nós depois: inicialmente a gente pensa em vir pra cá e fazer alguma coisa. Depois, vendo os documentos, conversando com as pessoas, fomos criando um conceito sobre o que aconteceu aqui. A gente não vem com essa ideia preconcebida, ela foi criada aqui.

[Em entrevista do dia 03/02/2022]

É evidente que isso não ocorre em um processo de auto-iluminação da consciência, mas sim mediado por referenciais bibliográficos, literários, discursos e debates travados nas redes sociais através do tempo. Em termos de referenciais bibliográficos, autores como Nelson Werneck Sodré (que lhes “ensinou a ler a história de outra forma”) e Silvio Almeida (em sua produção referente ao racismo estrutural) foram comentados por eles. No campo cultural, mediado por vídeos e debates online, é evidente a influência de autores como Djamila Ribeiro e Jessé de Souza, bem como debates presentes no campo político progressista como um todo e seus representantes. Entendo que a forma como mobilizam debates ao redor da raça tem influência dos campos teóricos nos quais esses autores se inserem.

O passado presentificado através de interações com outras pessoas, da família ou da comunidade, com o patrimônio e os documentos, fala não só da forma como se relacionam com a memória de um lugar ou trajetória familiar, mas de uma intervenção deliberada sobre isso. A

antropóloga Olivia Gomes da Cunha (2005) analisa a produção de arquivos em sua interação entre a experiência vivida e a experiência lembrada, e o “tempo etnográfico” como trabalho de produção de memórias. Nesse caso, o tempo etnográfico que aqui opera faz parte da criação de um tempo familiar usado para apresentar uma história por um lado privada, e por outro, extremamente coletiva, ao passar pela construção do Estado-nação brasileiro em sua história de exploração e subjugação. Ao usar do Blog como ferramenta para narrar a vida da família ao longo dos séculos na fazenda, Marô se apropria de um cotidiano que não foi o dela e faz uso deste tempo etnográfico de forma romanceada:

Eu não tenho compromisso com a verdade. O que imagino tem lógica. A vida não tem lógica. Tem que extrair literatura da vida para que ela fique mais verossímil. Porque não dá para contar tudo certinho como foi. A saudade vira bruma e na bruma perdemos os detalhes, o pano verde da mesa, as argolas de enrolar fita, o medo que dá olhar o velho Sebastião na parede da sala.<sup>62</sup>

O sonho da tia que deixa a propriedade depois de prometer para a igreja e outros diversos causos de teor literário parecem ser o campo através do qual Marô, tendo entrado em contato com a materialidade da sua história familiar - seja através da propriedade em si, mas também dos documentos, das cartas, e da conexão que ela mesma faz com a história mais ampla da dominação histórica no estado que inicia com a colonização - faz a mediação entre o dado, a fonte, o documento “duro”, e o campo do afetivo que para ela está imbricado em tais relações, também essas permeadas pelas contradições que ela mesma aponta. Ao mesmo tempo em que em sua narrativa registra “não ter compromisso com a verdade”, é cuidadosa com as fontes que acessa e com o uso destas. Para além das questões que podem ser colocadas a respeito da própria concepção de “verdade”, e qual a “verdade” com a qual não se tem compromisso, sua colocação pode levar à constatação de que toda a produção de narrativa em cima de dados históricos (como são as postagens no blog, mas como é também a produção historiográfica) assume pontos de partida para que sejam contadas. Existe uma sólida base factual para contar o passado, que entendo que não seja passível de relativização, mas as narrativas que se desdobram a partir disso estão em disputa - seja nas postagens de um blog ou na própria historiografia, certamente com distintos graus de rigor científico e metodológico, mas ainda assim assumindo uma “verdade”. Quando pergunto ao casal sobre os diferentes trabalhos acadêmicos lá realizados, Marco

---

<sup>62</sup> SILVA, Marô Vieira da Cunha. Folhetim a Mãe e a Casa - Capítulo 11. **Associação de Amigos da Fazenda da Tafona - Casa de Memória**. 11 de setembro de 2018. Disponível em: <<https://fazendadatafona.wordpress.com/2018/09/11/folhetim-a-mae-e-a-casa-capitulo-11/>>. Acesso em 22 de abril de 2022.



responde: “A casa tá aí, em pé, tem muita coisa importante preservada. A história está em aberto para ser contada, nós disponibilizamos isso [*o acesso ao patrimônio*] para quem quiser contar. A gente não faz nenhum tipo de restrição em relação a isso”. O patrimônio e os documentos (familiares ou presentes em arquivos públicos) são parte dos dados trabalhados pelas pessoas interessadas que, de acordo com ele, podem ter acesso ao espaço para conduzir suas próprias pesquisas e disputar essas narrativas históricas<sup>63</sup>. O casal prossegue:

MARÔ: Aquelas cartas, a questão da tafona negra, as oitenta e oito cartas que falam de alguma forma sobre a escravidão ou pessoas escravizadas e o tratamento que é dado, isso nos mobiliza. Quando eu comecei a ler mudou o entendimento, isso é, quando muda o foco. Antes era só a história do velho do retrato e o pai dele, a mãe dele, que veio junto com a família real; depois quando a gente começa a ler começa a entender que a história também tem caráter não só de classe, mas de raça também... antes disso tem a história dos índios que teríamos que saber mais, e tem essa história da tafona negra que eu nem sei como começar a contar, porque a gente não tem elementos suficientes. Os elementos são os brancos falando. Esses são os elementos. Como recontar isso? Teria que achar as conexões. Eu já passei para três historiadores todas as cartas, pra ver se eles me ajudam a fazer uma conexão das famílias, mas não rendeu frutos. Eu acho que também porque é mais fácil escrever sobre episódios dos quais temos relatos. A Rosi, fez sobre o assassinato do Vicente da Fontoura. Ela fez um belo livro sobre a questão da economia e práticas sociais e sobre os dois poderes, que eram da mesma classe, só brigando pelo poder. Não tinha diferença social ali, os dois só queriam mais poder. A mesma situação da Revolução Farroupilha, não tinha diferença social, o que tinha era poder: tinha um poder que mandava o outro pagar a mais, mas não tinha diferença. Cada lado, como sempre, levou os negros, os peões, todos pra lutar, por conta que eles queriam, a classe dominante queria, fazer um novo estado pra ela mandar mais do que aquele que estava mandando. Era uma luta por mais benefícios, por mais enriquecimento de uma parte da população. A história sempre é isso, sempre faz esse caminho, do mesmo jeito. A gente não vê na história um negro tomando a ponta. A gente vê o negro sendo traído, os Porongos, vejam o que aconteceu com eles. Então isso nos levou para esse outro lado: tem a tafona que a gente ainda precisa achar, inclusive o tom. Precisamos falar com as pessoas, falar com o Movimento Negro, precisamos ver o que eles podem nos ensinar. Esses dias faltou luz e a pessoa da companhia elétrica parou na porteira e eu fui até lá. Daí o cara perguntou se tinha visita e eu disse que não. E ele disse, “sim, porque a gente sabe que tem muita coisa sobre os escravos”. E eu disse “sim, tem muita coisa sobre os escravizados, se não fosse eles não tinha nem a casa”. Quando tu fala uma coisa assim eles ficam surpresos. Mas é bom, instigante, instigar as pessoas a pensarem que não é só a história contada que vale.

MARCO: Aqui tem uma coisa que acontece: contam uma história e algumas vezes tem documentos que comprovam, “é verdade, tá aqui o documento”. Então isso te fascina mais ainda, porque tu vai atrás do documento, “mas o que aconteceu mesmo?”. A gente conversa muito, a Marô sempre me fala: “fiquei sabendo de tal coisa em relação ao documento aquele”, isso acaba fascinando a gente. E eu acho que a gente quer contar aqui a história verdadeira, o que realmente aconteceu, o que acontecia com os escravizados, sem contar só um lado da

---

<sup>63</sup> Apresentei um trabalho relativo à minha dissertação em um evento de discentes da História, e um dos pertinentes questionamentos levantados pelas colegas pós-graduandas foi se minha condição de mulher branca teria sido o que oportunizou a realização deste trabalho junto à família. Para além da afirmação deles de que “não fazem restrição”, entendo que a variedade de trabalhos acadêmicos já realizados junto a eles aponte também nessa direção, ainda que não responda diretamente à pergunta da colega.

história, ou contar só uma história. Todas as histórias que têm aqui, a gente quer contar. A história verdadeira, essa que importa.

[Em entrevista do dia 27/01/2022]

Assim, a “verdade”, a “história contada” para eles parece estar relacionada à comprovação documental de um fato e como isso instiga que histórias possam ser contadas e possibilitem contar também daqueles que foram esquecidos, que sempre foram traídos e usados pelo poder da classe dominante. Ao falar sobre a ocupação da terra, por exemplo, Marco reitera diversas vezes sobre como a história dos indígenas não é contada, que a terra dotada como sesmaria era na verdade um território já ocupado, e os colonizadores se apropriaram tanto da terra quanto da produção de mandioca que esses já realizavam - isso é, para ele, parte de contar a “história verdadeira”. A falta de elementos para “achar as conexões” e contar essas histórias é um dos pontos que os instiga a seguir buscando tais elos na história da Fazenda da Tafona.

O consideravelmente fácil acesso a documentos que refiram diretamente à história da família Vieira da Cunha não espanta, quando consideramos que famílias de classe alta são as que mais produziram dados como inventários, e especialmente ao evidenciar o caráter racial dessa possibilidade de retomar sua ancestralidade: quem teve este contato negado foram as pessoas trazidas escravizadas de África, originando a ampla e diversa população negra no Brasil que não tem a possibilidade de conhecer suas origens genealógicas e geográficas. Essa ruptura ocorre não apenas no momento do tráfico de pessoas escravizadas para o país, mas é um silêncio que segue sendo produzido a nível nacional e historiográfico, como apontado nos capítulos anteriores. Isso se perpetua também no íntimo da vida familiar: uma das tentativas da Marô de contar a história das pessoas negras que foram escravizadas na atafona foi a de descobrir os nomes dos mortos enterrados no que ela chama de “cidade Vieira”, o cemitério dos Vieira da Cunha no qual eram enterrados escravos e capatazes, sem identificação para a posterioridade, em uma lógica que reitera a facilidade da substituição da mão-de-obra escravizada e como estes eram apenas isso: propriedade e força de trabalho, o que é reforçado quando observamos que o único tipo de registro documental dessas pessoas é o primeiro nome, presente nos inventários, que os ratificam enquanto bens detidos por alguém.

O amplo acesso aos documentos históricos de famílias brancas de elite, bem como o desejo de preservar uma memória coletiva que um sobrenome pode carregar, podem ser elementos que mobilizem a família estendida de meus interlocutores na busca, arquivamento e elaboração de documentos a respeito dos Vieira da Cunha: as cartas organizadas por um primo, a elaboração de uma genealogia familiar em formato de livro desde a vinda do Pereira Fortes

para o Brasil no século XVIII, e o interesse material de que a fazenda fosse preservada enquanto patrimônio, algo compartilhado por todos os parentes de forma ampla. O historiador francês Philippe Artières (1998) discorre sobre a transmissão de documentos, cadernos e diários de familiares mortos, que quando de interesse, são transcritos, divulgados e “perpetuam uma identidade” dentro da família. É certo que o procedimento metodológico que se dá com os Vieira da Cunha é o mesmo, de transcrição e transmissão de documentos de interesse. Porém, esses descobrimentos, antes de perpetuar uma identidade em comum, começam a aprofundar fissuras no “tempo etnográfico” familiar compartilhado e na identidade compartilhada. Ao enfatizar a escravização ocorrida na fazenda na memória da família, a opção de muitos é a de fechar os olhos para essa história que não vinha sendo contada até então. Marô diz que o interesse da maior parte de seus parentes é a conservação da propriedade e do bem arquitetônico, e não qualquer contato com a história da escravização operada pela família.

Destarte, a forma como meus interlocutores se relacionam com a memória familiar e os documentos históricos lhes gera interesse em possibilitar que a história da desigualdade e da opressão no Brasil seja contada através do processo histórico que a conformou, ao visualizarem sua história familiar enquanto um demonstrativo da história do país, do comportamento e da vida levada por uma elite branca às custas de pessoas negras escravizadas, sem esconder tais elementos por detrás de elementos arquitetônicos de forma destituída de consequência no contemporâneo. Eles permitem que a “leitura” do seu patrimônio e história estejam conectadas com a perpetuação do racismo ainda hoje no país, e a não omissão frente a esse passado presentificado. Eles deixam de “fazer do exercício da história uma retórica distante para trazê-la para perto de nossas próprias especificidades e contradições” (SCHWARCZ, 2013, p. 72), como veremos na continuação do capítulo.

#### **4.2 “Sou da sétima geração de uma família que foi escravocrata até 1888”: racialização e identidade racial branca.**

Os Estudos Críticos da Branquitude (apresentados no Capítulo 1), ao analisar a identidade racial branca, propõem a necessidade de que as pessoas brancas se entendam enquanto racializadas e adquiram uma espécie de “letramento racial”. Esse possibilitaria um rompimento com o “pacto narcísico da branquitude” ao falar sobre raça no seu cotidiano, o que seria entendido enquanto uma forma de reconstruir uma identidade racial branca que não seja permeada pelo racismo (BENTO, 2014; CARDOSO, 2010; SCHUCMAN, 2012). Neste

subcapítulo, visto a apercepção de meus interlocutores a respeito de sua própria racialidade, bem como de suas razões para mobilização e formas de engajamento contra o racismo, através da análise das entrevistas e das postagens de seu blog, para de forma comparada com a literatura dos estudos críticos da branquitude tensionar os conceitos correntes em sua aplicação a este caso específico.

Existe um consenso no campo brasileiro sobre a imperiosidade de pessoas brancas se reconhecerem como tal, o que apesar de por vezes estar “dado” fenotipicamente na leitura racial alheia, carrega consigo o peso subjetivo de entender a construção sócio-histórica desta identidade racial no Brasil, que inevitavelmente é perpassada pela exploração de outrem e pelo genocídio de indígenas e negros, o que frequentemente gera sentimentos de culpa e vergonha por parte de brancos progressistas (BENTO, 2002; LOPES, 2016). Possuir este léxico racial e atestar sua racialização seriam parte chave do processo de agir contra o racismo de alguma forma. Já conhecedora dessas postulações teóricas e também do projeto realizado por meus interlocutores na Fazenda da Tafona, fui tomada por surpresa ao constatar a forma como Marô se referia à sua racialização em diálogos diversos.

Em março de 2021, quando eu iniciava minha incursão em uma pasta virtual com documentos diversos da Tafona compartilhados comigo por Marô, tive com ela uma de nossas primeiras conversas informais sobre a genealogia da família. Em um áudio enviado por aplicativo de mensagens, ela conta de Pereira Fortes, do “velho do retrato” José Sebastião, até que chega em seu avô materno: “Meu avô tinha olho azul, o pai da mãe. Ele casou com uma pessoa bem escura, que era, acho, da Macedônia. *Então ela era muito morena, quase negra, eu acho. Por isso que a gente saiu com a pele negra, por causa dela*”. Fui pega de sobressalto ao perceber a possibilidade, sobre a qual não havia dialogado no momento em que conversei pela primeira vez com Marô e Marco sobre a realização de um estudo (de seu) caso em minha dissertação, em outubro de 2020, de que minha interlocutora poderia não se entender enquanto branca. Pergunto em seguida como ela se identifica racialmente, ao que ela responde que tem um irmão “alemão como o Chico Buarque [risos]”, e que os outros são com a cor de pele dela. Em seguida, diz que nunca pensou sobre isso, não me conferindo a resposta explícita (e conforme descritores raciais utilizados amplamente) que eu buscava.

Em novembro de 2021, apresentamos juntas um trabalho em um congresso sobre patrimônio cultural. Durante a apresentação de nosso trabalho, realizado de forma online, somos conclamadas a realizar uma autodescrição, em prol da acessibilidade. Ao descrever-se, ela define a si mesma como “morena”. Esse acontecimento tem desdobramentos lógicos interessantes, ainda mais quando consideramos seu caráter público: primeiro, o de que definir-

se enquanto “morena” de certa forma não significa para ela uma negação de ser “branca”, visto que em nosso trabalho colaborativo o trecho escrito por mim (e por ela lido, comentado e assinado em co-autoria) falava sobre branquitude, sobre não-racialização, sobre a possibilidade de pessoas brancas se mobilizarem contra o racismo e como a Fazenda da Tafona poderia ser um exemplo disso. Se ela possuía qualquer contrariedade ao que escrevi, essa não foi apontada. Em segundo lugar, ao publicamente definir-se enquanto “morena” referindo-se ao seu tom de pele, no momento em que apresentava um trabalho que tratava justamente sobre seu passado familiar escravista de forma crítica, explicita-se também um desconhecimento do debate ao redor da utilização das categorias raciais no país e como palavras como “morena” são historicamente utilizadas para embranquecer pessoas negras, ao valorizar traços brancos em detrimento da assunção de uma identidade racial negra - o que não é o caso de minha interlocutora, para todos os efeitos, uma mulher branca. Utilizo o espaço de uma entrevista realizada com Marô e Marco em fevereiro de 2022 para discutir a questão com maior profundidade, perguntando-lhes como ambos se definem racialmente:

MARÔ: Eu branca. Embora... não sei, acho que talvez... turca? [risos]

MARCO: Eu sou predominantemente branco. [risos]

MARÔ: Os Vieira da Cunha são judeus. Mas isso não é raça, não sei muito bem como funciona isso. Tem o pessoal lá da Turquia, dos bálticos, minha avó, os ascendentes dela vieram de lá. São morenos, ela era bem morena.

[...]

MARCO: Meu pai sempre nos contava uma história, que a princípio é verdadeira: que lá na colônia de São Pedro, lá perto de Torres, os alemães casavam muito entre si, entre primos. Quando terminavam as primas, não tinham com quem casar, aí os mais feios casavam com as índias caiçara, que habitavam a região do Litoral Norte. E ele dizia que, como o avô dele era muito feio e não tinha uma prima pra casar, casou com uma índia. Então eu tenho uma ascendência indígena, o que me orgulha muito. As outras descendências que conheço são de raça branca, alemães, italianos, espanhóis, portugueses... tem toda essa miscigenação, que é muito legal, eu gosto muito disso<sup>64</sup>.

MARÔ: É macedônia, minha avó era da Macedônia. Então acho que vieram como refugiados. O pai dela era juiz em Alegrete, já estava aqui antes. Mas ela era bem morena, minha mãe era bem morena, minhas tias por parte de pai também eram bem morenas, inclusive uma tinha o apelido de Morena. O apelido dela era morena. Acho que tem a ver com os mouros, na Península Ibérica, alguma coisa assim. Mas eu me classifico como branca.

MARCO: É, quando vem lá pra preencher com uma cruzinha, coloco “branco”.

[Em entrevista do dia 03/02/2022]

No discurso, visualiza-se uma ampla confusão de questões raciais, étnicas e religiosas, que se coloca entre a Marô e uma resposta “direta” a respeito de sua raça, por mais que ela explicita que é branca mais de uma vez. Cabe ressaltar que esta “confusão” não é sintoma

<sup>64</sup> Ainda sobre o tema “miscigenação”, mais adiante na entrevista Marco diz: “Uma vez, na escola, uma professora disse que a grande riqueza do povo brasileiro é essa miscigenação. Isso é muito rico culturalmente, biologicamente. Acho muito legal isso, muito legal mesmo”.

individual de meus interlocutores, e nem mesmo unicamente de pessoas brancas. A ideologia racial brasileira, calcada no “mito das três raças” freyreano que ajudou a constituir uma identidade nacional, ainda que em tese tenha sido desmentida, segue com incontáveis desdobramentos ideológicos na atualidade, inclusive pelos grupos subalternos por ela enquadrados. Essa gramática culturalista “importada” dos Estados Unidos que tem como efeito, ao propor a miscigenação como diversa e multicultural, a acomodação à dura realidade da impossibilidade de igualar-se a uma classe dominante branca. Ela se baseia no trinômio colonial das “raças” européia branca, indígena e negra escravizada, desconsiderando a luta de classes e os subordinados como sujeitos ativos do processo histórico, ainda que com limitações estruturais importantes (FONTANELLA, FARINATTI, 2018; CESARINO, 2018; FERNANDES, 2007). Essa mistificação iguala o significante racial por um significante cultural, que teria gerado o que Marco, reproduzindo essa perspectiva hegemônica da identidade nacional, chama de “grande riqueza do povo brasileiro”. As confusões decorrentes da utilização de outras categorias nacionais, étnicas e religiosas permanecem calcadas em ideologias multiculturalistas, não necessariamente consistentes em termos históricos.

Explico para eles que o campo teórico no qual me insiro pensa a racialização de pessoas brancas, e como estas muitas vezes se consideram “neutras” racialmente. Pergunto a eles de que forma pensaram, ao longo de suas vidas, sobre como se declaram racialmente e sobre os significados de ser branco, e ambos respondem que *nunca pensaram sobre isso*. O comentário de Marco sobre “preencher com uma cruzinha” aponta nessa direção: eles pensam em sua autodefinição racial quando demanda-se que o façam, em termos bastante formais e “censitários”. Ao mesmo tempo, chama a atenção o contraste entre essa falta de reflexão sobre sua “categoria” racial e o amplo discurso que fazem sobre a desigualdade no Brasil, a pobreza, a escravização e as formas de atualização ou permanência desta no contemporâneo, bem como seus esforços para que não ocorra uma repetição do passado (racista) no presente. Na mesma entrevista, conversamos sobre as relações inter-raciais da família ao longo do tempo:

MARÔ: Agora eu sei que duas gerações depois da minha, um jovem descendente de italiano casou com uma jovem negra descendente de pessoas que moravam na Tafona. *Somente agora. Dez gerações depois. Ano passado me disseram felizes que tinham casado e já tinham filho. Que legal. Só que 10 gerações passaram para que isso acontecesse. [...] Sempre foi essa relação [de escravização], depois foi uma relação de trabalho, mais respeitosa, que é o caso da Brandina. A mãe foi criada por uma empregada negra da casa. Eram relações mais respeitadas, de pagamento e tal. Mas no período anterior à abolição, não havia respeito. As cartas nos falam disso. Eram bichos, propriedade. Se ainda hoje existe isso na sociedade, essas coisas ainda acontecem. Esses dias pegaram escravizados em uma fazenda de Bagé, se não me engano. Eu ouvi a notícia. Não eram negros, eram brancos. Então, esse casamento, que uniu essas duas famílias, do mesmo lugar: uma que era família de escravizados e outra*

*que era de proprietário de terra, nos dá ânimo. Mas tem o seguinte: nem o rapaz, nem a moça que se casaram, viveram a escravidão. A família dele, eles casaram com mulheres da família Vieira da Cunha, que tinham ascendentes escravistas. Mas chegaram depois em Cachoeira, não muito depois...*

[Em entrevista do dia 03/02/2022]

Ainda não usando o significante “raça” para falar sobre as relações inter-raciais, Marô aponta nessa fala o caso do casamento de uma pessoa branca, de família descendente de imigrantes italianos, que chegam no Brasil após a abolição, com uma pessoa negra, descendente de Brandina (que nascera três anos após a abolição nos arredores da fazenda, onde sua mãe e avó haviam sido escravizadas). Para além de sinalizar o longo tempo que se passou até que um casamento inter-racial assim ocorresse, ela demarca uma diferença entre essa outra família branca e os Vieira da Cunha: enquanto a história de imigração dos primeiros fez com que eles não tivessem uma relação senhorial com pessoas negras diretamente (“nem o rapaz, nem a moça viveram a escravidão”), foram casamentos posteriores com os Vieira da Cunha que trouxeram esse histórico à conformação familiar. Assim, ela traz à tona o que me parece ser para minha interlocutora o aspecto principal do entendimento de sua própria racialização, e que seria um dos elementos centrais para sua posterior mobilização: o fato de possuir uma genealogia escravista, que sinalizaria uma diferença de outras famílias brancas de imigrantes da região. Ainda que isso gere culpa e vergonha em minha interlocutora, não é um elemento que ela busca esconder: em uma tentativa de deixar isso mais explícito nas visitas à fazenda e conectar a história do passado com pessoas reais e o presente, ela quer se apresentar dizendo: “*Sou da sétima geração de uma família que foi escravocrata até 1888*”. Poucas coisas remetem mais a uma racialização enquanto branco do que uma linhagem familiar que se beneficiou da escravização de pessoas negras para a construção de um patrimônio material e simbólico.

Retorno ao último trecho da entrevista em que começamos a dialogar sobre as relações entre negros e brancos na família ao longo do tempo, para retomar essa “genealogia escravista”, e como elas operaram quando já mediadas pela forma salário na relação de trabalho. Apontada nas entrevistas e em diversos posts no Blog da Tafona, a relação com Brandina é central para Marô, tendo convivido com ela ao longo de sua infância e adolescência. Quando lhe pergunto como ela enxerga o fato de Brandina ter nascido na mesma fazenda onde sua mãe e avó foram escravizadas, e lá ter trabalhado grande parte de sua vida, não recebo uma resposta direta, e sim a correção de que ela trabalhava apenas ocasionalmente com sua mãe Gemina - na realidade, Brandina era uma cozinheira reconhecida e contratada em toda Cachoeira do Sul, além de

lavadeira. Entendi a resposta taxativa e elucidativa quanto à questão do trabalho (e que acaba por fugir de seus aspectos relacionados à escravização, ao fato de suas ancestrais terem permanecido a vida inteira escravizadas na fazenda) enquanto um desconforto com a proximidade da história da escravização operada pela família, dessa vez confrontada na relação de afeto com uma trabalhadora doméstica - lugar que foi automaticamente ocupado por muitas mulheres negras do período pós-abolição até hoje de forma precarizada.

A forma como se deu essa relação não foge em nada ao cenário social mais amplo no Brasil à época. Sem possibilidade de melhor inserção no mercado de trabalho após a abolição, as relações de criadagem foram a possibilidade das mulheres negras buscarem seu sustento, em uma naturalização do tipo de serviço que essas deveriam exercer e o que receberiam por isso. Agora que os trabalhadores negros não eram mais “bens semoventes” e sim trabalhadores assalariados, a relação é lida como mais “respeitosa” por parte da classe senhorial branca. A relação de dominação de pessoas negras pelas brancas de forma prolongada, primeiro através da escravização e depois da exploração do trabalho assalariado é desigual e segue orientada na dominação racial hierárquica da colonialidade do poder (QUIJANO, 2000), impedindo uma democratização real da sociedade. Isso é demonstrado quando a única forma de relação entre pessoas negras e brancas é a de exploração do trabalho, sempre de forma que as pessoas negras se encontram no lado dominado da equação.

MARÔ: *Embora minha mãe fosse racista no falar, no agir ela não era.* Ela não era racista com seus funcionários. Não era sacana, fazia tudo direitinho com todo mundo. Ela era muito justa. *Mas ela tinha alguns ditados que repetia que eram danados.* Um deles que eu me lembro é “colher de negro”. Colher de negro é muito açúcar no café, uma colher muito cheia. E tem outros que ela dizia, ditados que eram da criação dela. Mas como pessoa, era muito justa e adorava a Brandina. *Elas brigavam, resmungavam uma com a outra, mas tinham uma relação de respeito mútuo. Às vezes a Brandina trabalhava na nossa casa.* Não eram amigas, mas também não eram “patroa e empregada”. Eram “pessoas chegadas”, por que trabalhavam junto. *Ela não tinha uma amiga negra, se não fosse a partir de uma relação de trabalho.* Eu também quase não tenho amigos negros.

[Em entrevista do dia 03/02/2022]

“Ela não tinha uma amiga negra, se não fosse a partir de uma relação de trabalho”. Com a posição de subordinação latente e a naturalização das hierarquias raciais que mantém o padrão de dominação, pessoas brancas da classe senhorial nunca tiveram outro tipo de contato com pessoas negras, que precisaram no máximo “respeitar” - ainda que apenas nos termos também da relação trabalhista, visto que “no falar”, piadas e expressões reiteram no cotidiano o lugar subalterno do negro. A análise que minha interlocutora faz a respeito da possibilidade de haver



um “racismo no falar” (que diferiria de um racismo “efetivo”, no agir) também é contraditória com a forma como eles mesmos se engajam em uma mobilização que é pela narrativa, quando buscam uma “história verdadeira” a ser reconstruída para desvelar o racismo - em ambas as operações, a ideia é de que existe uma prática discursiva (seja ela a produção da narrativa histórica ou as palavras empregadas no discurso cotidiano) que constroem e determinam práticas racistas. Porém, enquanto eles apontam que uma delas deve ser mitigada, a outra é considerada algo minoritário, de menor relevância, ainda que na prática ambas operem em cima dos mesmos princípios: a mudança discursiva enquanto aposta de possibilidade de mudança da realidade material. Para além disso, as diferenças geracionais no interior da família em parte contribuem para uma visão mais crítica de minha interlocutora quanto a forma como se deram essas relações, ainda que com essas limitações. Se a mãe Gemina teve relação com pessoas negras apenas enquanto funcionários, Marô teve “amigos da rua”, pessoas com alguma proximidade *na rua*, mas que não ultrapassavam o espaço físico e familiar da casa. Para mãe e filha, e de formas distintas, Brandina demarcava em suas vidas a diferença e de certa forma a mediava.

MARÔ: Na minha adolescência eu me dava com o pessoal da escola de samba de Cachoeira. A gente ia no carnaval, no clube, e aí as gurias contam - eu não me lembro muito, mas teve uma vez que eu bebi tanto que fiquei embaixo do fogão dormindo, onde as cozinheiras fritavam pastel. E aí foram me buscar, e elas não deixaram me levar, porque eu era amiga da Brandina [risos]. Eu fiquei dormindo ali embaixo, era um fogão à lenha, e elas me cuidando, protegida por elas, pelas cozinheiras. *Mas não eram amigos, de frequentar casa. Eram amigos da rua.* Foram no meu aniversário de 15 anos, beberam todo o uísque do pai, mas foi uma vez, depois nunca mais. Depois só na rua.

[Em entrevista do dia 03/02/2022]

Tanto Marco quanto Marô observam a ocupação por pessoas negras dos espaços onde circulam ao longo de suas vidas: Marco comenta que durante sua infância viveu em um bairro de classe média alta em Porto Alegre e aos doze anos se mudou para Viamão, cidade da região metropolitana. Jogando futebol, percebeu que, se em seu bairro antigo pouco contato tivera com colegas negros, agora na nova cidade a maior parte do time e de seus amigos eram negros. Ele aponta como ao longo da vida, as relações de amizade e de trabalho foram estabelecidas em espaços onde não havia a presença de pessoas negras, como a universidade.

MARCO: Aí é que tá a primeira barreira que teria que se vencer em relação ao racismo, ao preconceito.

MARÔ: É as cotas.

MARCO: É tu estar lá na faculdade e pelo menos metade, ou 60%, serem negros. E assim tu vai estabelecer relações. Vai no teu trabalho também, e tu convive com isso, na faculdade, na

escola, sei lá. E é incrível isso, aí tu começa a pensar nos filhos. Nossas filhas foram pra escolas particulares, quantos negros estudam nessa escola? E os filhos delas? Onde está o rompimento disso? Claro que políticas de estado podem acelerar uma solução pra essa diferença. É por aí que as coisas começam. Pela presença, pela abertura de espaço. E hoje ainda é pior que antes, porque antes tinha uma escola pública que todo mundo tinha acesso, uma escola boa que tu ia frequentar. Hoje tá completamente separado porque a escola boa é a escola particular, onde só tem branco, e a escola publica é uma bosta que só tem pobre, e ainda assim continuam menos negros nas escolas. É uma merda.

[Em entrevista do dia 03/02/2022]

Comentam como precisaram dialogar com uma de suas filhas que, vinda de um colégio particular, trouxe para casa uma visão preconceituosa de que as ações afirmativas estariam “tomando a vaga dela”. Precisaram chamá-la para explicar que “não é isso”, e começaram a travar o diálogo dentro da família sobre a importância dessas políticas, ao que ela começou a falar sobre isso também nos espaços em que estava, ainda que isolada da opinião corrente. Apontam que na época, poucos anos depois da implementação da Lei de Cotas (2011), foi comum começarem a travar diálogos sobre o assunto. Marô diz: “Ela trouxe pra casa uma visão preconceituosa que o colégio botou. E nisso a gente já tava discutindo o tema, e a gente ouvia de pais de amigos que era um horror porque a UFRGS tinha baixado a qualidade do ensino”. Fica latente a possibilidade de diálogo que se dá com seus pares, brancos de classe média, a respeito da temática. Marco levanta ainda tanto a necessidade da implementação de políticas, quanto a busca por uma contribuição que eles mesmos podem fazer através de seu projeto na Fazenda da Tafona.

Questiono sobre como eles entendem o papel de pessoas brancas na desconstrução do racismo, e ambos ressaltam tanto um papel individual da pessoa branca de educar-se, quanto das políticas públicas que avançam nesse sentido e o papel da política institucional, que eles postulam enquanto central.

MARÔ: Eu acho que tem que começar com a política. Cada pessoa tem que ser antirracista. Mas se ela não for antirracista, ela tem que aprender na marra. Porque é uma política. É a mesma coisa que no carro, tu tem que aprender, repetir. Tem que aprender a não ser racista, tem que ter política que leve as pessoas pra faculdade, pro judiciário, pro executivo, tem que ter negros. [...]

MARCO: Eu acho o processo muito longo, a gente tá recém no começo do processo, é muito tempo pra ti resolver a questão do racismo. [...] *E como se resolve isso, tu só resolve com conscientização, com educação, com políticas de estado.* Eu vejo hoje a questão do racismo na minha infância, que foram dados alguns passos. Um passo, dois passos, sei lá, um pouquinho. [...] E se a gente conseguir governos que implementem algumas políticas, e *que busquem resolver a questão da acumulação de riqueza, já estaremos no caminho. Porque não é possível é possível tu ter um país no qual 90% da riqueza esteja na mão de algumas*

*peças e os outros 10% são pra dividir<sup>65</sup>... sei lá se esse é o dado, mas é por aí. Como é que tu vai resolver alguma coisa num país com essa realidade? Então começa por aí, com algumas coisas que tu gostaria que fossem resolvidas. E isso se resolve em um processo democrático, elegendo de uma forma democrática os representantes.*

MARÔ: Tem uma coisa que foi icônica pra mim. O ato do vereador negro que não levantou no hino do Rio Grande do Sul, na Câmara de Porto Alegre<sup>66</sup>. *Eu gostei muito do que ele fez, ele começou uma discussão com isso aí, ele botou um dedo numa ferida: que o Rio Grande do Sul, queridinho do agronegócio, guarda em sua história. Isso pra mim é dar consciência pra negritude, começar a falar a linguagem pra negritude e pros brancos também. Isso dá uma autoestima e cria um outro corpo. Ele é um representante, um vereador. Isso é muito surpreendente, é um rompimento com uma história hipócrita. Eu adorei o que ele fez, e acho que isso tende a aumentar nas próximas eleições. Talvez tenhamos mais negros na Assembléia, no Congresso. Isso seria muito importante que acontecesse.*

[Em entrevista do dia 03/02/2022]

Ambos explicitam a imbricação da desigualdade social no Brasil com a permanência do racismo, por exemplo quando Marco aponta a questão da concentração da riqueza e Marô reitera, negativamente, o agronegócio como central na política econômica do estado. Em uma conversa que tivemos ao final de 2021, firmando combinações a respeito das entrevistas que realizaríamos a seguir, Marco faz uma mediação interessante entre a questão da consciência individual e do estabelecimento das políticas afirmativas. Ele afirma: “Hoje, quando pensamos na escravidão, é a escravidão por salário. Hoje as pessoas continuam escravizando”. Ele conta que recentemente um trabalhador da região estava trabalhando em uma lavoura enquanto um avião pulverizava agrotóxicos, queimando seu corpo e deixando sequelas. Ele se queixa: “As pessoas não têm valor nenhum. Evoluímos um pouco depois da escravidão, agora temos um regramento que protege; mas tira esse regramento, e o que acontece? A conscientização é importante, falar sobre isso é importante. Quanto mais pessoas estiverem dispostas, melhor. Isso leva a políticas públicas, a vagas na universidade”.

Entendo que essa fala é parte importante do motor ideológico que os move. Existe um leque de possibilidades críticas a partir da qual eles podem pensar em uma “escravidão por

---

<sup>65</sup> O “World Inequality Report 2022” aponta que o Brasil é um dos países mais desiguais do mundo, onde 10% das pessoas mais ricas ganham 59% da renda nacional total, enquanto os 50% mais pobres da população ganham ao redor de 10%. Em termos de acúmulo de riquezas, 50% da população do país possui menos de 1% da riqueza nacional total, enquanto 1% da população que se encontra “no topo” possui aproximadamente metade da riqueza total, e os 10% mais ricos possuem 80% do total do patrimônio privado. Essa desigualdade econômica teria crescido no Brasil desde meados dos anos 90, em decorrência da desregulação financeira e da falta de reformas fiscais mais amplas. Disponível em: <<https://wir2022.wid.world/>>. Acesso em 16 de maio de 2022.

<sup>66</sup> Na cerimônia de posse da nova legislatura da câmara, cinco vereadores da bancada negra optaram por não cantar o hino do Rio Grande do Sul (05 de janeiro de 2021). <https://sul21.com.br/noticias/politica/2021/01/manifestacao-no-hino-repercutiu-porque-camara-agora-tem-pessoas-negras-diz-matheus-gomes/>. Acesso em: 12/05/2022.

salário”. Em qualquer caso, eles visualizam como trabalhadores assalariados são obrigados a submeter sua força de trabalho às condições impostas por outrem (no caso, o agronegócio) em troca de uma remuneração aquém do valor do trabalho produzido, em uma crítica mais radical, ou, no mínimo, aquém do necessário para se viver com dignidade, em uma crítica mais liberal das condições de trabalho sob o capitalismo<sup>67</sup>. Ainda que hoje a democracia burguesa preconize legalmente condições de trabalho específicas (o que não garante que essas sejam seguidas), Marco se questiona se retirados esses regramentos o mínimo de direitos seria mantido - visto que, na experiência no campo, nem mesmo regulamentações garantem tais condições, quando a lei que prevalece é a da produção de riqueza à custo das vidas que “não têm valor nenhum”. A aposta dele é em falar sobre essa desigualdade que hoje ainda conforma o sistema em que vivemos, conectando-a com o momento histórico da escravização anterior a 1888, para disputar a consciência das pessoas. Marô e Marco disputam a ideologia e conseguem apontar as contradições ao apresentar materialmente a Fazenda, retomando através dela a história do país, a exploração e o genocídio operados não de forma abstrata, mas concretamente no lugar onde hoje é sua residência.

#### *4.2.1 Possibilidades de mobilização das pessoas brancas contra o racismo e o campo de Estudos Críticos da Branquitude*

No aã de discutir a mobilização de pessoas brancas contra o racismo, apresento um trecho longo de entrevista realizada em fevereiro de 2022 a respeito da condução das visitas com escolas pela Fazenda, e as dificuldades que têm encontrado nesse processo ao dialogar com alunos negros e brancos. Analisamos como se dão as relações nesse espaço, e como a temática racial é mobilizada por meus interlocutores.

MARÔ: Quando é um grupo de escola, e quando no grupo tem negros, eu amenizo... não é amenizar o discurso, mas é no sentido que *eu quero provar pra ele que eu sou contra o que aconteceu*. E é mais enfático, assim; *a minha fúria fica maior quando tem*. E às vezes eu acho que eu até espanto. *Eu até constranjo*. *Eu não sei como lidar com isso*.

MARCO: No esquema que a gente montou de visitaão, principalmente de escola, algumas vezes a Marô acabou mostrando a casa e eu mostrando a tafona, contando a historia da tafona pros alunos, alguns alunos negros. *Eu fico com muito medo de dizer uma besteira, sabe. Então às vezes parece que tu até fica meio trancado, porque eu não me permitiria dizer uma bobagem em relação a isso*. Inclusive a gente já falou sobre isso, que a gente tem que treinar

---

<sup>67</sup> Uma dessas perspectivas, anticapitalista, teria como horizonte findar a expropriação dos meios de produção, enquanto a outra, social-democrata, buscaria por vias institucionais melhorar as condições de trabalho dos trabalhadores no capitalismo. Como a questão da representatividade institucional compõe fortemente o discurso do casal, entendo que eles se alinham com a derradeira.

isso. Montar uma apresentação e treinar pra não estragar a visita pra uma pessoa negra, um aluno, porque é importante.

JULIA: O que seria dizer uma bobagem nesse contexto? Qual o receio?

MARCO: Porque na verdade eu acho, vou dizer palavras... algum conteúdo, sabe, que tu... Por exemplo, até esses dias eu usei o termo “judiaria”, uso muito. E minha filha disse “pai, por que tu usa isso, isso é uma coisa preconceituosa”. Tu sabe que tu usa e não te dá conta. Eu não sou preconceituoso em relação a isso, mas tô acostumado a falar coisas que, dependendo a situação, podem constranger outra pessoa. Esse é o tipo de coisa que daqui a pouco tu faz sem querer.

MARÔ: Tem outra coisa. [Na escola] Eles estudam daquele jeitinho brasileiro, assim, *como se aquilo fosse isolado no tempo, lá longe. Só que daí eles vêm e está ali, está tudo ali: onde eles trabalhavam, onde eles sofreram, onde tiveram suas famílias, sem receber nenhum dinheiro, desrespeitados como pessoas e humanos. E tu tem que dizer isso.* E os professores isolam aquilo, não trazem. *Quando tu mostra, não tem que só mostrar, mas tem que trazer e mostrar que estamos numa sociedade racista, que ainda hoje tem isso e aquilo,* e isso pode criar uma confusão, deixar eles mais tristes ou com mais “sabedoria”, ou mais curiosos. A gente tem que saber como lidar com isso. *Eu gostaria que eles saíssem de lá orgulhosos das pessoas que trabalharam ali e de serem seus descendentes... eu gostaria que eles tivessem consciência de quanto foi sofrida a vida de quem esteve ali, pra dar um passo à frente.* Eu gostaria disso, mas eu não recebo só pessoas negras, então eu tenho que mediar, porque entre eles, entre os alunos tem alguma gozação.

MARCO: Existe uma coisa que a gente detectou, que é o seguinte - isso é bem importante. *Os próprios alunos, entre eles, quando tem um aluno negro, a gente percebe que ele fica constrangido. E os outros alunos começam com brincadeiras com ele em relação a isso. Então a gente tem que estar preparado para agir em relação a isso e arrumar uma maneira que diminua esse constrangimento. Porque na verdade tu não tá mostrando pro aluno que o pai dele, o bisavô dele, foi um herói; não, o bisavô dele foi um escravizado, foi... ia dizer judiado... foi escravizado. Então ele fica constrangido, sabe. Isso é uma coisa que a gente já falou e temos que resolver. Ter uma preparação antes de chegar aqui.*

MARÔ: Talvez falar com as professoras.

MARCO: Ao mesmo tempo, por isso que é importante o jeito que tu aborda a questão, porque não pode parecer que tu está te utilizando daquilo pra de alguma maneira te vangloriar ou apresentar pros outros essa situação.

[...]

MARÔ: Eu não sei como lidar com isso, Julia. Tá arraigado, lá dentro, é o racismo estrutural. Eu tenho tentado ler sobre racismo estrutural. *É muito difícil lidar com isso, até porque eu sou branca, daí eles podem achar que eu fico lá me bobeando. Talvez se uma pessoa negra estivesse falando com as crianças, poderia levar um outro tipo de mensagem.* A gente tem que pensar sobre isso, porque a diferença entre uma coisa boa e outra horrorosa pode ser muito tênue. O adolescente pode sair acuado ou orgulhoso. Pode ficar triste ou se sentir honrado por ter conhecido a história. Nós queremos que ele se orgulhe e lute para que nunca mais aconteça.

Os desconfortos e dificuldades do casal decorrem de um posicionamento que é de “brancos fora do lugar”, termo cunhado pelo militante do Movimento Negro Hamilton Cardoso e desenvolvido pela antropóloga Joyce Souza Lopes em sua dissertação de mestrado: para além de um lugar discursivo de “branquitude crítica”, os “brancos fora do lugar” empreendem uma prática que opere em uma mudança concreta do modelo sociorracial vigente, “com seus pesares

e ressalvas” (LOPES, 2016, p.122) - pesares e ressalvas esses que demarcam a impossibilidade de um discurso ideológico completo em si mesmo, porque é permeado pela ideologia racial mistificadora no Brasil. Quando Marco ressalta, ao falar de sua identidade racial, a “riqueza da miscigenação”<sup>68</sup>, ele repete em partes o que Marô chama de um “jeitinho brasileiro” da escola de ensinar, isolando elementos históricos no tempo: a riqueza celebrada é aquela que é decorrente não de uma “mistura multicultural”, rica por sua diversidade como postulada pelos ideais da democracia racial freyreana e do multiculturalismo, mas sim uma miscigenação operada com base nas categorias e identidades discriminatórias impostas pela colonialidade. A própria narrativa opera com fragilidade: ao falar sobre sua origem racial, ele aponta uma endogamia entre famílias descendentes de colonos alemães, e quando essa não é mais possível (porque “esgotaram-se as primas” ou o pretendente era “feio”), procedia-se ao casamento com mulheres indígenas, relegadas simbolicamente como mulheres de segunda classe, aspectos intersubjetivos da manutenção dessa colonialidade do poder; ao mesmo tempo em que exalta a “riqueza cultural” disso. Confusão semelhante ocorre quando Marô define-se como “morena”, um aspecto de sua racialização já analisado no subcapítulo anterior. Em ambos os casos, visualizamos pessoas brancas dotadas de certo grau de consciência e estudo a respeito da questão do racismo e da desigualdade, de forma representativa dos aspectos fragmentários e contraditórios da mudança de ideologia em disputa que molda sua concepção de mundo (como exemplifico no subcapítulo anterior com os distintos tratamentos conferidos à dois exemplos de operações discursivas por eles realizadas, e na permeabilidade da ideologia racial hegemônica da construção do Estado-nação brasileiro), como apontaria Antonio Gramsci (apud HALL, 2003).

O campo de Estudos Críticos da Branquitude no Brasil enfatiza a educação enquanto saída para uma possível racialização não-racista de pessoas brancas, para que se desenvolvam “outras formas de ser branco”. Lia Schucman (2012) traz à realidade brasileira o conceito estadunidense de “letramento racial”, processo que facilitaria diálogos ao redor de questões raciais e a obtenção de um vocabulário racial adequado. É possível que um avanço do letramento racial de meus interlocutores lhes conferisse ferramentas mais adequadas de entendimento de sua própria racialização, e especialmente mais segurança para debater de forma pedagógica questões ao redor do racismo, seja ao falar sobre a escravização em visitas à Tafona, ou em diálogos com seus pares brancos de classe média que frequentemente possuem

---

<sup>68</sup> Trecho da entrevista apresentado na página 100.

posicionamentos distantes dos seus<sup>69</sup>. Ambos reconhecem que as visitas são uma oportunidade de conversar com pessoas que pensam diferente, que “têm a mente impregnada de pré-conceitos”, mas que se interessam pelo que eles têm a dizer - Marco hipotetiza que seja porque as pessoas talvez pensem que eles são mais instruídos, ou achem que eles são ricos (mas também, muito possivelmente, por serem brancos). Um conhecimento dos usos correntes da linguagem pelo Movimento Negro, por exemplo, poderia conferir maior confiança à sua apresentação, ainda que isso por si só não garanta maior eficácia do que é por eles proposto, visto que uma mudança na linguagem, ainda que importante, segue poupando as estruturas materiais fundamentais que sustentam o racismo (HAIDER, 2019).

A questão da aproximação do projeto com o Movimento Negro é para eles candente. Marô conta que a primeira vez que ouviu falar do MN em Cachoeira do Sul, há mais de doze anos atrás, ela “odiou, sentiu medo” - entendendo que em uma tentativa de desvincular a história da propriedade e sua história familiar de qualquer assunto que poderia ser de interesse do MN e do reconhecimento de que, efetivamente, sem o racismo e a escravização, tampouco haveria um legado material da família Vieira da Cunha. Ela relata que precisou de tempo para entender seu racismo e a proposta de uma aproximação. O casal acha que uma aproximação ajudaria a compartilhar a história, e que poderia ajudar a pensar qual o tipo de abordagem que se quer fazer com os alunos das escolas que visitam. Em uma conversa, diz que trazer esses militantes seria importante porque “é o lugar de fala deles, o lugar de fala do negro”, e assim seria importante “dar fala” a eles. Para utilizar do léxico que eles mesmos empregam na discussão, pensando sobre qual o “lugar de fala” que eles assumem nesse projeto (não seria o lugar de escravista exatamente o lugar do branco?), opto por tensioná-los e perguntar se não é responsabilidade das pessoas brancas discutir o racismo também, e se trazer pessoas negras para falar sobre a escravização operada na tafona não seria uma forma de “terceirizar” um comprometimento na luta contra o racismo. Ela reitera que não é responsabilidade do negro educar contra o racismo, mas que ter pessoas negras em diálogo com as escolas poderia diminuir a ocorrência de piadas e brincadeiras racistas entre os alunos: “É que talvez o constrangimento fosse do branco, e esse não me preocupa. Me preocupa o constrangimento do negro. Me preocupa o adolescente negro. Eu fico purgando culpa”. Houve um momento, anos atrás, em que militantes do MN na cidade chegaram a falar da importância da Tafona, e Marô aponta que existem diversos quilombos na região e todos conhecem o projeto. A avaliação que ela faz é

---

<sup>69</sup> É interessante observar também as questões geracionais que permeiam essas mudanças: a mesma filha que retornou do colégio particular com um pensamento anti-cotas, no espaço de alguns anos se apropria das questões ao redor da linguagem e corrige o pai quanto ao seu uso mais adequado.

que havia um planejamento para essa aproximação, mas o contato “desandou com a pandemia”, encontrando-se ainda nesse momento em aberto.

A respeito da utilização do conceito de “lugar de fala”, popularizado pela filósofa Djamila Ribeiro (2019), cabe analisar como meus interlocutores absorvem conceitos que têm tido centralidade no debate público a respeito do racismo no país, e as consequências disso na execução de seu projeto. Resumidamente, a ideia de “lugar de fala” seria a de considerar e valorizar a experiência vivida e então enunciada por sujeitos historicamente subalternizados, como é o caso das mulheres negras em sua particularidade. Como consequência, é conferida visibilidade a essas pessoas dentro da estrutura social vigente, sem que necessariamente seja feito um questionamento estrutural da ordem burguesa; é reafirmado um “eu” fundado na lógica colonial da raça, buscando disputar seus pressupostos, e não findar o significante racial.

Articulado dessa forma, o problema acaba carecendo de um entendimento histórico da hierarquização social, e noções como a de “privilégio” são simplificadas - operação realizada o tempo todo por autores do campo dos estudos da branquitude ao falar sobre a vivência de pessoas brancas, e que retira a culpa do sistema capitalista fundado na colonialidade do poder para individualizá-la em pessoas racializadas. Esse procedimento iguala as experiências do branco trabalhador periférico com o branco bilionário que tem a capacidade de definir os destinos da democracia de uma nação latino-americana na exploração do lítio, por exemplo<sup>70</sup>; bem como iguala o militante do Movimento Negro com uma profunda reflexão a respeito da condição do negro na sociedade brasileira, com a de um político negro e homossexual que utiliza de sua posição para ir contra movimentos emancipatórios.

Esse processo se baseia em uma hierarquia de identidades para legitimar autoridade, o que retoma a problemática apresentada no primeiro capítulo e que permeia o campo teórico dos estudos da branquitude de postular uma naturalização da consciência crítica de forma automática, um argumento moralizante e que desconsidera como as ideias propagadas pelas classes dominantes possuem maior capacidade de se tornarem hegemônicas. É nesse processo de moralização da crítica e da consciência que analiso um enfraquecimento da possibilidade de mobilização de meus interlocutores quando buscam uma pessoa externa, uma pessoa negra que possa assumir esse “lugar de fala”, subjetivamente legitimado como portador da experiência e da Razão. Presos na conceitualização corrente, deixam de perceber - por mais que eu o aponte

---

<sup>70</sup> “‘Vamos dar golpe em quem quisermos’, diz Elon Musk, dono da Tesla, sobre a Bolívia”, após bilionário responder nas redes sociais provocação sobre seu interesse em derrubar Evo Morales para ter acesso a lítio boliviano. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2020/07/25/vamos-dar-golpe-em-quem-quisermos-elon-musk-dono-da-tesla-sobre-a-bolivia>>. Acesso em 17 de maio de 2022.



- a potência do processo de reflexão que, dentro de suas limitações, tornou-os críticos ao racismo, apesar de seu “lugar” de brancos de família escravista.

Meus interlocutores parecem localizar-se em uma lacuna das teorias do campo da branquitude. São um caso que escapa à lógica binária de branquitude “crítica” e “acrítica” de Cardoso (2010), por não assumirem uma identidade antirracista ou se propagandearem dessa forma em momento algum (o único uso que fizeram desse termo foi para responder uma pergunta feita por mim, na qual ele estava colocado), individual ou coletivamente enquanto projeto, ao mesmo tempo em que constroem uma prática cotidiana preocupada contra a permanência do racismo em nossa sociedade. Rompem o “pacto narcísico da branquitude” (BENTO, 2002) ao não apenas reconhecer-se enquanto parte da desigualdade racial no Brasil, como fazerem questão de conectar historicamente a contemporaneidade com a escravização (operada também por sua família) não enquanto um “legado do passado”, mas uma lógica atual que permeia as relações de exploração dentro do capitalismo, e dedicam parte importante de sua vida a essa tarefa, ainda que possuam limitações e contradições na forma como se posicionam racialmente. E são letrados racialmente (SCHUCMAN, 2012) a ponto de não apenas reconhecer o racismo mas buscar formas individuais e coletivas de mitigá-lo, ao mesmo tempo em que não possuem um conhecimento altamente desenvolvido das categorias raciais e seu “melhor uso”, e titubeiam para definir, por exemplo, o uso de piadas racistas enquanto uma forma de racismo.

Diferentemente do que é proposto pelo campo de Estudos Críticos da Branquitude como formas de mobilização das pessoas brancas, meus interlocutores têm enquanto “motor” do seu projeto uma profunda consciência e incômodo a respeito da desigualdade social no Brasil, em seus aspectos econômicos e raciais. Quando Marô e Marco apontam a acumulação de riqueza e a concentração de renda no país como um fator que impossibilita a resolução de qualquer problema social; as inúmeras vezes ao longo da história do país em que negros e indígenas foram explorados pela classe dominante; a exploração do trabalho de pessoas em situação análoga à escravidão contemporaneamente; e o descaso com a vida dos trabalhadores que têm veneno pulverizado em seu corpo durante seu expediente de trabalho na lavoura, eles demonstram um reconhecimento das mazelas impostas aos condenados da terra<sup>71</sup> pela existência de uma classe dominante. Além disso, através do trabalho coletivo realizado pela Associação, se envolvem politicamente em disputas pela preservação e democratização da cidade de Cachoeira do Sul, sem limitar sua atuação “ativista” à história da Tafona - em uma

---

<sup>71</sup> Alusão à obra “Os condenados da terra”, de Frantz Fanon, para quem os condenados seriam os colonizados, oprimidos, a classe trabalhadora.

das entrevistas, Marô comenta com excitação a possibilidade de participar de uma panfletagem contra o asfaltamento de parte de rua histórica da cidade.

Ao fazer questão de pontuar a conexão da escravização de pessoas negras com a permanência do racismo na sociedade, e da atualização das formas de exploração do trabalho, fica explícito que são essas inconformidades que os movem ideologicamente para a execução de seu projeto. Quando o casal comenta o interesse que os visitantes costumam ter a respeito da senzala e das correntes utilizadas nas pessoas escravizadas, Marco considera isso uma “curiosidade fora do contexto, que parece que não tem nada a ver com a vida”: mais do que um martírio a respeito da exploração de pessoas negras por pessoas brancas ocorrida na propriedade (e pela qual de uma forma ou de outra eles acabam por responsabilizar-se), enquanto demonstração de um racismo apontado como inerente ou acrítico pela família, a preocupação deles é entender o processo histórico e como a exploração foi engendrada e opera até hoje, em uma espécie de “persistência do passado”. Essa conscientização, que de acordo com eles decorre em parte das duras experiências de trabalho que tiveram enquanto oficiais de justiça, é um processo que transcende um posicionamento “crítico” ou “acrítico”, de apelo moral - a consciência se desenvolve a partir da observação concreta de uma realidade social que deixa de ser naturalizada, alienada.

Caso outras técnicas racializantes propostas pelos Estudos Críticos da Branquitude fossem adotadas em prol da “reconstrução da identidade racial branca” (MIRANDA; PASSOS, 2011) para abolir a superioridade racial “inerente” à branquitude, o caso concreto aqui apresentado teria melhores resultados em termos de engajamento contra o racismo? Por mais que elementos morais e psicológicos estejam presentes no discurso do casal através de sentimentos como culpa e vergonha, fases apontadas como necessárias para o processo de racialização da pessoa branca (BENTO, 2002; KILOMBA, 2020), a ênfase nessas etapas (frequentemente imobilizantes e estacionárias para muitas pessoas brancas que optam por negar a existência do racismo) e em um olhar mais profundo sobre sua racialidade poderia gerar uma dedicação maior e mais profunda do que a empregada por eles, em termos de investimento de tempo, recursos, trabalho - em suma, de vida? O filósofo Douglas Rodrigues Barros (2019) aponta como o apelo à manutenção da identidade para a transformação da ordem excludente é restritivo quando não ultrapassa as limitações da individualidade que são inerentes à ordem social estabelecida, reiterando que a identidade é um fenômeno relacional, historicamente determinado e algo passageiro.

O caso aqui analisado remete às propostas de Frantz Fanon de um humanismo radical, que se afasta da ideia de uma crítica promovida pela “auto-iluminação da consciência” para se

aproximar de um processo que se efetiva a partir da ação (FAUSTINO, 2020), momento em que a “coisa colonizada se faz no processo mesmo pelo qual se liberta” (FANON, 1968, p.27). Coaduno com Faustino quando esse identifica em Fanon “a recusa de um humanismo abstrato de caráter eurocêntrico burguês e a afirmação de um novo humanismo, voltado à articulação contingente de demandas particulares e universais da agência humana” (2020, p.71). O caso da família na Fazenda da Tafona nos permite pensar uma universalidade, com consciência das mazelas da sociedade e que leva à mobilização, sem que necessariamente a identidade racial de cada pessoa seja o centro desse processo, como proposto pelo campo dos Estudos Críticos da Branquitude e pelos proponentes de teorias como a de um “lugar de fala” que reafirme particularidade sem unidade, fragmentando dentro de uma ordem social que acaba sendo vista como inevitável e apontando em direções a saídas culturalistas. Longe de buscar um universalismo abstrato, burguês e autoritário que segregue ou dissolva o particular (e que concretamente se expressa com frequência em ideais como “somos todos humanos”, negando as particularidades da maneira como nossas identidades raciais coloniais mediam a vida social), esse humanismo radical é o universalismo concreto de Aimé Césaire (2020), para quem o universalismo é não apenas depositário de todos os particulares como também aprofundador das singularidades, em uma horizontalidade de relações entre pessoas e povos.

A disputa ideológica travada por Marô e Marco com a Fazenda da Tafona, faz parte de uma luta essencial pela hegemonia no campo das ideias, no campo ético, o que requer educação política para deparar-se com as contradições do senso comum e produzir um pensamento mais coerente que possa assumir o seu lugar. Essa disputa na trincheira das ideias tem a possibilidade de formar um novo senso comum da população e de uma classe para si, organizada ativamente na busca por seus interesses, que se provam inatingíveis dentro do capitalismo. Como descrito por Barros (2019), passar às determinações universalmente abstratas de classe sem dar-se conta das determinações raciais que são constitutivas e necessárias à exploração operada pelo capital é negar a particularidade que faz parte do universalismo radical de Fanon e que é, na prática, componente central da consciência de classe e motor da luta de classes em um país onde desde os tempos coloniais a exploração reiterou identidades sociais históricas baseadas na raça para efetivar-se, como analisou Quijano (2005). Quando Fanon e Césaire reivindicam essa nova universalidade, buscam a supressão da exploração capitalista que constitui uma universalidade excludente, sem perder-se em um universalismo estéril ou em uma forma agressiva e autolimitadora de particularismo, desafios para a construção de uma outra sociedade possível (WALLERSTEIN, 2006). Tais apontamentos levam à consideração de um outro horizonte de práxis que não precise fortalecer ideais racialistas enquanto categorias políticas centrais à luta

contra o racismo (ideais fadados à imbricação com uma identidade social histórica permeada pela colonialidade do poder que ergueu e sustenta o capitalismo), e que seja distanciado da alienação de uma metafísica da raça.

## CONCLUSÃO

O racismo enquanto elemento estruturante das relações sociais na modernidade, articulado com o capitalismo e a ideologia da “democracia racial” constituintes do Estado-nação brasileiro, seguem imperantes e produzindo efeitos no cotidiano. A metafísica racial, colocada por Barros (2019) enquanto componente fetichista que impõe uma dinâmica social específica dentro do capitalismo, é reforçadora dos sistemas simbólicos calcados na colonialidade do poder e de identidades raciais determinantes da consciência, e permeia a forma que se pensa sobre raça e as saídas que a sociedade busca para um problema central na estruturação da vida social.

Consciente disso e dos problemas decorrentes dessa lógica nos quais posso ter incorrido ao longo da execução dessa pesquisa, busquei através desse percurso entender como o reconhecimento de um passado familiar escravista impacta na forma como pessoas brancas significam e mobilizam sua identidade racial contemporaneamente. Analisei as estratégias utilizadas para a discussão desse passado no contexto de um projeto educativo relacionado à patrimonialização de um sítio onde eram escravizadas pessoas negras; as estratégias de mobilização da memória; e as trajetórias específicas percorridas por meus interlocutores em seus diálogos ao redor da temática do legado familiar (material e simbólico) da escravidão, para analisar quais os elementos que possibilitam que pessoas brancas saiam de um lugar passivo para tornarem-se propositivas contra o racismo. Para além disso, procurei realizar um debate teórico qualificado a respeito do campo dos Estudos Críticos da Branquitude na forma como esse se desenvolve no Brasil. Busquei efetivar tais análises no estudo do caso da Fazenda da Tafona e de meus interlocutores Marô e Marco, a partir da realização de uma etnografia composta por entrevistas e análise documental (fosse essa de documentos do século XIX, ou da produção mais recente da família em um blog).

No primeiro capítulo, “O campo dos Estudos Críticos da Branquitude no Brasil: teoria e prática revisitadas a partir de perspectivas anticoloniais”, apresentei o campo teórico dos Estudos Críticos da Branquitude no formato em que esse se desenvolve no Brasil a partir de uma matriz de pensamento majoritariamente estadunidense, expondo seus principais expoentes e conceitos centrais como “pacto narcísico da branquitude” (BENTO, 2002), “branquitude crítica e acrítica” (CARDOSO, 2008) e “letramento racial” (SCHUCMAN, 2012). Busquei fazer um debate sobre as implicações práticas das proposições teóricas do campo, e os diferentes horizontes emancipatórios possíveis que se desdobram a partir das ideias de desconstrução *versus* abolição da raça, conjuntamente com o pensamento de teóricos anticoloniais (CÉSAIRE,

2020; FANON, 1968, 2008; HALL, 2003; QUIJANO, 2005, 2009, 2014) para apresentar outras possibilidades de desenvolvimento do campo no Brasil.

No segundo capítulo, “Relações étnico-raciais na Província de São Pedro”, apresento o desenvolvimento de uma historiografia a respeito da formação social do Rio Grande do Sul em seus aspectos econômicos e raciais, bem como o processo de transformação de um gaúcho étnico, considerado “bandido”, em elementos que seriam transmutados em identidade regional, calcada no apagamento da exploração do trabalho de pessoas negras e indígenas escravizadas, até seu ápice no Movimento Tradicionalista Gaúcho. Na parte final do capítulo, me debruço sobre a ocupação territorial de Cachoeira do Sul, local do meu estudo de caso, e as especificidades do escravismo enquanto modelo produtivo na região.

No terceiro capítulo, “Uma família escravista no século XIX e seus rumos no pós-abolição”, apresento o caso específico analisado nessa pesquisa, de uma família branca, os Vieira da Cunha, e como se inseriam economicamente na sociedade cachoeirense do século XIX, por meio de sua produção de farinha. Através de documentos históricos e da narrativa contemporânea da família a respeito do passado, registrada em um blog e apresentada em entrevistas, apresento o declínio econômico - decorrente, em grande parte, da impossibilidade de seguir explorando mão-de-obra escravizada no pós-abolição - e os caminhos pelos quais meus interlocutores acabam tendo a posse da fazenda da família.

No quarto e último capítulo, “Memória histórica, identidade racial e o passado presentificado: ideologia e mobilização de pessoas brancas”, apresento como meus interlocutores desenvolveram nessa fazenda um projeto educativo que busca contar a história da formação do Rio Grande do Sul através da história da casa e da propriedade, de maneira crítica e articulada com o racismo existente atualmente. Analiso as formas como eles mobilizam a memória familiar de forma crítica e como isso se desdobra em um entendimento particular a respeito de sua identidade racial enquanto pessoas brancas e da responsabilidade que possuem de lutar contra o racismo. Essa tarefa é empreendida traçando as aproximações e os afastamentos do caso específico com a teoria proposta pelos Estudos Críticos da Branquitude no que tange a possibilidade de crítica e mobilização de pessoas brancas.

O percurso dos capítulos precedentes leva à consideração de que existe uma metafísica racial imperante que visualiza identidades raciais estanques, que não estão sujeitas a um processo histórico que as modifique ou, ainda, que possa aboli-las por completo. Isso orienta muitas das proposições colocadas no campo teórico que buscam enfatizar a racialidade no processo de construção de um antirracismo. Por mais que isso se afaste da ode à uma miscigenação democrática freyreana, pois aponta o tempo todo a exploração e violência que

geraram essa miscigenação, está ainda em concordância o mito fundacional e culturalista das três raças como algo constitutivo da nação brasileira, e por fim como algo a ser preservado, quando essas culturas originais são enfatizadas de modo pouco histórico e relacional.

Com relação ao caso específico destrinchado, foi possível analisar desdobramentos de conscientização quando o entendimento da formação social do Rio Grande do Sul é coadunado com o reconhecimento de uma história familiar e de sua propriedade como parte desse processo histórico. O caso tem suas particularidades, visto que pessoas brancas com um passado familiar escravista dificilmente falam abertamente sobre a escravização operada por seus antepassados. A busca pela história e por uma crítica da exploração cometida em sua fazenda leva-os não a uma posição imobilista de culpa ou vergonha (ainda que esses sejam sentimentos presentes), mas a um desejo de ação para que o passado não volte a se repetir. Essa experiência particular conduz a considerações sobre como reflexões críticas sobre a história de nossa sociedade podem levar a rompimentos de um "pacto narcísico da branquitude", um pacto entre pessoas brancas pela não responsabilização pelo racismo existente na sociedade. Essas rupturas podem ocorrer aqui para além do âmbito do indivíduo, gerando ações que, ainda que não tenham a capacidade de por si só mudar um sistema, contribuem no processo de crítica necessária para a tomada de consciência, de agir ativamente pela construção de uma outra ideologia não-mistificadora e que coloque as tarefas concretas para findar os processos de exploração e opressão quando esses são entendidos como fundantes do racismo.

Observa-se que mesmo pessoas brancas dotadas de consciência crítica em algum nível a respeito do racismo possuem fissuras no discurso e na prática política, o que é representativo dos aspectos contraditórios comuns à mudança ideológica que se disputa. Do ponto de vista do referencial teórico que aqui mobilizo, que se afasta da questão da moralidade, isso não configura de maneira alguma "hipocrisia", um elemento apontado como fundante da branquitude crítica. Isso refere também ao consumo de diferentes conteúdos a respeito da temática, seja na literatura acadêmica ou nas mídias sociais, que decorrem de distintas tradições de pensamento - por vezes, teorias "importadas" dos centros globais de poder e replicadas à realidade brasileira independentemente de suas determinações históricas específicas, que acabam por solidificar a metafísica racial que imobiliza identidades.

Busquei apontar as limitações de propostas de mudança da realidade material através da mudança discursiva e de um outro uso da linguagem. Ainda que tais processos sejam parte do caminho a ser percorrido e tenham efeitos geracionais relevantes (como a filha que corrige o pai na sua forma de falar, ou seja, de alguma forma toma consciência da linguagem enquanto reprodutora de opressões), não podem ser vistos como horizonte final e estratégia exclusiva,

pois não agem sobre a perpetuação do próprio sistema que necessita da exploração para sustentar-se.

Um afastamento importante nesse trabalho das propostas teóricas dos Estudos Críticos da Branquitude ocorre quando estes propõem como forma ideal de mobilização das pessoas brancas um processo profundo de auto-exame da sua identidade racial enquanto pessoa branca, para que seja possível o reconhecimento e desenvolvimento de novas identidades raciais brancas que não sejam perpassadas pelo racismo. Meus interlocutores possuem críticas sobre a desigualdade no Brasil em seus aspectos econômicos e raciais, os processos de exploração engendrados pelas classes dominantes que historicamente detêm o poder, e as formas contemporâneas de atualização da exploração e do racismo. São esses elementos que os movem ideologicamente em direção à mobilização dos recursos (patrimoniais, de trabalho, de tempo) que possuem em prol de uma conscientização contra o racismo.

Em uma chave analítica que entenda a tomada de consciência enquanto processo que não é auto-iluminado nem unicamente decorrente de uma posicionalidade social, e que pode gerar um posicionamento crítico (ainda que não completo em si mesmo), podemos vislumbrar caminhos para a mobilização e tomada de consciência através de outras categorias que não reiterem as identidades sociais históricas impostas pelo colonialismo e permanentes até hoje através da colonialidade do poder: a invenção da ideia de raça, que foi necessária para justificar empreendimentos coloniais por postular uma escala evolutiva na qual os povos europeus (hoje entendidos como brancos, de forma relativamente homogênea) seriam o ponto mais avançado. Nesse sentido, é o racismo que precede a raça: se a racialização de identidades históricas foi o que possibilitou a expansão colonial e a acumulação do capital, entende-se que esse é um processo que não finda, mas se reatualiza para manter o capitalismo em suas necessidades históricas. Essa é uma genealogia específica da ideia de raça, que vai levar a um horizonte de abolição da raça, e não sua ressignificação ou desconstrução.

Por fim, retomo então o debate presente no campo internacional dos estudos da branquitude que não chegou a se desenvolver no Brasil, a respeito da problemática de ressignificação da raça *versus* a abolição dessa noção. No campo brasileiro, a posição hegemônica é de que ressignificar a raça é a única forma de lutar contra o racismo, mantendo a sociedade racializada mas buscando suprimir hierarquias raciais. Entendo que o desenvolvimento de mais pesquisas que adotem a perspectiva abolicionista nos estudos da branquitude pode enriquecer o debate do campo como um todo, a produção teórica e metodológica dele decorrente, bem como seus desdobramentos materiais na luta contra o racismo.



Amparada pelas conclusões desta pesquisa e pelos teóricos anticoloniais que compuseram esse trabalho, coloco em questão tais apontamentos, que parecem uma contradição nos termos quando consideramos que a racialização só é possível enquanto identidade colonial imposta para possibilitar a exploração. Fortalecer a particularidade é um elemento tático que confere união a um grupo específico de pessoas e é didático para uma primeira aproximação, especialmente de pessoas brancas, das questões referentes ao racismo. Enquanto buscar respostas no particularismo não fortalece uma luta contra a ordem social colonial e capitalista, que precisa das hierarquias constitutivas das identidades raciais para seu pleno funcionamento, a recusa de um humanismo abstrato eurocêntrico e burguês é uma perspectiva que pode orientar a mobilização no campo das relações raciais. O humanismo radical fanoniano é um universalismo concreto no qual o particular se efetiva no reconhecimento da singularidade, para rumar em direção à superação da universalidade excludente, por uma universalidade que efetivamente oriente a práxis de pessoas organizadas coletivamente na busca pelo interesse de findar a exploração.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AHRS. **Anais do Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul. Volume 11.** Porto Alegre: Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, 1995.
- ALADRÉN, Gabriel. **Sem respeitar fé nem tratados: escravidão e guerra na formação histórica da fronteira sul do Brasil (Rio Grande de São Pedro, c. 1777-1835).** Tese (Doutorado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense. Niterói, p.374. 2012.
- ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural.** São Paulo: Pólen, 2019.
- ANDERSON, Kevin B. **Marx nas margens.** São Paulo: Boitempo, 2019.
- ANDRADE, Mateus Rezende de. **Compadrio e família em zona de fronteira agrícola: as redes sociais da elite escravista, freguesia de Guarapiranga (c1760-c1850).** Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Belo Horizonte, p.223. 2014.
- ARTIÈRES, Philippe. Arquivar a própria vida. **Revista Estudos Históricos**, v. 11, n. 21, p. 9-34, 1998.
- AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. **Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites no século XIX.** São Paulo: Paz e Terra, 1987.
- BALIBAR, Étienne; WALLERSTEIN, Immanuel. **Raça, nação, classe: as identidades ambíguas.** São Paulo: Boitempo, 2021 [1988].
- BARROS, Douglas Rodrigues. **Lugar de negro, lugar de branco? Esboço para uma crítica à metafísica racial.** São Paulo: Hedra, 2019.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. **Pactos narcísicos no racismo: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público.** Tese (Doutorado em Psicologia) - Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo. 2002.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (Orgs.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil.** p. 25-57. Petrópolis: Vozes, 2014.
- BRASIL. **Decreto-lei nº 25**, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional.
- CARDOSO, Fernando Henrique. **Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- CARDOSO, Lourenço. **O branco “invisível”: um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil (período: 1957-2007).** Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Economia e Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Coimbra. 2008.
- CARDOSO, Lourenço. Branquitude acrílica e crítica: A supremacia racial e o branco anti-racista. **Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud**, v. 8, n. 1, p. 607-630, 2010.

CARDOSO, Lourenço. A branquitude acrítica revisitada e as críticas. In: MÜLLER, Tânia M. P.; CARDOSO, Lourenço. **Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil**. Curitiba: Appris Editora, 2017.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.

CESARINO, Leticia. Colonialidade interna, cultura e mestiçagem: repensando o conceito de colonialismo interno na antropologia contemporânea. **Ilha Revista de Antropologia**, v. 19, n. 2, p. 073-105, 2017.

CONCEIÇÃO, Willian Luiz da. **Brancura e branquitude: ausências, presenças e emergências de um campo de debate**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina. 2017.

CONCEIÇÃO, Willian Luiz da. **Branquitude: dilema racial brasileiro**. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2020.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Do ponto de vista de quem? Diálogos, olhares e etnografias dos/nos arquivos. **Revista Estudos Históricos**, v. 2, n. 36, p. 7-32, 2005.

DREYS, Nicolau. **Notícias descritivas da província do Rio Grande de São Pedro do Sul**. Porto Alegre: Nova Dimensão, EDIPUCRS, 1990.

DUARTE, Miguel Antônio de Oliveira; VIEIRA DA CUNHA, Liberato. **A família Vieira da Cunha: dois séculos, dois nomes, dois oceanos**. Porto Alegre: edição dos autores, 2006.

FAGUNDES, Rosicler Maria Righi. **Esfaqueamento no púlpito: o comércio e suas elites em Cachoeira do Sul na segunda metade do séc. XIX (1845-1865)**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo, p.158. 2009.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. São Paulo: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: UFBA, 2008.

FARINATTI, Luís Augusto Ebling. **Confins Meridionais: famílias de elite e sociedade agrária na Fronteira Sul do Brasil (1825-1865)**. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, p.421. 2007.

FAUSTINO, Deivison Mendes. **A disputa em torno de Frantz Fanon: a teoria e a política dos fanonismos contemporâneos**. São Paulo: Intermeios, 2020.

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Global Editora, 2007.

FONSECA, Claudia. Quando cada caso não é um caso. **Revista Brasileira de Educação**, v. 10, n. 1, p. 58-78, 1999.

FONSECA, Claudia. O anonimato e o texto antropológico: Dilemas éticos e políticos da etnografia 'em casa'. **Teoria e cultura**, v. 2, n. 1 e 2, 2007.

FONTELLA, Leandro Goya; FARINATTI, Luís Augusto Ebling. Acomodação, negação e adaptação: debate historiográfico entre Gilberto Freyre, Jacob Gorender e a Historiografia do Escravo Real (Historiografia da escravidão no Brasil). **Disc. Scientia - Ciências Humanas**, v. 9, n. 1, p. 121-140, 2008.

FRAGOSO, João Luis Ribeiro; PITZER, Renato Rocha. Barões, homens livres e escravos: notas sobre uma fonte múltipla-inventários post-mortem. **Revista Arrabaldes**, v. 2, p. 29-52, 1988.

FRANKENBERG, Ruth. The mirage of an unmarked whiteness. In: RASMUSSEN, Birgit Brander et al. (orgs.). **The making and unmaking of whiteness**. Durham: Duke University Press, 2001.

FREYRE, Gilberto. **Ordem e progresso**. São Paulo: Global Editora. 2013.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. São Paulo: Global Editora, 2019 [1933].

FUNDAÇÃO DE ECONOMIA E ESTATÍSTICA. **Da Província de São Pedro a Estado do Rio Grande do Sul - Censos do RS 1803 - 1950**. Porto Alegre: FEE, 1981.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.

GONZALEZ, Lélia. Cultura, etnicidade e trabalho. In: \_\_\_\_ (Orgs.). **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. São Paulo: Expressão Popular, 2016 [1978].

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Patologia social do “branco” brasileiro. In: \_\_\_\_\_. (Orgs.). **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editorial Andes Ltda., 1957.

HAIDER, Asad. **Armadilha da identidade**. São Paulo: Veneta, 2019.

HALL, Stuart. A relevância de Gramsci para o estudo de raça e etnicidade. In: \_\_\_\_\_. (Orgs.) **Da diáspora**. Belo horizonte: UFMG, 2003.

HOWES NETO, Guilherme. **De bota e bombacha: um estudo antropológico sobre as identidades gaúchas e o tradicionalismo**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Santa Maria. Santa Maria, p.134. 2009.

IGNATIEV, Noel. **How the Irish became white**. Londres: Routledge, 2012.

IPHAE. **Parecer IPhAE N° 01/2016. Tombamento da Fazenda da Atafona**. Porto Alegre: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado, 18 de janeiro de 2016.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Editora Cobogó, 2020.

LANDGRAF, Julia. **A construção da branquitude: identidade racial branca em famílias com passado escravocrata no Rio Grande do Sul, Brasil**. 44° Encontro Anual da ANPOCS, São Paulo, 2020.

LANDGRAF, Julia. **Branquitude no Brasil: origens e rumos possíveis a partir das dissonâncias de um campo teórico fragmentado**. 45° Encontro Anual da ANPOCS, São Paulo, 2021.

LEAL, Ondina Fachel. Do etnografado ao etnografável: “o Sul” como área cultural. **Horizontes Antropológicos**, v. 3, n. 7, p. 201-214, 1997.

LEAL, Ondina Fachel. **Os gaúchos: culturas e identidade masculinas no pampa**. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2021.

LEITMAN, Spencer L. Os farrapos negros e a política da escravidão. In: BARROS FILHO, Omar de; SEELIG, Ricardo; BOJUNGA, Sylvia. (Orgs.). **Sonhos de liberdade: o legado de Bento Gonçalves, Garibaldi e Anita**. Porto Alegre: Laser Press Comunicação, 2007.

LIMA, Maurício Lopes. Interfaces entre Gilberto Freyre e Dante de Laytano: a "democracia gaúcha". **Revista Semina V**, v. 12, n. 1, 2013.

LOPES, Joyce Souza. **Lugar de branca/o e a/o "branca/o fora do lugar": representações sobre a branquitude e suas possibilidades de antirracismo entre negra/os e branca/os do/no movimento negro em Salvador-BA**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal De Pelotas. 2016.

MAESTRI, Mário. História e historiografia do trabalhador escravizado no Rio Grande do Sul. **História Revista**, v. 11, n. 2, 2008.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010 [1843].

MARX, Karl. **O capital**. São Paulo: Boitempo, 2011 [1867].

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2010 [1846].

MIRANDA, Claudia; PASSOS, Ana Helena. **Estudos críticos da branquitude e educação afrocentrada: novos aportes para uma educação anti-racista**. In: XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais, 2011.

MORAES SILVA, Graziella; SOUZA LEÃO, Luciana; GRILLO, Barbara. Seeing whites: views of black Brazilians in Rio de Janeiro. **Ethnic and Racial Studies**, v. 43, n. 4, p. 632-651, 2020.

MOURA, Clóvis. **Dialética radical do Brasil negro**. São Paulo: Anita Garibaldi, 2020.

NAYAK, Anoop. Critical whiteness studies. **Sociology Compass**, v. 1, n. 2, p. 737-755, 2007.

OLIVEIRA, Renata Saldanha. **Cativos Julgados: experiências sociais escravas de autonomia, sobrevivência e liberdade em Cachoeira do Sul na segunda metade do Século XIX**. Dissertação (Mestrado em História) - Centro de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Federal de Santa Maria. Santa Maria, p.155. 2013.

OLIVEIRA, Lúcio Otávio Alves. **Expressões de vivência da dimensão racial de pessoas brancas: representações de branquitude de indivíduos brancos**. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia. 2007.

OLIVEN, Ruben George. Na fronteira da Nação: o regionalismo gaúcho. In: TARGA, Luiz Roberto Pecoits (orgs.). **Breve inventário de temas do sul**. Porto Alegre: FEE, 1998.

OLIVEN, Ruben. **A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil-nação**. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

OSÓRIO, Helen. Fronteira, escravidão e pecuária: Rio Grande do Sul no período colonial. **Segundas jornadas de História regional comparada**, p. 1-16, 2005.

OSÓRIO, Helen. Para além das charqueadas: estudo do padrão de posse de escravos no Rio Grande do Sul, segunda metade do século XVIII. **III Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional**, 2007.

PALERMO, Luis Claudio. Disputas no campo da historiografia da escravidão brasileira: perspectivas clássicas e debates atuais. **Dimensões**, n. 39, p. 324-347, 2017.

PERUSSATTO, Melina Kleinert. **Como se de ventre livre nascesse: experiências de cativo, parentesco, emancipação e liberdade nos derradeiros anos da escravidão – Rio Pardo/RS, c. 1860-c. 1888**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo, p.305. 2010.

PESSI, Bruno Stelmach (coord). **Documentos da escravidão: inventários: o escravo deixado como herança**. Porto Alegre: CORAG, 2010 (4 volumes).

PINHO, Osmundo. A antropologia no espelho da raça. **Novos Olhares Sociais**, vol. 2, n. 1, p. 99-118, 2019.

PIZA, Edith. Porta de vidro: entrada para branquitude. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (Orgs.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. p. 59-90. Petrópolis: Vozes, 2014.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (orgs.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latinoamericanas. p. 201-246. Buenos Aires: Clacso, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) **Epistemologias do Sul**. p.73-118. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

QUIJANO, Aníbal. Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas. In: **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder: antología esencial**. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

QUINTERO, Pablo. Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina. **Papeles de trabajo**, n. 19, p. 1-15, 2010.

RESTREPO, Eduardo; ARIAS, Julio. Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas. **Emancipación y crítica**, v. 3, p. 45-64, 2010.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2019.

ROCHEDO, Aline Lopes. **Dinastias afetivas: a produção de ancestralidade através da transmissão de jóias de família**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, p.208. 2021.

ROEDIGER, David. **The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class**. London: Verso, 1992.

ROSSATO, Cesar; GESSER, Verônica. A experiência da branquitude diante de conflitos raciais: estudos de realidades brasileiras e estadunidenses. In: CAVALLEIRO, Eliane dos Santos. **Racismo e anti-racismo na educação: repensando nossa escola**. p. 11-36. São Paulo: Selo Negro, 2001.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem ao Rio Grande do Sul**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: Edusp, 2006.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana**. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, p.122. 2012.

SCHUCMAN, Lia Vainer. Branquitude e poder: revisitando o “medo branco” no século XXI. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 6, n. 13, p. 134-147, 2014.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Biografia como gênero e problema. **História Social**, n. 24, p. 51-73, 2013.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; MENEZES, Hélio. **Ser ou não ser patrimônio: bandeirantes e bandeiras e outros conjuntos escultóricos contestados** (no prelo).

SILVA, Marô Vieira da Cunha. **Associação de Amigos da Fazenda da Tafona - Casa de Memória**. Disponível em: <<https://fazendadatafona.wordpress.com/>>. Acesso em: 25 de maio de 2022.

SILVA, Marô Vieira da Cunha; LANDGRAF, Julia; RHODEN, Luiz Fernando. Fazenda da Tafona - Uma casa no mundo de dentro: furando a bolha da história oficial. In: **Anais do III Congresso Nacional para Salvaguarda do Patrimônio Cultural**, 2021, São Paulo. São Paulo: Universidade Federal de São Paulo, 2021, p. 701-716.

SINOTTI, Kárita Gill; KONTZ, Leonardo Betemps; LESTON JR, Odilon. A revolução farroupilha: o massacre de Cerro dos Porongos. **Contribuciones a las Ciencias Sociales**, n.3, 2015.

SÔNEGO, Aline. **Sob a condição que continue em nossa companhia: as décadas finais da escravidão e a transição para o trabalho livre em um município rio-grandense (Cachoeira, 1871/1889)**. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Passo Fundo. Passo Fundo, p.130. 2011.

SÔNEGO, Aline. Para além do verniz europeu: considerações sobre as gentes e cores na ocupação territorial do município de Cachoeira/RS. **Revista de História Regional**, v. 26, n. 2, 2021.

SOVIK, Liv. **Aqui ninguém é branco**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.

TORRES, Luiz Henrique. A colonização açoriana no rio grande do sul (1752-63). **BIBLOS - Revista do Instituto de Ciências Humanas e da Informação**, v. 16, p. 177-189, 2004.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado: poder e a produção do passado**. Curitiba: Huuya, 2016.

VARGAS, Jonas Moreira. Os charqueadores de Pelotas, suas estratégias familiares e a transmissão de patrimônio (1830-1890). **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História-ANPUH**. São Paulo, 2011.

VARGAS, Jonas Moreira. **Uma fonte, muitas possibilidades: as relações sociais por trás dos inventários post-mortem**. In: Anais da XI Mostra de pesquisa do Arquivo Público do

Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul, 2013.

VARGAS, Jonas Moreira; MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. Charqueada escravista. In: SCHWARCZ, Lilia M.; GOMES, Flávio. (Orgs.). **Dicionário da escravidão e liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

VERSIANI, Flávio Rabelo. Os escravos que Saint-Hilaire viu. **História Econômica & História de Empresas**, v. 3, n. 1, 2000.

VIDAL, Lisane Regina. **Marcas espaciais do tempo histórico: as rugosidades da paisagem rural de Cachoeira do Sul/RS**. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal de Santa Maria. Santa Maria, p. 318. 2018.

VIGOYA, Mara Viveros. As cores do antirracismo (na América Latina). **Sexualidad, salud y sociedad - Revista Latinoamericana**, n.36, p.35-50, 2020.

WALLERSTEIN, Immanuel. Introducción. Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud. In: CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre el colonialismo**. Madrid: Akal, 2006.

WALLERSTEIN, Immanuel. Ler Fanon no século XXI. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 82, p. 3-12, 2008.

ZALLA, Jocelito; MENEGAT, Carla. História e memória da Revolução Farroupilha: breve genealogia do mito. **Revista Brasileira de História**, v. 31, n. 62, p. 49-70, 2011.



## ANEXOS

### ANEXO A - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO PARA PARTICIPAR DE PESQUISA

#### 1. Proposta

Este termo visa preservar os direitos dos entrevistados e a ética na pesquisa. Julia Landgraf Piccolo Ferneda, pesquisadora no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, sob orientação do Prof. Dr. Pablo Quintero, está desenvolvendo a pesquisa intitulada: “Identidade racial familiar: trajetórias genealógicas em uma família com passado escravista”.

#### 2. Envolvimento na pesquisa: convite e recusa

Eu sou convidado(a) a participar voluntariamente deste estudo. Eu tenho o direito de me recusar participar, desistir ou rediscutir os termos nos quais se dá minha participação em qualquer ponto deste estudo.

#### 3. Procedimentos

Concordando em participar, seguem os procedimentos: a pesquisadora me entrevistará, em local e data acordados por ambos. As entrevistas serão gravadas para fins de transcrição das mesmas. Terei acesso à transcrição das entrevistas, e poderei concordar ou não com a utilização deste material, podendo editar e excluir partes dele antes de sua incorporação à análise da pesquisa.

#### 4. Risco e desconforto

Não há nenhum efeito prejudicial antecipado em participar da pesquisa. Se alguma questão deixar-me chateado(a) ou desconfortável, eu sou livre para me recusar a respondê-la.

#### 5. Sigilo

Como acordado com a pesquisadora, optamos pelo não-anonimato de nossos nomes e da Fazenda da Tafona. Outras informações pessoais que venham a ser consideradas sigilosas terão sua confidencialidade garantida mediante a leitura da transcrição das entrevistas e possibilidade de exclusão ou edição destas. A gravação das entrevistas e suas transcrições serão de acesso exclusivo da pesquisadora responsável.

#### 6. Questões/esclarecimentos

Tendo questões ou comentários sobre a participação nesse estudo, posso contatar a pesquisadora diretamente através dos canais de comunicação combinados (telefone, aplicativo de mensagens ou email: [ferneda.julia@gmail.com](mailto:ferneda.julia@gmail.com)), bem como o Prof. Dr. Pablo Quintero através do email [pablo.quintero@ufrgs.br](mailto:pablo.quintero@ufrgs.br).

#### 7. Consentimento

Tendo em vista os itens acima apresentados e sua prévia discussão, eu, de forma livre e esclarecida, manifesto meu consentimento em participar da pesquisa. Eu entendi o que li e/ou ouvi, tive minhas perguntas respondidas e ajudei a definir os termos nos quais concordo com minha participação voluntária e não remunerada. Sou livre para recusar estar no estudo ou desistir a qualquer momento. Recebi cópia deste termo de consentimento, e autorizo o uso de minhas entrevistas e das imagens coletadas pela pesquisadora nas publicações decorrentes desta pesquisa. Caso não concorde, poderei solicitar meu anonimato e/ou recusar a reprodução das imagens, ou outras restrições.

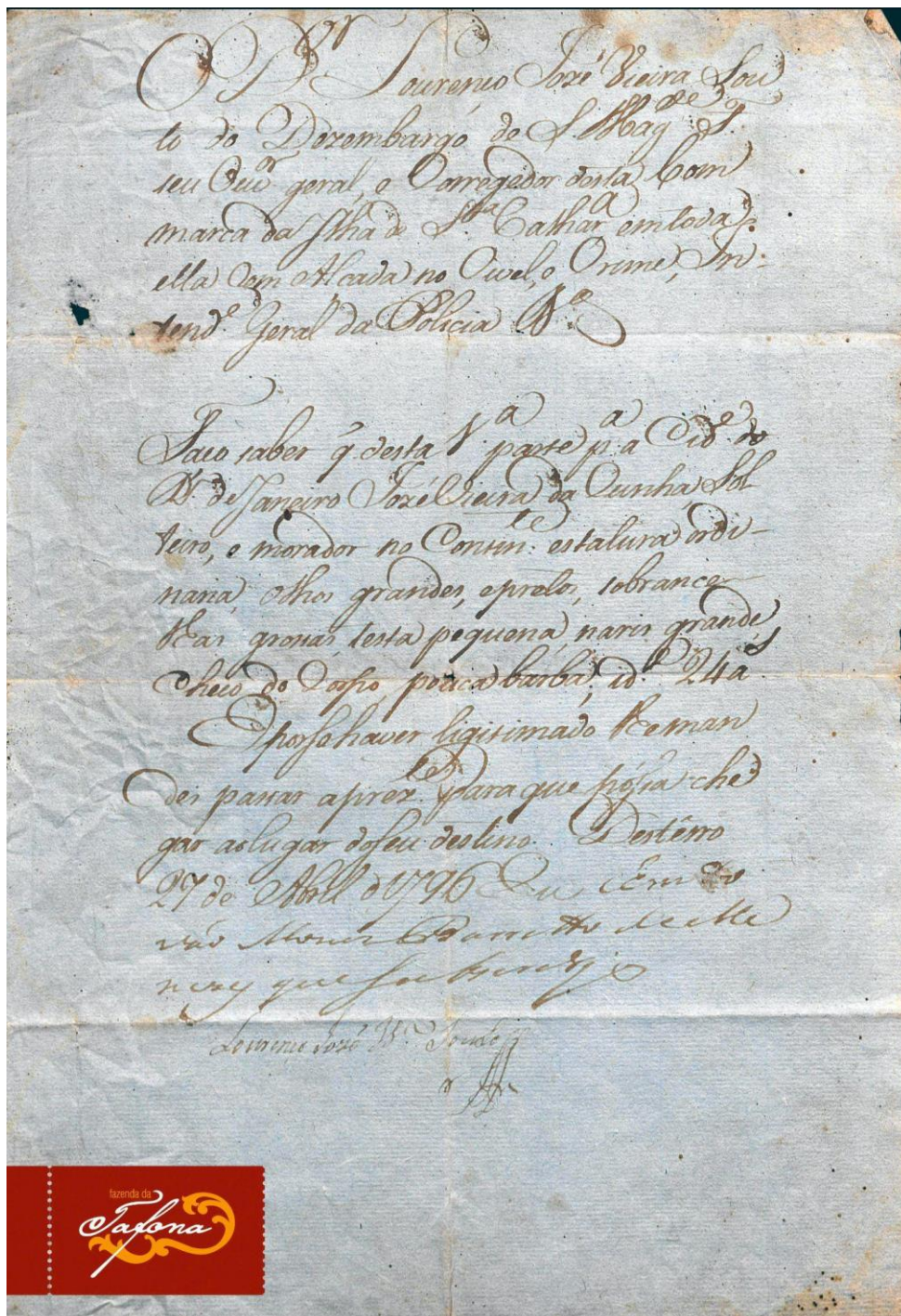
**ANEXO B - Fazenda da Tafona em meados de 1960**

Fonte: Blog da Associação de Amigos da Fazenda da Tafona.

**ANEXO C - Fazenda da Tafona em 2010**

Fonte: Blog da Associação de Amigos da Fazenda da Tafona.

## ANEXO D - "Passe" de José Vieira da Cunha para o Rio de Janeiro, 1796



“Faço saber que desta Vila passe para a Cidade do Rio de Janeiro José Vieira da Cunha, solteiro, e morador no Continente: estatura ordinária, olhos grandes e pretos, sobranças grossas, testa pequena, nariz grande, cheio de corpo, pouca barba, idade 24 anos.

E por haver legitimado, lhe mandei passar o presente para que possa chegar ao lugar do seu destino. Destêro, 27 de abril de 1796.

Lourenço José Gonçalves Santos.”

(Transcrição de Mirian Ritzel)

**ANEXO E - Vista aérea da Fazenda da Tafona**

Fonte: Renato Thomsen.

**ANEXO F - “O velho do retrato”: José Sebastião Vieira da Cunha (1846-1916)**

Fonte: Arquivo Familiar dos Vieira da Cunha.

**ANEXO G - Atafona**



Fonte: Sérgio Saraiva.



## ANEXO H - Reportagem jornalística sobre a publicação do inventário de João e Eugênia Pereira Fortes



Fonte: Arquivo Familiar dos Vieira da Cunha.