



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
INTERDISCIPLINAR EM ESTUDOS LATINO-
AMERICANOS (PPG IELA)**

HINO DO RIO GRANDE DO SUL

**DISPUTAS PELA MEMÓRIA SOCIAL EM PROL DA (DES)CONSTRUÇÃO DA
BRANQUITUDE**

LAÍS GRIEBELER HENDGES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Estudos Latino-Americanos.

Orientadora: Profa. Dra. Angela Maria de Souza

Co-orientadora: Profa. Dra. Tereza Maria Spyer Dulci

Foz do Iguaçu
2022

**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
INTERDISCIPLINAR EM ESTUDOS LATINO-
AMERICANOS (PPG IELA)**

HINO DO RIO GRANDE DO SUL
DISPUTAS PELA MEMÓRIA SOCIAL EM PROL DA (DES)CONSTRUÇÃO DA
BRANQUITUDE

LAÍS GRIEBELER HENDGES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Estudos Latino-Americanos.

Orientadora: Profa. Dra. Angela Maria de Souza

Co-orientadora: Profa. Dra. Tereza Maria Spyer Dulci

Foz do Iguaçu

2022

LAÍS GRIEBELER HENDGES

HINO DO RIO GRANDE DO SUL

DISPUTAS PELA MEMÓRIA SOCIAL EM PROL DA (DES)CONSTRUÇÃO DA
BRANQUITUDE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Estudos Latino-Americanos.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Profa. Dra. Angela Maria de Souza

UNILA

Co-orientadora: Profa. Dra. Tereza Maria Spyer Dulci

UNILA

Profa. Dra. Claudete Gomes Soares

(UFFS)

Profa. Dra. Margarete Fagundes Nunes

(Pesquisadora Associada do Biev/UFRGS)

Profa. Dra. Miriam Furtado Hartung

(UFSC)

Foz do Iguaçu, 18 de fevereiro de 2022.

Catálogo elaborado pelo Setor de Tratamento da Informação
Catálogo de Publicação na Fonte. UNILA - BIBLIOTECA LATINO-AMERICANA - PTI

H497h

Hendges, Laís Griebeler.

Hino do Rio Grande do Sul: disputas pela memória social em prol da (des)construção da branquitude / Laís Griebeler Hendges. - Foz do Iguaçu, 2022.

128 f.: il.

Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Jardim Universitário, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos.

Orientador: Angela Maria de Souza.

1. História - Rio Grande do Sul - Brasil. 2. Identidade Regional e Nacional. 3. Desigualdades étnico-raciais. I. Souza, Angela Maria de Orient. II. Título.

CDU: 316.75(816.5)

Dedico este trabalho a todas as pessoas que se dedicam a lutar contra o racismo, a homofobia, a transfobia, o machismo, o capitalismo, o colonialismo, o imperialismo, a gordofobia e todas as normas opressoras que nos são impostas por estruturas de poder construídas historicamente. E as que ainda não lutam, convido a fazer parte desse projeto de sociedade que respeita as diversidades.

Dedico a todas as vítimas do Coronavírus, às que sobreviveram e as pessoas que perderam pessoas queridas por conta dessa doença. E, no Brasil, também, por conta do governo genocida que ocupa o Palácio do Planalto. Me solidarizo e sou afetada por toda essa conjuntura.

AGRADECIMENTOS

Nem de longe escrevi sozinha esse trabalho. São anos de reflexões até chegar aqui.

Agradeço primeiramente ao professor Leonardo Santos Leitão que, em 2016, me apresentou o documentário “*Manifesto Porongos*” (RAFUAGI).

Agradeço ao grupo de rap Rafuagi e a todas as pessoas que fizeram o documentário, a música e o Projeto *Manifesto Porongos*. Foi a partir dessas produções que escrevi o projeto da dissertação.

Agradeço às/aos vereadoras/es da Primeira Bancada Negra de Porto Alegre, pelos seus posicionamentos, pelas suas lutas e, principalmente, pelos seus atos políticos em relação ao Hino do Rio Grande do Sul e às omissões e silenciamentos na História do Estado. Em especial, agradeço a vereadora Karen e ao vereador Matheus pelas entrevistas que realizamos.

Agradeço a todas as pessoas com quem tive contato e que de alguma forma contribuíram com as reflexões que faço sobre mim e sobre nós.

À minha mãe, Delci, que sempre me apoiou e fez com que eu pudesse trilhar um caminho acadêmico. Mãe, o fato de eu ter escrito esse trabalho só ocorreu porque você sempre incentivou e acreditou que seria possível.

Agradeço à família de minha mãe que sempre me apoiou de diversas formas. Cada um/a à sua maneira, mas todas/os com muito amor. Principalmente à minha avó, Elvira, que é a âncora da família.

Agradeço ao meu pai, Floriano, que à sua maneira se alegra por eu estar concluindo o mestrado.

Agradeço às pessoas da família do meu pai que me apoiaram.

Agradeço aos meus irmãos Lucas e Felipe pelo carinho, pelos risos, por todos os momentos compartilhados.

Ao Nereu José Petri Júnior, meu amigo que partiu desta vida e deixou muito amor, alegria, companheirismo e resistência. Com muita frequência sinto uma vontade imensa de enviar mensagens, de ligar, de abraçar. Nereu contribuiu muito para a Laís de hoje e certamente para o desenvolvimento desta pesquisa. Ele pôde ler a

introdução e me dar força para seguir e escrever o desenvolvimento e as considerações finais. Olho para tudo o que vivemos com amor e alegria. Espero poder dar continuidade a alguns dos teus legados meu amigo.

À Taíse Staudt por ter me mostrado a UNILA e antes de tudo por ser minha amiga de sempre; de todos os momentos. Não preciso dizer muito, pois nos entendemos no olhar e no sentir uma à outra.

À Nath Tanzi por todos os momentos compartilhados e por ter me ajudado em todas as etapas da seleção. Por ter contribuído na escrita do projeto e na entrevista de seleção.

À Ana Puton que é um presente na minha vida, com a sua sinceridade está sempre falando verdades necessárias. Verdades que por vezes são dolorosas, mas necessárias.

À Gabi Cima por todo o carinho e amizade que construímos ao longo dos anos. E também pelo livro maravilhoso da Jarid Arrães, que me acompanhou durante todo o mestrado, quase que como um guia.

À Emília Braz pela amizade e por todas as conversas com problematizações aos padrões sociais.

À Camila Padilha que conheci no mestrado e que em tão pouco tempo construímos uma amizade linda e de luta. E que conseguiu o contato com o Rafa do Rafuagi para que eu pudesse entrevistá-lo. Sem você o trabalho não teria sido como é.

À todas/os as/os colegas da turma de 2020 do mestrado Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos: Ana, Juliana, Francisco, Amanda, Carina, Isabel, Adrielly Dario, Erika, Jeancarla, Cristiano, Luis, Guilherme, Nicolas, Fernando.

À Angela, orientadora, e à Tereza, coorientadora, que me proporcionaram liberdade para escrever e fizeram contribuições extremamente importantes para que o trabalho fosse construído da forma como foi. Só tenho a agradecer a atenção, o carinho, o companheirismo, as mensagens no whatsapp, enfim, grata por tudo. Mas faço um adendo, quero conhecê-las pessoalmente.

Às professoras da banca, Claudete, Margarete e Miriam, por todas as sugestões e orientações, pela atenção e carinho ao ler e avaliar o trabalho.

Ao Newton que faz um trabalho excelente no administrativo do IELA. Ainda mais com essa turma de 2020 que iniciou presencialmente e passou a ser remota por conta da pandemia do Covid19. Só tenho a te agradecer Newton por todo o amparo técnico inclusive nas dúvidas mais “simples” que tive ao longo do mestrado.

Ao corpo docente do IELA e da UNILA que não mediram esforços para dar continuidade aos trabalhos acadêmicos mesmo neste cenário calamitoso que estamos vivendo no Brasil e no mundo.

Às/aos funcionárias/os de modo geral da UNILA. Sem vocês essa dissertação não seria possível e a UNILA também não seria possível.

À minha terapeuta Carmen, por todas as sessões que me fazem pôr os pés no chão e trilhar os caminhos que objetivo.

Todas essas pessoas fizeram essa dissertação acontecer.

Para nós, seres humanos, as lembranças trazem reflexões. E, às vezes, estas alimentam aquelas. Inconscientemente, construímos nossas histórias de vida com os retalhos de quem fomos, ou de quem acreditamos ter sido. O que importa é o trabalho de costura. Existe muito de racional escondido sob o leito desse rio de afetos [...]. Entretanto, a memória de quem somos é mais complexa do que a mera soma dos seixos que catamos no leito daquele rio. Ela também é formada pelas lembranças dos acontecimentos que acompanharam nosso grupo social, o fundamento comum da nossa diversidade interna [...]. De forma geral, neste país estruturalmente racista e machista, o protagonismo negro para se expressar, sem intermediários, foi invisibilizado, senão questionado e punido. Até mesmo o nosso maior escritor, Machado de Assis, teve sua identidade como homem negro silenciada ou negada – censuras da máquina colonial que se alimentou da escravidão e ainda rumina nas mentes e corações deste povo [...]. Este não é um problema só dos negros, é de todos os brasileiros, que, ao menosprezarem a participação de uma parcela da população na construção desta sociedade, de quem somos como brasileiros, também fraturam a sua própria tradição, preservam a própria alienação. Aos brancos que ignoram o racismo, resta gozar os privilégios decorrentes de sua cor de pele e traços anatômicos, em detrimento da vida, direitos e potencialidades das pessoas negras [...]. Destarte, como lembrar de quem somos, se a nossa memória coletiva foi distorcida, vilipendiada?... E dado que continua sendo? Ela é um elemento-chave para a nossa consciência negra, que por vezes se resume a um herói ou outro: senão Zumbi dos Palmares, João Cândido. Os heróis são a projeção do melhor de nós, como seres humanos, do que todos deveríamos buscar como gente. Mas os nossos heróis e heroínas, quando negros, têm sido odiosamente relegados ao esquecimento (JESUS, 2017, p. 08-10).

(Jaqueline Gomes de Jesus – prefácio do livro Heroínas Negras Brasileiras: em 15 cordéis)

RESUMO

Nesta pesquisa me propus pensar sobre narrativas de disputa pela memória social que corroboram com a (des)construção da branquitude no Rio Grande do Sul, a partir do Hino do Estado, do documentário *“Manifesto Porongos” (RAFUAGI)* (2016), de três entrevistas que realizei e do ato das/os vereadoras/es da primeira bancada negra de Porto Alegre à execução do Hino, na Câmara de Vereadores, na cerimônia de sua posse, em 01 de janeiro de 2021. As perguntas que me movem são: como e o que foi omitido e silenciado na história e na cultura sul-rio-grandense, que corrobora com a construção da branquitude (BENTO, 2002; SCHUCMAN, 2012) e a invisibilização da população negra? Que (des)construções discursivas (RESENDE, RAMALHO, 2006) estão presentes no Hino, no documentário, no ato das/os vereadoras/es e nas entrevistas? Quais construções de memória social (GONDAR, 2016) são pretendidas com essas narrativas? A metodologia que embasou a pesquisa é campo-tema (SPINK, 2003). Os conceitos chaves são branquitude e memória social. Essa pesquisa pode contribuir para repensarmos a história do Rio Grande do Sul e do Brasil, tendo em vista os debates sobre as desigualdades étnico-raciais e a educação para as relações étnico-raciais.

Palavras-chave: História do Rio Grande do Sul e do Brasil. Identidade Regional e Nacional. Desigualdades étnico-raciais.

RESUMEN

En esta investigación me propuse pensar sobre narrativas de disputa por la memoria social que corroboran con la (des)construcción de la blanquitud en Rio Grande do Sul, a partir del Himno del Estado, del documental "*Manifesto Porongos*" (RAFUAGI) (2016), de tres entrevistas que realicé y del acto de las/os concejales de la primera encimera negra de Porto Alegre a la ejecución del Himno del Estado, en la cámara de concejales, en la ceremonia de su posesión, en 01 de enero de 2021. Las preguntas que me mueven son: cómo y lo que fue omitido y silenciado en la historia y en la cultura sul-rio-grandense, que corrobora con la construcción de la blanquitud (BENTO, 2002; SCHUCMAN, 2012) y la invisibilización de la población negra? Que (des)construcciones discursivas (RESENDE, RAMALHO, 2006) están presentes en el Himno, en el documental, en el acto de las/os concejales e en las entrevistas? Quales construcciones de memoria social (GONDAR, 2016) son pretendidas con esas narrativas? La metodología que se basó la investigación es campo-tema (SPINK, 2003). Los conceptos claves son blanquitud y memoria social. Esa investigación puede contribuir para repensar la historia de Rio Grande do Sul y de Brasil, teniendo a la vista los debates sobre las desigualdades étnico-raciales y la educación para las relaciones étnico-raciales.

Palabras claves: Historia del Rio Grande do Sul y del Brasil. Identidad Regional y Nacional. Desigualdades étnico-raciales.

ABSTRACT

In this research I set out to think about narratives of dispute for social memory that corroborate the (de)construction of whiteness in Rio Grande do Sul, starting of the anthem of State, of the documentary *“Manifesto Porongos” (RAFUAGI)* (2016), of the three interviews I conducted and of the act of the councilors of the first black bench in Porto Alegre to the execution of the anthem, in the city council, at the inauguration ceremony, on January 01, 2021. The questions that move me are: how and what was omitted and silenced in the history and culture of Rio Grande do Sul, which corroborates the construction of whiteness (BENTO, 2002; SCHUCMAN, 2012) and the invisibility of the black population? which discursive (RESENDE, RAMALHO, 2006) (de)construction are present in the anthem, in documentary, in the act of the councilors and in the interviews? What constructions of social memory (GONDAR, 2016) are intended with these narratives? The methodology that based the research is field-theme (SPINK, 2003). Key concepts are whiteness and social memory. This research can contribute to rethinking the history of Rio Grande do Sul and Brazil, in view of the debates on ethnic-racial inequalities and educación for ethnic-racial relations.

Key words: History of Rio Grande do Sul and Brazil. Regional and National Identity. Ethnic-racial inequalities.

SUMÁRIO

1 CONTEXTUALIZAÇÃO DE NARRATIVAS QUE DISPUTAM A MEMÓRIA SOCIAL E PROMOVEM A (DES)CONSTRUÇÃO DA BRANQUITUDE	14
2 LUGAR DE FALA, BRANQUITUDE E MEMÓRIA SOCIAL	27
2.1 Quem sou eu e porque me propus desenvolver essa pesquisa?	28
2.5 Documentário “Manifesto Porongos” (RAFUAGI)	32
2.6 Revolta Farroupilha	36
2.6.1 Revoltas no Período Regencial (1831-1840) Brasileiro	37
2.6.2 A “Batalha” mais sangrenta na Revolta: O Massacre no Cerro de Porongos	40
2.6.3 Disputas pela construção da memória social	45
2.6.4 A Emblematização da Revolta Farroupilha e a Construção da Memória Social Regional e Nacional	56
2.7 Hino oficial do Rio Grande do Sul	60
2.8 Ato das/os vereadoras/es da primeira bancada negra de Porto Alegre ao Hino do Rio Grande do Sul	63
3 ANÁLISE DISCURSIVA DAS NARRATIVAS	69
3.1 Análise discursiva do Hino do Rio Grande do Sul	69
3.1.1 Outras duas Versões	72
3.2 Análise discursiva do Documentário “Manifesto Porongos” (RAFUAGI)	80
3.2.1 Educação, Epistemicídio e Racismo Estrutural	94
3.3 Análise discursiva do ato das/os vereadoras/es da primeira bancada negra de Porto Alegre	103
3.3.1 Análise dos Discursos que Apoiam ou Rechaçam o Ato das/os Vereadoras/es da Bancada Negra	106
4 DISPUTAS PELA MEMÓRIA SOCIAL EM PROL DA (DES)CONSTRUÇÃO DA BRANQUITUDE	108
REFERÊNCIAS	114
ANEXOS	125
Anexo 1: Roteiro de entrevista com Rafa Rafuagi	125
Anexo 2: Roteiro de entrevista com vereadoras/es da bancada negra de Porto Alegre	127

1 CONTEXTUALIZAÇÃO DE NARRATIVAS QUE DISPUTAM A MEMÓRIA SOCIAL E PROMOVEM A (DES)CONSTRUÇÃO DA BRANQUITUDE

Ano de 2013.

– Por que comemorar uma guerra que foi perdida? – Me dizia Mariana, que tem o forte sobrenome de Allende, grande amiga também nascida no Rio Grande do Sul.

Eu ria, porque era a forma de processar a informação de que os revoltosos na Revolta Farroupilha (1835-1845) haviam perdido a guerra para o império brasileiro.

Ao longo de minha vida, principalmente na escola, aprendi a construir o sentimento de que os Farroupilhas venceram ou, ao menos, empataram com o império.

A partir de 2013, comecei a fazer (auto)reflexões e (auto)críticas acerca da história do Rio Grande do Sul, da Revolta Farroupilha, do ser gaúcha e do tradicionalismo gauchesco. Posteriormente, fui conhecendo a história Lanceiros Negros, conheci o documentário “*Manifesto Porongos*” (*Rafuagi*), deixei de cantar o Hino do Rio Grande do Sul e hoje estou aqui para pensar o que somos, o que fomos e o que queremos ser.

Nessa pesquisa me proponho pensar sobre as narrativas de disputa pela memória social que corroboram com a (des)construção da branquitude no Rio Grande do Sul, a partir do Hino do Estado, do documentário “*Manifesto Porongos*” (*RAFUAGI*) e do ato das/os vereadoras/es da primeira bancada negra de Porto Alegre quando o Hino foi entoado na cerimônia de sua posse, na Câmara de Vereadoras/es, em 01 de janeiro 2021. Para iniciar as reflexões é necessário contextualizar questões históricas, políticas, geográficas, sociais e culturais do Rio Grande do Sul.

O Rio Grande do Sul é um Estado brasileiro que faz fronteira, nacionalmente, com Santa Catarina e, internacionalmente, com o Uruguai e a Argentina. Na maior parte do Estado, 63%, do território, predomina o bioma Pampa, que compreende grandes extensões de terras planas com algumas coxilhas e com cobertura vegetal rasteira (CAMINHA, 2019). O pampa também está presente em todo

o Uruguai e em parte da Argentina. Por isso, há estreitas relações comerciais e socioculturais entre o Rio Grande do Sul e esses dois países devido a esse bioma ser propício à criação de gado.

Na Região do Pampa a economia colonialista/capitalista foi construída, principalmente, através da venda de charque e de couro de gado produzidos com mão-de-obra escravizada. De acordo com Jorge Euzébio Assumpção, “não é possível falar da história do Rio Grande do Sul sem falar dos negros escravizados” (CUNHA, 2016). No entanto, na historiografia, a participação das pessoas negras na construção do Estado é sonogada.

Até hoje, é comum ocorrer estranhamento quando uma pessoa negra nascida no Rio Grande do Sul diz que é gaúcha. Existem relatos de que quando uma pessoa negra gaúcha viaja para outro Estado do Brasil e diz que é daqui, muitas pessoas não acreditam por pensar que só existem pessoas brancas no Sul brasileiro. Em entrevista que realizei com Rafa Rafugai ele disse: “Eu enfrentei isso em 2018 quando fui à Bahia. Eu falava que era daqui e as pessoas ficavam espantadas por ter negros no Sul” (RAFA RAFUAGI, 2020). Isso é parte dos impactos da construção de uma memória social que visa representar uma identidade regional branca.

A fundação da capitania de São Pedro do Rio Grande do Sul, atual Estado do Rio Grande do Sul, ocorreu no ano de 1737 (CUNHA, 2016; LAYTANO, 1995). Este é o primeiro ano em que se tem confirmada a presença de pessoas negras escravizadas nesse território (CUNHA, 2016; LAYTANO, 1995). Segundo o primeiro censo realizado pelo Relatório Córdova, em 1780, o total de pessoas brancas era 9.433, de indígenas era 3.338 e de pretas era 5.102 (CUNHA, 2016).

Até o ano de 1780 não haviam sido introduzidas as charqueadas e ainda não havia ocorrido um grande tráfico de pessoas negras para São Pedro do Rio Grande do Sul. No censo realizado em 1814, quando já havia sido iniciada a indústria do charque, somando pessoas indígenas, escravizadas, negras libertas e recém-nascidas, a província era formada majoritariamente por pessoas não-brancas (CUNHA, 2016).

Proporcionalmente, o Rio Grande do Sul sempre esteve entre as seis províncias com mais pessoas escravizadas/os no Brasil (CUNHA, 2016). Por volta de 1835, a população total era de cerca de 170 mil pessoas, dessas eram escravizadas cerca de 40 mil, novamente, se somado às indígenas e negras libertas e recém-nascidas, a população branca era menor (SILVA, 2018).

Atualmente, de acordo com o censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a população do Rio Grande do Sul era de 10.693.929 habitantes, sendo que a estimativa para 2018 era de que a população chegasse a 11.377.239 habitantes. Segundo a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (PNAD), de 2018, 78,6% da população do Estado se declarou como branca e 20,5% se declarou como preta e parda.

A partir desses dados, cabe dizer que durante a maior parte do tempo do regime escravista, legalmente dito, a população não-branca era maioria. Após a promulgação da Lei Áurea, Lei Nº 3.353/1888 (BRASIL, 1888), que, juridicamente, aboliu a escravização, isso foi mudando. Neste contexto, o governo brasileiro financiou a vinda de imigrantes brancas/os para morar, trabalhar e ocupar territorialmente, economicamente, culturalmente, politicamente e socialmente o país (SCHELBAUER, 1998). A maior parte do contingente migratório foi concentrada nas regiões Sul e Sudeste do país.

Entre 1835 e 1845 ocorreu uma revolta de estancieiros escravocratas da então província de São Pedro do Rio Grande do Sul contra o império brasileiro, principalmente devido aos impostos cobrados pela venda do charque e do couro, que, além da venda de pessoas escravizadas, eram as principais mercadorias que giravam a econômica deste local. Essa revolta ficou conhecida como Revolução Farroupilha e é um fato histórico discutido nesta pesquisa, pois foi durante a revolta que o Hino do Rio Grande do Sul foi escrito.

A Revolta Farroupilha foi conotada historicamente como Revolução, mas não pode ser considerada revolucionária porque quando foi proclamada a república Rio-Grandense, em 1836, e quando foi outorgada a Constituição, em 1842, as estruturas das relações de poder foram mantidas, tal qual eram no império brasileiro. Ou seja, mudou quem ocupava determinados cargos governamentais, mas o sistema senhorial, escravocrata, latifundiário, foi mantido.

O elemento que caracteriza a Revolução da época moderna é, com efeito, a divisão da sociedade em dois grupos antagônicos, que lutam por manter ou conquistar o poder, com particularidade de que, se vencerem, os “revolucionários” provocarão profundas transformações na própria esfera sócio-econômica [sic]. As guerras civis do passado, [...], eram causadas por lutas intestinais entre grupos da elite que pugnavam pelo poder político, mas que, depois de conquistarem, não causavam mudanças econômicas de grande vulto (VENÇO, 2015, p. 9).

Neste sentido, as perguntas que movem esta pesquisa são: como e o que foi omitido e silenciado na história do Rio Grande do Sul, que corrobora com a

construção da branquitude (SCHUCMAN, 2012) e a invisibilização da população negra? Que (des)construções discursivas (RESENDE, RAMALHO, 2006) estão presentes no Hino do Estado, no documentário *“Manifesto Porongos”* (RAFUAGI) (2016) e no ato das/os vereadoras/es da bancada negra de Porto Alegre? Quais construções de memória social (GONDAR, 2016) são pretendidas com essas narrativas?

Para desenvolver este trabalho me embasei na metodologia de pesquisa campo-tema (SPINK, 2003). Essa metodologia envolve pesquisa de campo, não tendo um local fisicamente delimitado e um horário específico em que a pesquisadora sai para fazer campo, mas, o trabalho é o tempo todo e em todos os lugares. Neste sentido, “não é o campo que tem o assunto, mas [...] é o assunto que tem um campo” (SPINK, 2003, p. 22). Assim, cabe incluir nos estudos “os meios de comunicação; [...] documentos diversos e abordagens que” buscam “acompanhar eventos no tempo em vez de congelá-los como numa fotografia instantânea” (SPINK, 2003, p. 21-2). De acordo com Spink, “o campo [...] se refere à processualidade de temas situados”, a partir do momento em que se tem um tema definido, tudo pode ser campo e a pesquisadora está, potencialmente, sempre desenvolvendo a pesquisa (SPINK, 2003, p. 18).

A partir dessa metodologia, analisei discursos como dados sociais (RESENDE, RAMALHO, 2006). Os dados sociais discursivos analisados são: o Hino do Rio Grande do Sul; o documentário *“Manifesto Porongos”* (Rafuagi), no qual contém a música “Manifesto Porongos”; o ato das/os vereadoras/es da bancada negra de Porto Alegre e reações, tanto que negativam como que positivam, esse ato.

Ademais, realizei entrevista semiestruturada com Rafael Diogo dos Santos, o Rafa Rafuagi, que é um dos integrantes do grupo de Rap Rafuagi¹, é um dos compositores da música “Manifesto Porongos” e é um dos roteiristas do documentário *“Manifesto Porongos”* (RAFUAGI). Objetivei com a entrevista compreender seu lugar de fala, suas experiências de vida, como se deu a produção da música e do documentário e, também, conhecer a história do grupo Rafuagi.

¹ Segundo Rafa Rafuagi, em entrevista que realizamos, o grupo de Rap Rafuagi foi criado por ele e por um colega de escola, chamado Gilmar Matos, em 2002. Em seu relato ele disse que foi no ambiente escolar que ele conheceu a cultura hip-hop e a partir disso passou a trabalhar por um mundo melhor. O nome do grupo surgiu da junção do nome do Rafael e do Gilmar: “Ra de Rafael, Fu de fusão, A de amigo e Gi de Gilmar”. Atualmente o grupo é formado por Rafa Rafuagi, Rick Rafuagi e Dj-Croko Rafuagi.

Consegui o contato do Rafa através de minha amiga e colega de mestrado Camila Padilha Costa.

Também realizei entrevistas semiestruturadas com a vereadora Karen Moraes dos Santos e com o vereador Matheus Pereira Gomes, integrantes da primeira bancada negra de Porto Alegre, com o objetivo de compreender seus lugares de fala, suas experiências de vida, como se deu o ato quando o Hino foi entoado na cerimônia de posse e como estão os trâmites de projetos de leis em relação a isso. Consegui fazer contato com as/os vereadoras/es através de suas contas no Facebook.

Para pensar as fontes que serão aqui analisadas, o conceito chave nesta pesquisa é o de branquitude. Entendo a branquitude, basicamente, como um lugar social de privilégios materiais e imateriais para aquelas pessoas que ocupam esse lugar na estrutura social; ou seja, as pessoas que se enquadram na identidade branca (BENTO, 2002; CARDOSO, 2010; SCHUCMAN, 2012; SILVA, 2007; SOVIC, 2002). Muito pretendeu-se universalizar a branquitude, porém a identidade branca não é homogênea, mas, ao contrário, é heterogênea e dinâmica (SCHUCMAN, 2012). Tal identidade é (re/des)construída histórica e socialmente em diferentes contextos políticos, econômicos, territoriais, tendo influências do cenário local e global (CARDOSO, 2010; SCHUCMAN, 2012).

Sendo a branquitude heterogênea, cada pessoa torna-se branca e exerce poder de formas diferentes de acordo com classe, gênero, geração, história de vida. Ou seja, os parâmetros que caracterizam a identidade racial branca, produzem diferentes sentidos, significados e práticas em cada pessoa (SCHUCMAN, 2012). Isso não quer dizer que esses parâmetros determinam as práticas das pessoas, mas que eles fazem parte dos modos de agir de cada uma, exatamente por serem estruturais na sociedade. Por isso, não basta dizer "eu não sou racista", a questão é bem mais complexa. Vamos pensar no exemplo utilizado por Cardoso,

A título de ilustração vamos supor que um profissional branco de RH opte em contratar um candidato branco em detrimento do negro. Hipoteticamente diríamos que esse profissional foi influenciado pela identidade racial branca comum a ambos. [...] O fato do profissional de RH contratar o candidato branco influenciado pela branquitude não se trata de uma agressão física ao candidato negro. Trata-se de uma [...] prática de racismo porque o selecionador preteriu um candidato em virtude de sua identidade racial a partir do pressuposto [...] racista de que o branco possui maior valor do que o negro, inclusive, porque o próprio selecionador é branco e se reconheceu no candidato branco ao mesmo tempo que recusou reconhecer-se no candidato negro de forma equitativa (CARDOSO, 2010, p. 612-3).

As práticas de racismo são muitas e podem ser conscientes ou inconscientes, tendo em vista que o racismo é estrutural (ALMEIDA, 2019). Sobre isso, Schucman aponta que:

[...] é preciso pensar o poder da branquitude como princípio da circularidade ou transitoriedade (Foucault, 1999), compreendendo-o como uma rede na qual os sujeitos brancos estão consciente ou inconscientemente exercendo-o em seu cotidiano por meio de pequenas técnicas, procedimentos, fenômenos e mecanismos que constituem efeitos específicos e locais de desigualdades raciais. Pensar o poder da identidade racial branca dessa maneira também tem o intuito de retirar o olhar que aponta o racismo para cada sujeito em particular e recolocá-lo para o entendimento de estruturas de poder sociais com particularidades de cada sociedade em questão (SCHUCMAN, 2012, p. 23).

Neste sentido, a noção de privilégios contribui para problematizar a negação do racismo que está diretamente associada à naturalização dessas vantagens por parte das pessoas que ocupam o lugar social da branquitude. Como consta na epígrafe que abre essa dissertação, de acordo com Jesus, “Aos brancos que ignoram o racismo, resta gozar os privilégios decorrentes de sua cor de pele e traços anatômicos, em detrimento da vida, direitos e potencialidades das pessoas negras” (JESUS, 2017, p. 09). Segundo Maria Aparecida Silva Bento, podemos

[...] problematizar a noção de privilégio com a qual as pessoas raramente querem se defrontar, transformando-a rapidamente num discurso de mérito e competência que justifica uma situação privilegiada, concreta ou simbólica. Quando se deparam com informações sobre desigualdades raciais tendem a culpar o negro e, ato contínuo, revelar como merecem o lugar social que ocupam (BENTO, 2002, p. 20).

É fundamental compreender quem são as pessoas que ocupam lugares subjetivos/imateriais e objetivos/materiais da branquitude. É fato que pessoas descendentes europeias são as que ocupam e estão neste lugar (SCHUCMAN, 2012). Porém, tendo em vista que diferentes contextos históricos, sociais, econômicos, culturais, políticos, levam à definições distintas das categorias de raça, esse lugar pode ser ocupado por outras pessoas. Basicamente, pensar a branquitude e quem são as pessoas que ocupam esse lugar social é pensar os privilégios que a identidade racial branca dispõe.

Isso ocorre porque, em diferentes países, regiões, contextos históricos e interesses políticos, as categorizações raciais variam. Por exemplo, “nos EUA ser branco está estritamente ligado à origem étnica e genética de cada pessoa; no Brasil está ligado à aparência, ao status e ao fenótipo”, “exige pele clara [...], cabelo liso [...]. Ser branco [no Brasil] não exclui ter sangue negro”; “na África do Sul fenótipo

e origem são importantes demarcadores de branquitude” (SCHUCMAN, 2012, p. 23). Portanto, “Ser branco e ocupar o lugar simbólico de branquitude não é algo estabelecido por questões apenas genéticas, mas sobretudo por posições e lugares sociais que os sujeitos ocupam” nas estruturas sociais de poder (SCHUCMAN, 2012, p. 22).

Assim, a branquitude é entendida como uma posição em que sujeitos que ocupam esta posição foram sistematicamente privilegiados no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade. Portanto, para se entender a branquitude é importante entender de que forma se constroem as estruturas de poder concretas em que as desigualdades raciais se ancoram. Por isso, é necessário entender as formas de poder da branquitude, onde ela realmente produz efeitos e materialidades (SCHUCMAN, 2012, p. 23).

Como ser branca/o no Brasil está associado ao fenótipo, a aparência e ao status social, as formas de poder da branquitude não ocorrem apenas porque a elite brasileira é branca, mas, também, porque historicamente há a construção da valorização da beleza, da virtuosidade, da glória e da inteligência das pessoas brancas. Tais construções históricas começaram a ser projetadas com o processo de colonização europeia e com o advento da ciência moderna que foram estruturantes na construção da branquitude.

É com a colonização que a escravização passa a ser mercantil e por raça; não por parentesco, por dívidas, ou por guerra. Algumas pessoas dizem: “mas na África pessoas negras escravizavam as outras”. Porém, há que se pensar na estrutura das relações sociais dos países africanos e que o racismo não fazia parte dessa estrutura. Portanto, é com o advento da colonização e da ciência moderna que a ideologia da supremacia branca começa a ser forjada e com ela emerge a institucionalização da escravização das pessoas não-brancas (SEGATO, 1999; 2007; 2010; ALMEIDA, 2019).

A ciência moderna fundamentou e legitimou a colonização e a ideologia da superioridade étnico-racial branca. A modernidade foi fundamentada e positivada pela ciência, principalmente pela teoria positivista e pela corrente evolucionista que, por um lado, qualificava a sociedade europeia como civilizada e como modelo universal para outras sociedades. Por outro lado, as outras sociedades eram categorizadas, por esta mesma ciência, como atrasadas historicamente, sendo adjetivadas como bárbaras ou selvagens. Nesta perspectiva, a colonização era justificada pela necessidade de levar a civilização a outras sociedades (ALMEIDA,

2019; CÉSAIRE, 1978).

No Brasil, a partir do final do século XIX, com base nas teorias do branqueamento, houve um grande empenho do governo, de intelectuais e da elite, em tentar branquear a população. Neste contexto, trago para a reflexão duas coisas: a primeira, é que ocorreu a (falsa) abolição da escravatura no país (ARANTES, 2017); e a segunda, são as crescentes pesquisas científicas no sentido de endossar a suposta superioridade branca, medindo fisicamente as pessoas e tentando medir as culturas em termos evolutivos, tendo sempre como base de ideal humano as pessoas brancas e como ideal de cultura a chamada civilização europeia (CARNEIRO, 2005; NUNES, JÚNIOR, 2018; PETERSEN, 2013).

[...] nossos cientistas sociais de então tinham um sério problema a resolver, ou seja, como contar a história de um país majoritariamente negro e mestiço, nascido e prosperado sob a égide da escravidão negra e, ao mesmo tempo, manter-se próximo aos moldes europeus de civilização que consideravam negros e mestiços não civilizados e não civilizáveis (BENTO, 2002, p. 12).

Para o Brasil se aproximar da Europa e da civilização, o país não poderia ser formado majoritariamente por pessoas negras e indígenas. Para transformar a configuração populacional brasileira, era necessário tentar civilizar as pessoas não-brancas através do embranquecimento biológico e cultural (PETERSEN, 2013).

O desejo de contrapor o Brasil real pluriétnico e pluricultural num Brasil ideal hegemonicamente branco pode ser observado nas leis de imigração brasileira, que impediam legalmente o ingresso de negros e asiáticos no país. O Decreto de 8 de junho de 1890 dizia que [...] É inteiramente livre a entrada nos portos da República dos indivíduos válidos e aptos para o trabalho [...] excetuados os indígenas da Ásia ou da África, que somente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admitidos [...]. O Decreto-lei nº 7.967, de Getúlio Vargas, de 18 de setembro de 1945, regulava a entrada de imigrantes “de acordo com a necessidade de preservar e desenvolver na composição étnica da população as características mais convenientes da sua ascendência européia” (SILVA, 2007, p. 97).

Foi com o propósito de branquear a população brasileira cultural e biologicamente que os governos financiaram e/ou endossaram a vinda de pessoas brancas para o país. O objetivo era que elas ocupassem os postos de trabalho que antes eram das pessoas escravizadas, pois muitos escravocratas não queriam pagar salários para as pessoas que eles escravizaram (SCHELBAUER, 1998). Além disso, pretendiam que pessoas brancas se casassem com negras com o intento de branqueá-las (BENTO, 2002).

Vê-se que o racismo é um dos principais pilares da estrutura que ergue a sociedade brasileira, a partir da colonização. Temos pouco mais de cento e trinta anos de “abolição” da escravatura e até o início do século XXI não havia políticas públicas que promovessem a ascensão social das pessoas negras. Pelo contrário, até então o objetivo era manter as hierarquias étnico-raciais brasileiras.

A partir da eleição de Jair Bolsonaro, em 2018, está evidenciado que existem supremacistas brancas/os declaradas/os no Brasil, que discordam de políticas públicas contra as desigualdades étnico-raciais, certamente por sentirem seus privilégios afetados. Por isso, ao falar de branquitude, não há como não referir a conjuntura atual do Brasil e de muitos países do mundo, tendo em vista que desde meados da década de 2010, houve um crescimento na ascensão de governos de extrema direita.

Antes deste cenário calamitoso e colapsante, a partir da década de 1990 teve início a chamada “onda rosa” com a ascensão de partidos de esquerda e de centro-esquerda aos governos. Podemos pensar os exemplos de: Lionel Jospin que foi eleito na França; Tony Blair que venceu Margareth Thatcher na Grã-Bretanha; Hugo Chávez que foi eleito na Venezuela; já na virada do século, em 2000, Ricardo Lagos foi eleito no Chile; em 2002, Luiz Inácio Lula da Silva foi eleito no Brasil; Néstor Kirchner foi eleito na Argentina, em 2003; Tabaré Vasques foi eleito no Uruguai, em 2004; Evo Morales eleito na Bolívia em 2005; e Fernando Lugo eleito no Paraguai, em 2008 (BRATILIERE, VIANA, 2018). “A maioria desses presidentes conseguiu se reeleger ou eleger” suas/seus sucessoras/es (BRATILIERE, VIANA, 2018). Essas pessoas e partidos ascenderam após o colapso institucional e financeiro causado por governos neoliberais que os antecederam (BRATILIERE, VIANA, 2018).

Esse contexto foi classificado como “onda rosa”, pois as políticas governamentais desses partidos de esquerda e centro-esquerda diferem dos governos de esquerda tradicionais ao passo que não visam a superação do capitalismo e “se constituíram adaptando-se às necessidades locais e não partindo de um pressuposto universal” (BRATILIERE, VIANA, 2018).

Embora esses governos classificados como “onda rosa” tenham contribuído de alguma forma para a amenização das desigualdades étnico-raciais, é necessário dizer que nenhum deles buscou romper de fato com o racismo estrutural. Portanto, houveram também limitações nessa “onda rosa” que foi progressista mas manteve silenciamentos em relação aos privilégios da branquitude. De acordo com

Bento (2002), pessoas brancas progressistas e pessoas brancas do movimento sindicalista, por exemplo, reconhecem as desigualdades étnico-raciais, mas não veem isso como um problema também delas/nosso; de todas/os. Ou seja, não se veem como parte integrante da estrutura racista e consideram que isso é problema das pessoas que sofrem racismo. Neste sentido, fica a pergunta: “o que é que faz com que pessoas que cultuam valores democráticos e igualitários aceitem a injustiça que incide sobre aqueles que não são seus pares ou não são como eles?” (BENTO, p. 4-5).

A onda rosa durou até meados da década de 2010 na América, quando voltou a ter partidos e pessoas neoliberais, conservadores e defensoras de um Estado mínimo, nos governos, tendo início a chamada “onda azul” (BRATILIERE, VIANA, 2018). Em exemplo de países em que ocorreu a “onda azul”, além do México com Enrique Peña Nieto, de 2012 a 2018, da Argentina, com Mauricio Macri, de 2015 a 2019, dos Estado Unidos com Donald Trump, de 2016 a 2020, entre outros, podemos pensar no Brasil com o golpe na presidenta Dilma Roussef em 2016, o vice-presidente Michel Temer assumindo a presidência no mesmo ano e a eleição de Jair Bolsonaro, em 2018.

Na ideologia desses governos a branquitude não está baseada apenas no ideal de pureza racial, mas, além de estar relacionada com as diferenças biológicas, se baseia numa ideia de pertencimento nacional. Pode-se dizer que são governos que justificam atos racistas com o argumento de proteger a soberania nacional e os “habitantes legítimos” da nação. Pensando a construção de uma identidade nacional agregada a identidade branca, Lourenço Cardoso escreveu que:

A identidade nacional é associada à identidade racial e étnica, logo, o nacional autêntico seria o branco, ilustrando essa idéia, o estadunidense autêntico seria o branco, o inglês autêntico seria o branco, o francês autêntico seria o branco [o brasileiro autêntico seria o branco] (CARDOSO, 2010, p. 621-2).

Portanto, há a tentativa de esconder esse tipo de racismo numa ideia de patriotismo e nacionalismo, para não ter o reconhecimento de que se está propagando a ideologia da supremacia branca e da inferioridade de outras pessoas (não-brancas). Esses governos “Se, por um lado, não utilizam o argumento de pureza racial, por outro, sustentam a ideia essencialista de povo original homogêneo branco” (CARDOSO, 2010, p. 622-3).

Em vista disso, para pensar as desigualdades étnico-raciais no Rio

Grande do Sul, no Brasil e no mundo, a noção de branquitude é fundamental. As hierarquizações étnico-raciais ocorrem como forma de manter e renovar os privilégios das/os brancas/os sobre as/os “outras/os”. Isso está diretamente relacionado com os constructos históricos da branquitude e, portanto, com a construção da memória social (GONDAR, 2016) e das identidades nacionais (SEGATO, 1999; 2007).

Por isso, além do conceito de branquitude, também discuto as disputas pela memória social a partir de duas proposições escritas por Jô Gondar (2016), no texto *Cinco proposições sobre memória social*. Utilizo duas, das cinco, proposições, pois considero estas pertinentes para pensar as narrativas aqui discutidas.

A primeira proposição é a de que a memória social não se reduz à identidade. Para pensar nessa proposição, primeiramente, é necessário entender o que significa identidade. Existem diferentes perspectivas sobre esse conceito, no entanto, aqui entende-se identidade por aquilo que uma pessoa, grupo, sociedade, ou nação, entende sobre si e pretende que as/os outras/os entendam sobre ela/ele. Produzir a identidade “e mantê-la não é tarefa fácil. Trata-se de um esforço constante, exigindo que se ‘esqueça’ – que se exclua, segregue ou recalque – tudo aquilo que se mostra em desacordo com a imagem que se tenta preservar” (GONDAR, 2016, p. 32).

Na construção da memória social de um Estado ou de uma nação, “para garantir uma legitimidade, as instâncias de poder criam ou se servem de mitos fundadores que engrandecem a sua origem, imputando-a a Deus, aos feitos de heróis, à razão, enfim, a algo capaz de justificar sua supremacia” (GONDAR, 2016, p. 32). Para compor essa montagem os aspectos pouco admiráveis são recalcados.

O mito de origem da identidade estadual e nacional sul-riograndense é o 20 de setembro, dia em que foi iniciada a Revolta Farroupilha, e os personagens dessa montagem são os heróis da revolta, neste caso, ainda, os escravocratas que lideraram a insurreição. Para compor essa montagem os aspectos sujos dessa guerra foram recalcados, como por exemplo as omissões e silenciamentos sobre o Massacre em Porongos, a venda de pessoas escravizadas para financiar a guerra e os flagelos da escravização no Rio Grande do Sul e no Brasil.

Na história há os/as vencedores/es e os/as vencidos/as. No caso da Revolta Farroupilha os vencidos contaram a história, mas os vencidos dos vencidos foram relegados/as “aos martírios coletivos que os” contadores da história “infligem

aos derrotados” (GONDAR, 2016, p. 32). Os vencidos são a elite branca escravocrata sul-rio-grandense, que perdeu a guerra para o império, mas foi anistiada e indenizada. Os vencidos dos vencidos são os Lanceiros Negros e todas as pessoas que eram escravizadas, pois estas foram mortas, fisicamente falando, ou foram impossibilitadas de viver sem ser propriedade privada de outrem.

Além de ressaltar o mito de origem e de recalcar os aspectos sujos, ao tentar representar determinada identidade, uma pessoa, grupo, sociedade, ou nação, busca não lembrar das humilhações às quais tenha sido submetida/o. Como é o caso da construção de memória social que se buscou fazer sobre a Revolta Farroupilha. Por exemplo, buscou-se construir a ideia de que os estancieiros escravocratas ao final da guerra empataram e até mesmo venceram o império brasileiro. Ou seja, tenta-se representar que os farroupilhas não foram derrotados.

A partir dos dados dessa pesquisa e como irás ver nos próximos capítulos, é possível dizer que a identidade fincada numa representação de passado idílico, nos leva a não perceber as mazelas cometidas no contexto mitificado pela identidade a ser preservada. Assim, reproduzimos no presente as práticas do passado e teremos um porvir semelhante, com profundas desigualdades étnico-raciais e com a branquitude sendo privilegiada.

Por isso “a memória não se reduz à identidade”. Segundo Gondar “quando a identidade é algo a ser preservado, a memória se encontra a serviço da manutenção do mesmo. E, não raramente, por meio da violência” (GONDAR, 2016, p. 33). Entretanto, há a possibilidade de pensarmos as identidades para além das representações que elas buscam preservar pensando a identidade não como raiz, mas como rizoma. “A raiz única é aquela que mata à sua volta, enquanto que o rizoma é a raiz que vai ao encontro de outras raízes” (GONDAR, 2016, p. 34). Com a perspectiva da identidade rizoma, a ideia é “Não mais uma memória fincada na conservação do passado, e sim uma memória de rastros e resíduos, porosa e aberta ao imprevisível. [...] Desse modo, mais do que garantir a preservação do que se passou, a memória pode ser uma aposta no porvir (GONDAR, 2016, p. 34).

A segunda proposição é a de que a memória social não se reduz à representação. Pensar a memória social reduzindo-a à representação tem relação com pensá-la como uma identidade a ser preservada. “É habitual conceber a memória social como a esfera por meio da qual uma sociedade representa para si mesma a articulação de seu presente com o seu passado” (GONDAR, 2016, p. 35).

A memória social está para além de representações fixas e coesas, pois não se reduz a generalidade abstrata, mas se articula “àquilo que nos afeta, que nos surpreende, que nos permite apostar em um outro campo” (GONDAR, 2016, p. 37), o campo das possibilidades. Segundo Gondar “se tivéssemos que, em uma palavra, resumir o que na memória não se reduz à representação, diríamos: afeto, ou melhor, forças que nos afetam, e também forças pelas quais afetamos” (GONDAR, 2016, p. 37). Como a proposição é de que “memória social não se reduz à representação”, Gondar não descarta a esfera das representações da memória, mas, para além disso, vincula a esse debate o afeto.

Podemos articular o afeto e a representação na produção da memória como partes integrantes de um mesmo processo. [...] Não existem [...] memórias fora de um contexto afetivo. [...] De todas as experiências que nós vivemos no aqui e no agora, selecionamos, como impressões ou lembranças, aquelas que nos afetam em um campo de relações. Todavia, o que nos afeta é o que rompe com a mesmidade em que vivemos; a mesmidade não nos impressiona ou nos marca. O que nos afeta é antes um encontro, uma palavra nova, uma experiência singular. Se viajamos para uma cidade desconhecida, a arquitetura, as cores e os encontros nos marcam bem mais do que nossa vida habitual e cotidiana. Mas podemos pensar que nossa própria cidade já foi um dia, para nós, desconhecida, e que as formas, cores e encontros que nela experimentamos como novidade deixaram impressões e se constituíram em lembranças. Desse modo, se a memória é um processo, o que o deflagra são relações e afetos – em outros termos, são jogos de força. A representação poderia, ainda que não necessariamente, integrar esse processo, mas nesse caso viria depois, como uma tentativa de dar sentido e direção ao que nos surpreendeu (GONDAR, 2016, p. 37-8).

Assim, o afeto não é “um fator secundário, capaz de somar-se a lembranças já construídas e influenciar sua seleção, amplificando-as, reduzindo-as ou recalçando-as”, mas muito para além disso é “a própria cena na qual as lembranças se perfilam” (GONDAR, 2016, p. 39).

Nas Ciências Sociais pensar a memória como uma analogia à representação foi uma perspectiva aceita a partir da obra *Representações individuais e representações coletivas*, escrita por Émile Durkheim (GONDAR, 2016). Com essa obra, a memória foi associada a representação coletiva, com o objetivo de referendar a noção de coesão social de Émile Durkheim. Segundo Gondar, essa proposição ressalta “aquilo que homogeneiza” um grupo, sociedade, ou nação (GONDAR, 2016, p. 37). No entanto, reduzir a memória social a representação é não levar “em conta os movimentos reais” e o que determinadas representações de fato representam (GONDAR, 2016, p. 35).

Se pensamos que a esfera social é viva, pulsante e em constante mudança, as representações são apenas o referente estático do que se encontra em constante movimento. Assim como não se pode reduzir a passagem do tempo

real, em suas ínfimas variações, à marcação dos ponteiros de um relógio, não se pode reduzir a permanente agitação das forças sociais ao contorno homogêneo de uma representação. As representações não surgem subitamente no campo social, mas resultam de jogos de força bastante complexos, envolvendo combinações e enfrentamentos que a todo tempo se alteram. Se reduzirmos a memória a um campo de representações, desprezaremos as condições processuais de sua produção. Tomaremos como dado justamente o que deveria ser explicado: como foi que, em uma certa sociedade e em uma certa época, algumas forças se conjugaram para formar uma representação? A serviço de que interesses ou de que vontades ela teria se constituído? Que relações de poder fizeram com que algumas representações, e não outras, pudessem adquirir uma consistência crescente até se tornarem dominantes no campo social? (GONDAR, 2016, p. 35-6).

Neste sentido, podemos questionar: com que aparatos foram construídas as representações sobre a Revolta Farroupilha e os reconhecidos líderes - Bento Gonçalves, David Canabarro e Duque de Caxias? Porque os Lanceiros Negros e os Infates foram excluídos, ou pouco mencionados, na narrativa histórica? Porque na história do Rio Grande do Sul e do Brasil a população negra é invisibilizada? Porque a branquitude é sinônimo de virtude, de beleza, de bondade, de evolução? Porque a cultura afro-brasileira é folclorizada? Porque a cultura europeia é valorizada? Quais eram os interesses em construir tal representação? Porque essas representações foram construídas e não outras?

2 LUGAR DE FALA, BRANQUITUDE E MEMÓRIA SOCIAL

Abrindo a dissertação eu trouxe na epígrafe uma parte do prefácio escrito por Jaqueline Gomes de Jesus, para o livro *Heroínas Negras Brasileiras: em 15 cordéis*, de Jarid Arraes. No prefácio, Jesus afirma que “construímos nossas histórias de vida com os retalhos de quem fomos, ou de quem acreditamos ter sido” (JESUS, 2017, p. 8). Nesse processo, “o que importa é o trabalho de costura” (JESUS, 2017, p. 8). Mas “a memória de quem somos”, “ou de quem acreditamos” ser, “é mais complexa do que a mera soma dos” retalhos que costuramos através das lembranças pessoais (JESUS, 2017, p. 8-9). A memória “também é formada pelas lembranças dos acontecimentos que acompanharam nosso grupo social” (JESUS, 2017, p. 8-9), nossa região, nossa nação.

Neste Estado e neste país estruturalmente racistas e cisheteropatriarcalistas, “o protagonismo negro para se expressar, sem intermediários, foi invisibilizado, senão questionado e punido” (JESUS, 2017, p. 9). São as “censuras da máquina colonial que se alimentou da escravidão e ainda ruma nas mentes e corações deste povo” (JESUS, 2017, p. 9). Nesta conjuntura, “como

lembrar de quem somos, se a nossa memória coletiva foi distorcida, vilipendiada?... E dado que continua sendo?” (JESUS, 2017, p. 10).

Como podemos construir nossas histórias de vidas dado que quem fomos, ou quem acreditamos ter sido, nos foi omitido, silenciado, roubado, varrido para debaixo da superfície da terra, morto e enterrado? Com que retalhos iremos costurar nossa colcha de memória social sul-rio-grandense e brasileira? Que memória construímos e pretendemos construir sobre quem somos, quem fomos e quem queremos ser?

Para responder a essas perguntas, é fundamental discutir a branquitude, pois “é um elemento-chave para a nossa consciência negra, que por vezes se resume a um herói ou outro: senão Zumbi dos Palmares, João Cândido” (JESUS, 2017, p. 10), Lanceiros Negros. Os/as heróis/heroínas deveriam ser “a projeção do melhor de nós, como seres humanos, do que todos deveríamos buscar como gente. Mas os nossos heróis e heroínas, quando negros, têm sido odiosamente relegados ao esquecimento” (JESUS, 2017, p. 10).

Este não é um problema só dos negros, é de todos os brasileiros, que, ao menosprezarem a participação de uma parcela da população na construção desta sociedade, de quem somos como brasileiros, também fraturam a sua própria tradição, preservam a própria alienação. Aos brancos que ignoram o racismo, resta gozar os privilégios decorrentes de sua cor de pele e traços anatômicos, em detrimento da vida, direitos e potencialidades das pessoas negras (JESUS, 2017, p. 09).

Partindo dessas problematizações, neste segundo capítulo, fiz considerações sobre meu lugar de fala (RIBEIRO, 2019) e minhas vivências enquanto pessoa branca nascida no Rio Grande do Sul. Em seguida, contextualizei o documentário “*Manifesto Porongos*” (RAFUAGI), a Revolta Farroupilha, o Hino do Rio Grande do Sul, o ato das/os vereadoras/es em Porto Alegre, as reações à esse ato e as entrevistas que realizei com Rafa Rafuagi e as/os vereadoras/es da bancada negra Karen dos Santos e Matheus Gomes.

2.1 QUEM SOU EU E PORQUE ME PROPUS DESENVOLVER ESSA PESQUISA?

Quando me proponho a responder à pergunta “quem sou eu?”, me refiro a falar sobre meu lugar de fala (RIBEIRO, 2019), que, segundo Djamila Ribeiro (2019), é o lugar social que a pessoa que fala ocupa nas estruturas de poder (raça,

classe, gênero). Neste sentido, sou uma pessoa branca² queer de classe D³. E porque me propus desenvolver essa pesquisa? Basicamente, porque quem sou eu e a minha história de vida estão diretamente relacionadas a essa pesquisa.

Nasci em São Luiz Gonzaga, na Região das Missões do Estado do Rio Grande do Sul. Provenho de uma família tradicionalista, em que a maioria das pessoas defendem e propagam o discurso de que há um legado na história oficial do Rio Grande do Sul e na cultura tradicionalista gaúcha.

Aprendi na escola a cultuar as tradições gauchescas e a cantar o Hino do Estado com fervor, com adoração, com devoção, que não chega nem perto da forma mecânica ensinada de cantar o Hino Nacional Brasileiro. No Rio Grande do Sul, o Hino estadual é geralmente mais aclamado do que o Hino Nacional. Muitas/os gaúchas/os, quando se encontram em outros Estados brasileiros, ou mesmo em outros países, cantam o Hino sul-rio-grandense como uma forma identificação e de pertencimento social⁴.

Deixei de cantar o Hino do Estado quando conheci o documentário “*Manifesto Porongos*” (RAFUAGI); quando fui pesquisar na graduação sobre a Revolta Farroupilha através de outras perspectivas que não as saudosistas que me foram ensinadas nas escolas do Estado; quando compreendi que os líderes revoltosos não eram revolucionários, mas sim escravocratas que estavam preocupados com a manutenção e o aumento de suas posses.

A partir disso, passei a observar os elementos que compõem a história e cultura sul-rio-grandense. Percebi que por um lado, por ser branca eu seria bem aceita em Centro de Tradições Gauchescas (CTG), mas, por outro lado, o fato de me identificar como queer é problemático para uma cultura cisheteropatriarcal (AKOTIRENE, 2019), como é o caso da gaúcha. Na grande maioria dos CTGs pessoas LGBTQIA+, não são aceitas. Normalmente, a grande maioria das pessoas

² De acordo com o que se identifica como branca no Brasil, carrego fenótipos que se enquadram nessa categoria social: olhos verdes, cabelo loiro e liso, pele clara. Além do fenótipo é importante destacar que levo em meu nome dois sobrenomes de origem europeia, algo que é valorizado e tido como símbolo de distinção étnica dentro de uma lógica de branqueamento.

³ De acordo com as categorias do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), no momento de escrita dessa dissertação, integro a classe D.

⁴ Veja a reportar no site do G1 sobre pessoas que nasceram no Rio Grande do Sul, mas moram nos Estados Unidos e comemoraram o dia 20 de Setembro lá: <<http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/semana-farroupilha/2015/noticia/2015/09/gauchos-celebram-o-20-de-setembro-nos-estados-unidos-assista-ao-video.html>>.

que podem frequentar essa instituição são heteras e cisgêneras⁵.

Mas e porque eu disse que por ser branca eu seria bem aceita em CTGs? Porque por muitos anos pessoas negras não podiam frequentar essa instituição. Ou seja, havia uma separação declarada de que pessoas pretas não poderiam ir em CTG de brancas.

Em 1974, em Caçapava do Sul, no Rio Grande do Sul, foi fundado, por pessoas negras, o CTG Clareira da Mata. Esse recinto tinha o propósito de ser um espaço de socialização para pessoas negras e empobrecidas que não tinham acesso a outros centros tradicionalistas e a outros espaços de socialização. Esse CTG teve seu galpão de madeira queimado por três vezes, até que as/os frequentadoras/es conseguiram construí-lo com cimento e tijolos⁶.

Assim como o CTG Clareira da Mata, o Piquete Lanceiros Negros também foi criado para atender a uma demanda de pessoas pretas que não eram bem recebidas em outros piquetes. Esse piquete reivindica a visibilidade dos Lanceiros Negros na Revolta Farroupilha e a importância das pessoas negras e da cultura africana na construção do gauchismo. Além disso, as/os integrantes do piquete fazem críticas ao tradicionalismo gaúcho moderno forjado no século XX. Algumas vezes o pessoal do piquete tentou inserir a temática dos Lanceiros Negros e um carro alegórico que representasse os Lanceiros no desfile de 20 de setembro em Porto Alegre, no Rio Grande do Sul, mas foram barrados pela organização do evento com a alegação de que essa não era a temática do desfile⁷.

Num desfile realizado na semana farroupilha, em comemoração a Revolta Farroupilha, os Lanceiros Negros não fazem parte da temática do desfile? Por que? Quem e o que faz parte então? Por que?

⁵ Veja as reportagens disponíveis nos links: <http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2014/09/ctg-que-tera-casamento-homoafetivo-e-atingido-por-incendio-no-rs.html>; <https://gauchazh.clicrbs.com.br/geral/noticia/2014/09/CTG-que-vai-sediar-casamento-gay-e-incendiado-em-Santana-do-Livramento-4595805.html>; <https://recordtv.r7.com/fala-brasil/videos/casamento-gay-causa-polemica-em-centro-de-tradicoes-gauchas-06102018>.

⁶ Vide o vídeo “Vida no Sul: Matéria sobre Lanceiros Negros e o CTG Clareira da Mata” https://www.youtube.com/watch?v=0O_uAnSpx-s. Observe que no início do vídeo o repórter descreve que o CTG foi criado porque pessoas pretas e empobrecidas não tinham condições de ir a outros CTGs. Porém, isso é transferir o problema para as pessoas pretas, pois pobres realmente não tinham condições de acessar ao CTG, por ser um espaço elitizado, mas pretas/os não poderiam acessar independente de sua classe social, o fato é que elas/es não poderiam acessar por conta do racismo. Neste sentido, não é que pretas/os não tinham necessariamente condições de acessar um CTG, mas é que as/os brancas/os não as/os aceitavam lá.

⁷ Vide o vídeo “Massacre de Porongos”, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=jvr96yu4HEE>.

Outro ponto a ser ressaltado, e que tem relação, nas entrelinhas, com questões citadas até aqui, é que me identifico como brasileira/latino-americana e me considero descendente de brasileiras/os, mas por muitos anos da minha vida quando alguém me perguntava qual era minha descendência, eu respondia que era alemã, pois foi o que aprendi com a minha família. O processo de conscientização em relação ao que significa ser brasileira e me identificar como descendente de alemãs/es, sendo que meu pai e minha mãe são brasileiros/os, filhas/os de brasileiras/os, netas/os de brasileiras/os, levou tempo, muita leitura e muita convivência, principalmente, na academia e nas relações sociais que tive com a inserção no espaço acadêmico.

Para refletir sobre a identificação com uma descendência europeia, mesmo que de fato não seja descendente, apenas carregue sobrenomes oriundos da Europa, cabe deixar a seguinte reflexão: de acordo com Jesus, “a ascendência europeia ainda é utilizada como um triunfo para muitos ciosos pela manutenção da diferenciação que assegura o poder” (JESUS, 2012, p. 4). Neste sentido, podemos pensar, por exemplo, a pergunta que algumas pessoas brancas fazem: “de que família que tu és?” Que se refere ao sobrenome que você carrega, para ver se tens alguma ascendência europeia. Esse é um exemplo de reprodução da branquitude. Uma pessoa que se identifica como descendente de europeia/eu busca saber se a pessoa com quem ela está dialogando também tem essa ascendência, pois isso gera uma identificação; a identidade étnico-racial branca.

Essa reivindicação de uma identidade teuto-brasileira é parte do processo de colonialismo interno, que “se dá no interior de uma mesma nação, na medida em que há nela uma heterogeneidade étnica, em que se ligam determinadas etnias com os grupos e classes dominantes, e outras com os dominados” (CASANOVA, 2007, p. 437). Mas “o colonialismo interno tende”, também, “a articular-se com o colonialismo internacional e com o transnacional, com suas redes de poderosas empresas oligopólicas e suas empresas paramilitares ou governamentais”, com dominação “não somente corporativa, econômica, para-policial, mas também psicológica, cultural, social, política, judicial” (CASANOVA, 2007, p. 446-7).

Para pensar a articulação entre a identidade branca e o colonialismo, passamos agora à contextualização do documentário “*Manifesto Porongos*” (RAFUAGI). Essa comunicação contribui para analisar a branquitude e as disputas pela memória social, pois traz representações identitárias e problematizações das desigualdades étnico-raciais buscando recontar a história do Rio Grande do Sul.

2.5 DOCUMENTÁRIO “MANIFESTO PORONGOS” (RAFUAGI)

O documentário “*Manifesto Porongos*” (RAFUAGI) foi produzido em conjunto com o clipe da música “Manifesto Porongos”, do grupo de Rap Rafuagi. O clipe foi lançado no YouTube no dia 20 de novembro de 2016, Dia Nacional da Consciência Negra⁸, e o documentário foi lançado no dia 27 de novembro do mesmo ano. A produção ocorreu através do projeto Manifesto Porongos, que conta com a parceria independente do grupo de RAP Rafuagi com a produtora Karen Fonseca Lose⁹ e o diretor Thiago Cammardelli Köche¹⁰.

Na entrevista que realizei com o Rafa Rafuagi, perguntei: “Como que surgiu o projeto Manifesto Porongos, [...] como que foi, primeiro vocês escreveram a música, depois fizeram o projeto, ou primeiro fizeram o projeto depois a música e o documentário?”. Ele respondeu:

Então, ele tem várias partes, esse projeto, porque no início seria só a música. Essa história da música começou quando a gente estava numa turnê com um Rapper americano, o Afu-Ra, [...] nessa turnê eu comecei a escrever a música durante a viagem. A gente estava na Argentina, aí da Argentina a gente foi para o Uruguai e do Uruguai a gente foi para o Rio, para São Paulo, Curitiba, e foi durante essa turnê que eu escrevi a música e aí quando a gente voltou a ideia era simplesmente lançar uma música falando sobre isso, contestando e tal, porém a parte do hino ainda não tinha. [...] e aí quando a gente estava construindo a música eu me lembro que eu fui participar de um sarau lá em Porto Alegre e no mesmo dia quem iria fazer o Sarau, era eu e o Manoel Soares, aquele repórter da RBS que agora está na Globo. E aí no dia do sarau eu cantei essa minha parte da letra com o refrão da música que a gente já tinha escrito e aí o Manoel me chamou: “cara, volta aqui, volta aqui, eu tenho uma parte que dá para servir nessa letra aí também”. E aí ele cantou o Hino com umas outras palavras que depois a gente acabou modificando [...]. E acabou então que o Manoel acabou escrevendo essa letra junto com a gente neh (RAFA RAFUAGI, 2020).

Perguntei então ao Rafa: “porque que tu pensastes em escrever a música, porque que vocês produziram o documentário, porque problematizar isso, o que levou vocês a pensar sobre isso?”

Era uma questão que eu já queria falar desde de 2013 [...]. Bom, em 2011, eu acho, que o Juremir esteve em Esteio na semana da consciência negra, foi na

⁸ O Dia Nacional da Consciência Negra é em 20 de novembro, em homenagem a Zumbi dos Palmares, que foi morto nesta data. Com a Lei 10.639/03, a data foi instituída no calendário escolar. Em 2011, com a Lei 12.519/11, passou a ser o Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra, sendo feriado em alguns Estados do país, como Amapá, Amazonas, Alagoas, Rio de Janeiro, através de decretos estaduais.

⁹ Karen Fonseca Lose é Graduada em Ciências Biológicas, pela Universidade Federal do Rio Grande, e Mestre em Engenharia Ambiental, pela Fundação Universidade Regional de Blumenau. Veja seu Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/7359512478526385>>.

¹⁰ Thiago Cammardelli Köche é Bacharel de Comunicação Social - Habilitação em Realização Audiovisual, pela UNISINOS (Universidade do Vale do Rio dos Sinos). Veja seu Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/7611311990925471>>.

Rua Coberta, que é uma rua que tem aqui em Esteio, e ele fez uma palestra [...] e aí ali me deu o estalo, porque eu conheci o livro dele, eu li o livro, a minha mãe tem o livro até hoje lá em casa, eu li o livro dele e o livro dele então me despertou para isso. Só que eu não conseguia, por exemplo, traduzir em palavras neh. Tipo eu tinha a ideia na cabeça, eu tenho que fazer alguma coisa, mas não sabia como. Então demorou três anos para essa letra sair. Até eu estar maduro o suficiente para entender e expressar o que eu achava, com a minha palavra e não com a palavra do Juremir ou com a palavra de outro, mas com a minha palavra, a minha ideia, a minha perspectiva neh (RAFA RAFUAGI, 2020).

O projeto Manifesto Porongos foi desenvolvido em decorrência de silenciamentos presentes na história oficial do Rio Grande do Sul. A história do Estado é repleta de omissões em relação a presença e a participação das pessoas negras na Revolta Farroupilha e em toda a formação do Rio Grande do Sul. Neste sentido, o documentário e a música revelam como as pessoas brancas e a branquitude foram e são representadas de maneira positiva enquanto que pessoas negras e a negritude são representadas de maneira negativa. O objetivo principal deste projeto é formar e informar as pessoas pretas e não pretas sobre o Massacre de Porongos¹¹, que é até hoje um dos capítulos invisibilizados da Revolta Farroupilha.

Além de objetivar formar e informar diversos públicos sobre capítulos recalcados da Revolta Farroupilha, o projeto tem como foco divulgar esse trabalho nas instituições de ensino brasileiras, justamente para fomentar a práxis da Lei 10.639/03¹² (BRASIL, 2003), haja visto que o Massacre de Porongos permanece sendo omitido também nos livros didáticos (GOMES, 2012; GONÇALVES E SILVA, 2007).

Neste sentido, as lutas permanecem para discutir e buscar romper com o racismo estrutural que é um dos pilares da formação da sociedade brasileira (ALMEIDA, 2019). Sobre este tema, Thiago Köche, diretor do documentário, disse, em entrevista que consta no site BocadaFORTE:

Quando resolvemos contar a verdadeira história da Revolução Farroupilha e sobre o Massacre de Porongos, tomamos o cuidado de não ser levianos. Além do clipe, fizemos um documentário e falamos com várias pessoas, desde historiadores até militantes do movimento negro. Tivemos esse

¹¹ No próximo tópico, intitulado “Revolta Farroupilha”, explico mais profundamente o Massacre em Porongos, que ocorreu no dia 14 de Novembro de 1844, durante a Revolta Farroupilha.

¹² A Lei nº 9.394/96, das Diretrizes e Bases (LDB), foi alterada com a Lei nº 10.639/03, sendo acrescida dos artigos 26-A e 79-B: “Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira”. Devendo haver “o estudo da História da África, e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política”. “Art. 79-B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como ‘Dia Nacional da Consciência Negra’.” Veja todo o texto da Lei disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/10.639.htm>.

cuidado de recontar a identidade dos ditos abolicionistas bem contada. Tem muita gente bacana falando! Leandro Karnal, Juremir Machado da Silva, Odete Diogo, Tayná Ribeiro, Sérgio Fidelix, amigos da Ocupação Lanceiros Negros MLB – RS Jorge Euzébio Assumpção, pessoal do Projeto AFRONTamento. [...] Recebo relatos de muitas pessoas que não cantam mais o hino riograndense, sempre muito exaltado em diversos eventos. Com o nosso documentário, as pessoas perceberam o cunho racista não só na letra como em tudo o que aquela frase de ‘povo que não tem virtude acaba por ser escravo’ representa. Não queremos estragar a cultura gaúcha, mas sim não perpetuar mais o racismo que faz com que o RS seja o estado mais racista do país. Ver essa história muito particular gaúcha repercutir tanto em festivais de cinema internacionais mostra que o racismo está enraizado no mundo todo, e que casos particulares como o de Porongos são tristes capítulos de um racismo, infelizmente, universal (NOISE D, 2016).

Sendo uma produção preocupada com os fatos relatados e por abordar uma temática tão estrutural e estruturante, o documentário foi selecionado para diversos festivais nacionais e internacionais, vindo a ser premiado em muitos deles. De acordo com o site Sul21,

O filme foi selecionado para 20 festivais nos estados do Amapá, São Paulo, Rio de Janeiro, Distrito Federal, Rio Grande do Sul, Alagoas, Ceará, Minas Gerais e Goiânia. Venceu 5 prêmios no Brasil: Prêmio de Melhor Documentário pelo Júri da Crítica e Melhor Trilha Sonora no CineSerra 2017 (Caxias do Sul/RS), Prêmio de Melhor Curta-Metragem Documentário pelo Júri Popular – 5º Ver Cine 2017 (Duque de Caxias/RJ), Menção Honrosa no IV Favera Festival Audiovisual Vera Cruz 2017 (Goiânia/GO) e Menção Honrosa no Festival Internacional de Cinema da Fronteira 2017 (Bagé/RS) (SUL21, 2018).

Por conta dessa repercussão nacional, Köche legendou o documentário nas línguas espanhol e inglês para poder inscrever a comunicação em festivais internacionais. De acordo com o site Sul21,

O filme foi selecionado para o Plateau Festival Internacional de Cinema em Cabo Verde (África) ainda em 2017 (www.cineplateau.cv). Em 2018, o filme foi selecionado para o 5th (In)Justice For All (www.injusticeforallff.com/) em Chigaco nos Estados Unidos, um festival estadunidense que fala especificamente de injustiças sociais vindas do racismo que atinge o mundo todo, inclusive em Chicago, um dos estados mais violentos e racistas dos Estados Unidos. Em Marbella, na Espanha, o curta foi selecionado para o Premios Latino 2018 (www.premioslatino.es/), vencendo nas categorias de melhor documentário social, melhor direção e melhor roteiro (SUL21, 2018).

Além dessa repercussão nacional e internacional e de ter sido disponibilizado no YouTube, a obra teve cópias gravadas em DVD que foram distribuídas em instituições de ensino do Rio Grande do Sul. Foram realizadas exibições da comunicação principalmente em escolas públicas e em muitas delas o grupo de RAP Rafuagi estava presente. Em entrevista que consta no site Sul21, Rafa Rafuagi afirmou: “Estamos muito felizes em ver o material sendo utilizado como suporte de apoio pedagógico aos educadores e educandos do estado, é mudando a

educação que se transforma a realidade” (SUL21, 2018).

Na entrevista que realizei com Rafuagi, ele disse que o documentário e a música podem ser atrativos em uma aula que poderia não interessar às/aos estudantes sem essas comunicações como estratégia pedagógica. Neste sentido, essas obras de arte poderão contribuir com trocas, reflexões e construção de consciência crítica acerca das relações étnico-raciais. De acordo com Nilma Lino Gomes, essas comunicações “para além do objetivo artístico”, trazem às pessoas que às assistem uma “aula” que enfatiza:

[...] a relação entre conhecimento, cultura e ação política. Talvez de forma mais didática e mais criativa do que todo o nosso empenho em diversificar as aulas que ministramos nos cursos de graduação e pós-graduação e na educação básica (GOMES, 2012, p. 102).

Falar de educação e das relações étnico-raciais é falar sobre as profundas assimetrias que compõem a formação da sociedade brasileira. Por conta dos desgovernos na história do Brasil, desde o início da escravização, surgem os movimentos negros que reivindicam direitos (GOMES, 2003; 2012; GONÇALVES E SILVA, 2007; GONZALEZ, HASENBALG, 1982; MAESTRI, 2004). É a partir das reivindicações desses movimentos que em 2003 foi sancionada a Lei nº. 10.639/03, prescrevendo a obrigatoriedade do ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira nas instituições de ensino fundamental e médio brasileiras (GOMES, 2012; GONÇALVES E SILVA, 2007).

A aprovação dessa lei propunha algo novo na legislação educacional brasileira: a valorização da identidade negra, ou seja, da negritude, e o combate ao racismo (GOMES, 2003; 2012; GONÇALVES E SILVA, 2007; GONZALEZ, HASENBALG, 1982). Por consequência, com essa política pretende-se possibilitar a produção de conhecimento científico e a formação de cidadãos/ãos que são orgulhosas/os de seu pertencimento étnico-racial (GOMES, 2003; 2012; GONÇALVES E SILVA, 2007). Infelizmente tal lei foi escanteada com a sanção da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) de 2017. Mas, as lutas continuam, afinal tudo foi conquistado com a luta das pessoas – comigo, contigo, conosco.

A partir da perspectiva do Rap, a música “Manifesto Porongos” é uma comunicação de construção de um discurso intelectual sobre o contexto da Revolta Farroupilha, o Hino do Rio Grande do Sul e as representações que delas foram criadas. O Rap “está no mundo para transformá-lo, e não apenas para servir de trilha sonora”. [...] Gerado nas festas de rua de bairros pobres e predominantemente negros,

o rap é uma música que nasce marcada social e racialmente” (TEPERMAN, 2015, p. 07-8). Neste sentido, o grupo Rafuagi constitui-se como um movimento artístico e político, pois está em luta antirracista, anticolonialista, anti-imperialista.

Como a produção da música “Manifesto Porongos” e do documentário “*Manifesto Porongos*” (RAFUAGI) trazem um posicionamento sobre a memória social do Rio Grande do Sul, intentando recontar a História do Estado, passemos agora para a contextualização da Revolta Farroupilha, com o intuito de comparar narrativas para depois analisá-las.

2.6 REVOLTA FARROUPILHA

A Revolta Farroupilha ocorreu na então província de São Pedro do Rio Grande do Sul, atual Estado do Rio Grande do Sul. Foi deflagrada no período regencial brasileiro, tendo início no dia 20 de Setembro de 1835 e sendo findada em 1 de março de 1845.

A guerra foi principiada com um golpe de Estado, em que os farroupilhas sitiaram a capital Porto Alegre (ZALLA, MENEGAT, 2011). Com isso, o presidente imperial da província, Antônio Rodrigues Fernandes Braga, fugiu para a cidade de Rio Grande. Entretanto, a capital foi rapidamente retomada pelos imperialistas e assim a cidade voltou a servir ao império brasileiro (SILVA, 2018).

Porto Alegre permaneceu imperial até o fim da revolta (CUNHA, 2016; SILVA, 2018; ZALLA, MENEGAT, 2011). A cidade recebeu do império o título de Leal e Valorosa, título esse que consta no brasão desta capital estadual (HOFMEISTER, 2016). É até estranho atualmente haver acampamento farroupilha em Porto Alegre, pois, de acordo com os fatos, deveria ter um acampamento imperial (CUNHA, 2016).

A revolta foi orquestrada por parte da elite provincial, principalmente por questões políticas e econômicas (PASAVENTO, 2003; SILVA, 2018; VENÇO, 2015). A causa mais famosa da motivação da insurreição é a desproporcionalidade dos impostos cobrados pelo império sobre o charque proveniente da província em relação ao proveniente do Uruguai. A diferença era de 21%, os rio-grandenses pagavam 25% e os uruguaios pagavam 4% (PASAVENTO, 2003; SILVA, 2018). Embora essa diferença seja realmente grande e problemática, é importante ressaltar que “os estancieiros não queriam saber de impostos” (SILVA, 2018, p. 52). Quando o então presidente da província, Antônio Rodrigues Fernandes queria cobrar “dez mil réis anual sobre cada légua quadrada” (SILVA, 2018, p. 57), os latifundiários não

concordavam.

O presidente Antônio Rodrigues Fernandes pretendia criar impostos sobre a propriedade rural, pois não achava justo que grandes latifundiários nada pagassem, enquanto o habitante do núcleo urbano, às vezes, tendo apenas uma casinhola para viver, pertencesse ao único grupo contribuinte de impostos territorial e predial. Os estancieiros protestaram contra a medida, apesar de o imposto ser bastante módico, pois segundo as ideias da época, as taxas só poderiam recair na produção, jamais no capital (FLORES, 1990, p. 16-17).

Além da questão dos impostos cobrados pelo império, os líderes revoltosos reclamavam por outros dois motivos: um era as perdas que tiveram na Guerra da Cisplatina, na qual o Uruguai proclamou sua independência; e o outro era o fato de os presidentes da província virem de fora de São Pedro do Rio Grande do Sul. Segundo Lopez, “Na esteira do sufoco econômico, tudo o mais veio como insulto: o fato da província não escolher seus próprios Presidentes, o fato deles não serem gaúchos, as devastações decorrentes da Guerra Cisplatina” (LOPEZ, 1992, p. 27).

Os estancieiros escravocratas sul-rio-grandenses eram amigos de Lavalleja e Fructuoso Rivera e tinham terras, gado e pessoas escravizadas no território uruguaio. Com a independência do Uruguai, em 1828, esses estancieiros tinham que pagar impostos para transportar produtos e pessoas escravizadas de um país para outro. Com isso, começou a borbulhar ideias separatistas, com o objetivo de separar o Rio Grande do Brasil e unir com o Uruguai (na época também conhecido como banda oriental, ou Província de Cisplatina) e com Entre Rios e Corrientes na Argentina (PASAVENTO, 2003; SILVA, 2018).

Independentemente de se separarem do Brasil ou permanecerem unidos ao, na época, império brasileiro, os estancieiros revoltosos líderes na Farroupilha tinham um objetivo: não pagar impostos sobre seu capital e pagar menos impostos sobre os produtos exportados. Eles conseguiram e continuam conseguindo, pois no Brasil, estamos repetindo até hoje o erro de não taxar as grandes fortunas e as heranças; de não cobrar impostos sobre o capital, apenas sobre os produtos.

2.6.1 Revoltas no Período Regencial (1831-1840) Brasileiro

A Revolta Farroupilha é geralmente conhecida como a maior e a mais longa guerra civil do período regencial no Brasil. Aqui trago uma problematização da representação de que a Farroupilha foi a maior e mais longa guerra do contexto em questão. Há que se levar em conta que o império brasileiro lidou de forma diferenciada para com os latifundiários/escravocratas-militares revoltosos da província de São

Pedro do Rio Grande do Sul, em relação aos revoltosos de outras províncias.

O exército imperial/legalista negociou constantemente com os líderes farroupilhas e não fez o mesmo com os/as líderes de outras revoltas, como a dos Malês, a Cabanagem, a Sabinada e a Balaiada. Durante a Farroupilha, nenhum líder da insurreição foi morto em campo de batalha, pois o objetivo não era lutar até a morte, mas negociar os tributos e a representação política da província. Registra-se por volta de 3 mil pessoas mortas durante a Revolta Farroupilha, e dessas cerca 80% eram pessoas negras escravizadas.

Caxias, “O homem que esmagou todas as insurreições populares contra o despotismo do Império brasileiro foi muitas vezes chamado de bom e generoso” (SILVA, 2018, p. 259) pelos líderes farroupilhas. “Bento Gonçalves assegurava que os farrapos só tinham conseguido algumas vantagens ‘pela generosidade do barão’” (SILVA, 2018, p. 259). Os líderes do exército imperial aceitavam negociar com os brancos latifundiários escravocratas, mas não com pessoas pretas empobrecidas e escravizadas.

Havia então diferença entre as revoltas ocorridas no período regencial brasileiro? Porque? A diferença da forma de ação do exército legalista/imperialista na Revolta dos Malês, na Cabanagem, na Sabinada, na Balaiada e na Farroupilha é a branquitude e a classe social. No livro que contém um compilado de Despachos dos Cônsules dos Estados Unidos no Rio Grande do Sul: 1829/1841, consta que na Farroupilha:

A população envolvida nesta revolta contra o Governo Imperial não corresponde em caráter aos selvagens do Pará. São os habitantes brancos do país e em vários casos muito respeitáveis – suas ideias tornam-se cada dia mais republicanos e se o Governo não for capaz de coibir esta revolta logo, é provável que eles declarem sua separação. [...] seu contingente é necessariamente aumentado por um grande número de mulatos, meio-índios, meio-brancos de mau caráter (RIO GRANDE DO SUL, 1998, p. 18).

Ou seja, na Cabanagem, ocorrida no Pará, os revoltosos eram classificados como selvagens. Na farroupilha os revoltosos brancos da elite eram vistos como respeitáveis, que lutavam por ideais republicanos, mas as pessoas negras e indígenas que se somaram à revolta eram conotadas como sendo de mau caráter. Segundo Silva (2018), na visão dos líderes do exército legalista, na Balaiada, por exemplo, os/as revoltosos/as eram bandidos/as; na Cabanagem eram bárbaros; já na Farroupilha havia um movimento político social, pois foi organizada por proprietários brancos.

A farroupilha se manteve por muitos anos por conta da identidade branca e classe social. Não foi pela suposta bravura dos farrapos. Nas outras revoltas o exército imperial foi com maior contingente para abafar a revolta e as ordens eram para matar os revoltosos e prender os que sobrevivessem. Na província de São Pedro do Rio Grande do Sul foi evitado ao máximo o confronto em campo aberto, por isso os líderes farroupilhas não morreram em batalhas. A revolta foi mantida por dez anos porque o objetivo não era abafá-la como fosse necessário, mas negociar e acertar as contas entre o império e os revoltosos da elite escravocrata provinciana.

Neste cenário de privilégios da branquitude, muitas pessoas negras empobrecidas e escravizadas foram chacinadas. Na Farroupilha, no Massacre em Porongos, Caxias mandou poupar a vida daqueles que considerava brasileiros: gente branca ou índios. Sobra quem? As pessoas negras que integravam a infantaria e o corpo de lanceiros. Não por coincidência, mas por ordens vindas de um dos mais reconhecidos líderes do exército imperial, a grande maioria das pessoas assassinadas neste massacre eram negras.

Após o fim da Farroupilha, Caxias se tornou presidente da província. Enquanto ocupou esse cargo, tratou de criminalizar pessoas negras e indígenas, as quais denominava a “última classe da sociedade, desgraçada de todas as luzes da religião e da civilização e por causas tão animais, e mesquinhas, como a inteligência dos bugre selvagens, e dos africanos” (SILVA, 2018, p. 260-1).

Para ver como o que era/é considerado crime dependia/depende da raça que você se enquadrava/enquadra. Os líderes farrapos roubaram, saquearam, mataram, estupraram, fizeram horrores, antes, durante e depois da guerra, mas receberam honrarias e permanecem recebendo homenagens com conclamação de heroísmo e virtuosidade. Enquanto isso, as pessoas negras e indígenas que lutaram na revolta ficaram esquecidas e ainda foram e são criminalizadas.

Nos processos de negociação para o fim da guerra, o grande receio dos líderes farroupilhas era ter que pagar pelos estragos que fizeram e pelos crimes que cometeram. No entanto, eles fizeram um acordo com o império brasileiro, foram anistiados e indenizados. Em troca disso, entregaram de bandeja os Lanceiros e infantas negras. Esse acordo implicou no Massacre em Porongos, no qual a maioria das pessoas negras que lutaram a guerra foram mortas e as que sobreviveram foram mantidas privadas de liberdade sendo escravizadas pelo império.

2.6.2 A “Batalha” mais sangrenta na Revolta: O Massacre no Cerro de Porongos

O Cerro de Porongos está localizado no atual município de Pinheiro Machado, no Rio Grande do Sul. Foi nesse local que ocorreu a “batalha” mais sangrenta da Revolta Farroupilha, conhecida como o Massacre em Porongos, a Traição em Porongos, ou ainda a Surpresa em Porongos (essa última, considero inadequada devido aos fatos). Considero mais adequado utilizar a nomenclatura de Massacre em Porongos ou Traição em Porongos, pois foi uma traição de pessoas brancas para com pessoas pretas, que culminou no massacre destas últimas.

O massacre ocorreu na madrugada de 14 de novembro de 1844. O ataque foi realizado pela brigada imperial de Francisco Pedro de Abreu, conhecido como Chico Pedro e como Moringue, a mando do então Barão – atual Duque – de Caxias.

David Canabarro era o comandante em chefe das tropas farroupilhas. É sabido que morreram cerca de cem pessoas, e, dessas, ao menos oitenta eram negras (SILVA, 2018). Os integrantes da infantaria e do corpo de lanceiros que sobreviveram foram enviados para o Rio de Janeiro, entregues para o império fazer deles o que bem entendesse; todos permaneceram sendo escravizados: alguns passaram a carregar os excrementos da elite na cidade e outros foram escravizados nas fazendas da nação (GOLIN, 2021; SILVA, 2018).

Uma grande questão sobre o Massacre em Porongos é: os líderes farroupilhas traíram ou não traíram os lanceiros e os infantes negros que lutaram por liberdade na revolta? Essa é uma questão em disputa pela narrativa histórica e da construção da memória social. Primeiramente, trago aqui fatos que evidenciam a traição e posteriormente trago narrativas que defendem que foi uma surpresa.

Existem numerosos fatores que evidenciam a traição em Porongos, vou elencar cinco. O primeiro é um fator técnico que é o local (Cerro de Porongos) íngreme, que possibilita uma visão privilegiada do território onde estavam as tropas farroupilhas. Inclusive Bento Gonçalves, que era amigo e aliado¹³ de Canabarro, foi o primeiro, ou um dos primeiros, a desconfiar da traição.

Em carta ao amigo Silvano, de 27 de novembro de 1844, Bento desfez um

¹³ Bento Gonçalves e David Canabarro eram amigos e aliados no sentido de que integravam o mesmo grupo dentre os farroupilhas. Internamente, os líderes farrapos eram divididos entre os conservadores e os liberais. Canabarro e Bento Gonçalves integravam o lado conservador.

golpe mortal contra a honra de Canabarro: “Foi com a maior dor que recebi a notícia da surpresa que sofreram no dia 14 deste! Quem tal coisa esperaria por uma massa de infantaria cujos caminhos indispensáveis por onde tinha de avançar eram tão visíveis que só poderiam ser ignorados por quem não quisesse ver nem ouvir, ou por quem só quisesse ouvir a traidores talvez comprados pelo inimigo!!!”. [...] Bento Gonçalves afirma que no terreno em que se encontrava Canabarro era impossível chegar de surpresa (SILVA, 2018, p. 163-4).

E olha que Bento Gonçalves não tinha honra e virtude para acusar Canabarro de se aliar aos “inimigos”, pois ele mesmo já havia traído os farroupilhas ao pedir, em segredo, arrego ao Barão de Caxias que lhe deu salvo-conduto em outubro de 1844 (GOLIN, 2021; SILVA, 2018). Bento Gonçalves era o presidente/tirano da chamada República Piratini¹⁴. Porém, dentro do exército farroupilha havia a ala conservadora e a ala liberal, Bento fazia parte da primeira e os conflitos com a segunda estavam incontroláveis, por isso ele, como Canabarro, queria o fim da guerra e a anistia aos líderes farroupilhas (GOLIN, 2021; SILVA, 2018).

O segundo fator que evidencia traição é o fato de que no dia 11 de novembro de 1844 a retaguarda das tropas de Canabarro, liderada pelo Major Polvadeira, foi batida pela patrulha de Moringue, que era liderada pelo Tenente Fidélis. Morreram sete integrantes do bando de Canabarro, incluindo o Major Polvadeira. Isso deveria servir no mínimo para o comandante em chefe ficar atento.

O terceiro fator a ser considerado é o de que, a mando de uma irmã de Antonio de Souza Neto, que tinha uma fazenda nas proximidades de Porongos, um mensageiro foi avisar Canabarro e Neto que Moringue estava acampado por perto. Mas segundo relato de Manuel Silva Alves Caldeira, que foi Lanceiro na Revolta Farroupilha e deu entrevistas para Alfredo Varela, Canabarro respondeu assim: “O Moringue sentindo a minha catinga aqui não vem. Marche para a sua casa e não ande espalhando essa notícia aterradora aqui no acampamento” (SILVA, 2018, p. 180).

O quarto ponto é o fato de Canabarro ter mandado desarmar os infantess mesmo sabendo, ou por saber, que o “inimigo” estava nas redondezas. No mesmo dia em que o mensageiro foi avisar que Moringue estava acampado por perto, Canabarro ordenou que os infantess negros fossem desarmados, com o argumento de estar receoso de que eles fizessem uma rebelião.

Por fim, o quinto argumento que trago é a forma como estavam

¹⁴ Piratini foi o nome dado pelos farroupilhas à Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, quando proclamaram a república, em 1836.

dispostos os acampamentos. Havia uma separação étnico-racial na organização das tropas: os brancos ficavam em um lugar, os negros em outro e os indígenas noutro. Por ordem de Canabarro, o acampamento dos infantess e lanceiros negros ficou com acesso facilitado para o ataque de Moringue¹⁵.

Além disso, Canabarro fugiu da batalha. Seu acampamento estava posicionado de maneira que facilitou sua fuga. O general em chefe, também, não permitiu que João Antônio e suas forças defendessem os/as infantess e lanceiros negros que estavam sendo mortos. Portanto, considerando só esses fatos, Canabarro, mesmo que não tivesse traído, deveria ser julgado e condenado, pois “Um general que, advertido por informantes e por fatos, não toma providencias para proteger a sua tropa, torna-se, no mínimo, cúmplice de assassinato” (SILVA, 2018, p. 184).

Talvez o documento mais fundante no argumento de que houve traição seja um ofício que o Barão de Caxias enviou, ou teria enviado, para Moringue. Tal documento descreve o acordo entre Canabarro e Caxias e diz detalhadamente o que, como e quando deveria ser feito o ataque para matar principalmente os negros escravizados. Segue um trecho de uma cópia do ofício:

[...] Reservadíssimo. Ilmo. Sr. Regule V.S. suas marchas de maneira que no dia 14 às 2 horas da madrugada possa atacar a força ao mando de Canabarro, que estará nesse dia no Cerro dos Porongos. [...] No conflito poupe o sangue brasileiro quanto puder, particularmente da gente branca da província ou índios, pois bem sabe que essa pobre gente ainda nos pode ser útil no futuro. [...] Não receie da infantaria inimiga, pois ela há de receber ordem de um Ministro e de seu General em chefe para entregar o cartuchame sobre [sic] pretexto de desconfiança dela [...] Se Canabarro ou Lucas, que são os únicos que sabem de tudo, forem prisioneiros, deve dar-lhes escapula de maneira que ninguém possa nem levemente desconfiar (SILVA, 2018, p. 196-7).

Existem discussões sobre quem de fato escreveu esse documento, mas é certo que a assinatura é de Caxias. Algumas pessoas dizem que Moringue forjou o documento e que Caxias assinou o ofício a posteriori. Mas, porque uma pessoa assinaria uma carta oficial sendo que não foi ela quem escreveu ou mandou escrever? Por que Moringue não forjou o documento por completo (SILVA, 2018), incluído a assinatura? “Por que num ofício falso haveria uma referência explicita” à maior divergência entre os farrapos e os “legalistas para a realização da paz: os negros?” (SILVA, 2018 p. 226). Moringue nunca havia vencido Canabarro e sempre

¹⁵ Veja cartas e entrevistas que evidenciam a traição em Porongos no link: <<https://docs.google.com/document/d/1RYZrmacXawp9VZxcj-QUEFx75PdixlbYhNzBdRsDu5A/edit?usp=sharing>>.

o quis fazer, então porque escreveria, ou mandaria alguém escrever, esse documento, sendo que isso tiraria o mérito de sua avançada contra o exército de Canabarro? Porque Canabarro, Antônio de Souza Neto, João Antônio da Silveira ou Caxias nunca se retrataram?

Segundo Spencer Leitman, um pesquisador estadunidense que esteve, por quatro meses, em Porto Alegre fazendo uma pesquisa documental sobre a Revolta Farroupilha:

Caxias confiava no poder do ouro. Com poderes ilimitados e verbas consideráveis para sobrepor-se aos “obstáculos pecuniários” que surgissem ao negociar com os líderes farrapos, ele tentou um acordo com David Canabarro, o principal general farrapo, para terminar a guerra. De comum acordo decidiram destruir parte do exército de Canabarro, exatamente seus contingentes negros, numa batalha pré-arranjada, conhecida como “Surpresa de Porongos” em 14 de Novembro de 1844 (LEITMAN, 1997, p. 75).

As pessoas chacinadas em Porongos eram escravizadas e foram, algumas fugidas de seus proprietários, outras sequestradas pelos farroupilhas, lutar na revolta com a promessa de liberdade (CUNHA, 2016; SILVA, 2018). As escravizadas que poderiam integrar a infantaria e o corpo de lanceiros eram as escravizadas pelos imperiais, inimigos dos farrapos. As pessoas escravizadas pelos farroupilhas permaneceram trabalhando nas estâncias dos escravocratas e muitos foram vendidos ou alugados para financiar a guerra (SILVA, 2018). Sim. É isso mesmo. A revolta que supostamente era por “liberdade, igualdade e humanidade” foi financiada com a venda e o aluguel de seres humanos que eram escravizados:

Depois de lutarem, durante dez anos, não por dinheiro ou impostos, mas pela liberdade, no dia 14 de novembro de 1844 foram miseravelmente traídos no mais vergonhoso episódio dessa guerra, conhecido como “O Massacre de Porongos”. Desarmados, por seu comandante Canabarro, esses homens foram traiçoeiramente entregues a sanha historicamente genocida de Caxias (SUL21, 2013).

O principal impasse nas negociações para a paz eram os escravizados que lutaram na Farroupilha com a promessa de alforria quando a guerra fosse findada. A alforria para a grande maioria foi a morte, como foi para muitas pessoas escravizadas no Brasil. Os lanceiros e infantez negros foram traídas pelos seus supostos aliados na luta por liberdade. Segundo Silva, “Os farrapos tinham uma retórica para os negros e outra para os brancos” (SILVA, 2018, p. 55). É neste sentido que Leitman escreveu que Porongos “Foi [...] uma traição aos negros [...] e [o] desejo de preservar e perpetuar o poder branco” (LEITMAN, 1997, p. 62).

Neste sentido, além dos fatores anteriormente citados que

comprovam a traição, é fundamental ressaltar que os líderes da Farroupilha não eram abolicionistas. Muito se pretendeu por escritores saudosistas que fossem, mas a constituição que foi outorgada em 1842 mostra que não havia a intenção de transformar o sistema senhorial, escravocrata, latifundiário. Nela constava que estariam livres os homens nascidos livres, já as/os escravizadas/os só por razões específicas de merecimentos poderiam receber a alforria (LEITMAN, 1997; SILVA, 2018). Para defender essa tese, os farroupilhas alegavam que seria uma crueldade retirar as/os escravizadas/os da “proteção” dos escravocratas (LEITMAN, 1997; SILVA, 2018).

É mais fácil culpar e responsabilizar a/o outra/o, ao invés de admitir e rever seus próprios atos infames. É mais fácil dizer que são as/os escravizadas/os que precisam dos/as senhores/as, e não o contrário. Mas é mais fácil para quem? Exatamente para quem comete a infâmia travestida de esmero, de bom-senso.

De acordo com Silva, “os proprietários de escravos defendiam seu patrimônio em nome da ordem e do bom-senso” (SILVA, 2018, p. 18). Da mesma forma que a “infâmia, cujo apogeu [...] é quando esta se apresenta como sua própria negação, travestida de benefício a quem sofre a sua ação sinuosamente deletéria, assim como a forma mais sofisticada da barbárie pode ser a civilização” (SILVA, 2018, p. 19).

Silva (2018) está em concordância com Césaire (1978) e com Fanon (2008) que criticaram a civilização europeia por não admitir seus erros, sua crueldade, sua barbárie nomeada de civilidade, e que por decorrência disso não procura transformar a si. Césaire, mostra a decadente civilização europeia que não consegue e nem pretende resolver os problemas sociais, econômicos, políticos, territoriais, criados por ela mesma. A civilização europeia é doentia, pois “prefere fechar os olhos aos seus problemas mais cruéis”, e é moribunda, pois “trapaceia com os seus princípios” (CÉSAIRE, 1978, p. 13).

Fanon (2008) mostra que quando as pessoas brancas separam para distinguir negras e brancas, relegando as negras a barbárie, a incivilidade, acabam não percebendo as suas próprias mazelas. É uma tentativa de transferir à outra o que vejo como ruim, e não percebo, não quero perceber, ou finjo não perceber, em mim. É aquela frase: quando falo de outra pessoa, falo mais de mim do que dela. Neste sentido, o lema “igualdade, liberdade e fraternidade”, que ergueu a sociedade burguesa europeia nunca foi de fato concretizado e nem poderia. Assim como o lema

“liberdade, igualdade e humanidade” dos farroupilhas.

O grande problema dessa concepção de humano, do lema da Revolta Farroupilha, é a compreensão do que é considerado humano, ou seja, o branco. De acordo com Fanon, “O branco incita-se a assumir a condição de ser humano” (FANON, 2008, p. 47). Às pessoas negras é relegado um lugar de não-humano, ou um não-lugar de humano (CARNEIRO, 2005; FANON, 2008; GONZALES, HASENBALG, 1982). Toda vez que uma pessoa negra tenta ser aceita como humana, acaba esbarrando na barreira da brancura (FANON, 2008). Como referido na epígrafe que abre esse texto,

De forma geral, neste país [Brasil] estruturalmente racista e machista, o protagonismo negro para se expressar, sem intermediários, foi invisibilizado, senão questionado e punido. Até mesmo o nosso maior escritor, Machado de Assis, teve sua identidade como homem negro silenciada ou negada – censuras da máquina colonial que se alimentou da escravidão e ainda ruma nas mentes e corações deste povo [...]. Este não é um problema só dos negros, é de todos os brasileiros, que, ao menosprezarem a participação de uma parcela da população na construção desta sociedade, de quem somos como brasileiros, também fraturam a sua própria tradição, preservam a própria alienação (JESUS, 2017, p. 09).

Assim, as pessoas têm suas vidas, suas histórias, vilipendiadas por uma construção social que oprime, deturpa, devasta, estupra e mata. Isso é o que Fanon (2008) chama de alienação colonial, ou seja, o impedimento de nos constituirmos enquanto sujeitos da nossa história. Para transformar essa situação, não basta mudar a minha visão de mundo sem também transformar essas estruturas que nos alienam. Portanto, é preciso romper com as estruturas de opressão para romper com a alienação.

As barreiras da brancura e da branquitude também afetam as pessoas brancas. Nós não conseguimos nos compreender dentro de uma completude de humanidade enquanto caracterizarmos o humano como branco. Ao fazer isso, nos referimos a apenas uma parcela humanidade, e não a sua totalidade. Portanto, para nós nos tornarmos humanas precisamos enxergar a humanidade em todas as pessoas. Para tanto, é necessário romper com as barreiras da brancura e da branquitude como suposto ideal de “ser-humano/o”.

2.6.3 Disputas pela construção da memória social

Embora haja diversos fatores que indicam traição aos Lanceiros Negros, a partir da Revolta Farroupilha intelectuais brasileiros buscaram produzir uma

memória social saudosista em relação aos feitos realizados. Estes intelectuais produziram uma representação do passado onde havia heróis (brancos, integrantes da elite escravocrata) e onde se vivia em uma sociedade republicana, igualitária, humanista, livre e democrática étnico-racialmente.

Saudosistas como Arthur Ferreira Filho, Fernando Sampaio e Walter Spalding construíram e defenderam um posicionamento ético e político de uma identidade e uma representação acerca de quem foi Bento Gonçalves e David Canabarro, e o que aconteceu na Revolta Farroupilha e no Massacre em Porongos. Note que nos argumentos deles há contradições de uns para com os outros. Assim, mesmo os saudosistas apresentam conflitos e disputas em relação à construção da memória social do Rio Grande do Sul.

Bento Gonçalves é considerado por muitos um dos maiores heróis, se não o maior herói, do povo sul-rio-grandense. São exaltadas as glórias deste general, mas não são referidas as mazelas. O historiador Arthur Ferreira Filho defendeu apaixonadamente a honra de Bento Gonçalves, que era tido por ele como um típico representante da raça gaúcha:

[...] Gen. Bento Gonçalves da Silva, o maior rio-grandense do passado, herói autêntico, figura de romance, encarnação das melhores virtudes de nossa raça. [...] Personagem sem contrastes, brilhou como sol entre as luminárias de uma época em que o Rio Grande se notabilizou pela superioridade moral de seus filhos (FILHO, 1978, p. 113).

Arthur Ferreira Filho só prestou elogios à Bento Gonçalves, mas não narrou sobre o general ter vendido ou alugado pessoas escravizadas para financiar a guerra; não falou sobre a tirania de Bento e da ala conservadora dos farroupilhas que era muito criticada e combatida pela ala liberal; não contou que ele se rendeu ao Barão de Caxias muito antes do fim da Revolta; não falou que, após sua morte, ele deixou mais de cinquenta pessoas escravizadas de herança para a sua família (SILVA, 2018). Enfim, são diversos elementos que Filho não menciona que podemos relacionar com essa ideia de construção idílica do passado, de rememoração somente do que é considerado bom, glorioso, e que serve de referência para construir a identidade e a representação que se deseja preservar e, com isso, gerar uma coesão social.

O saudosista Fernando Sampaio disse que Bento Gonçalves era um grande traficante e que isso o tornava revolucionário. Segundo Sampaio, “o contrabando era uma atividade social revolucionária”, pois seu propósito era “iludir a atividade fiscal”, fugir dos impostos (SAMPAIO, 1984, p. 49). O tráfico remunerava os

estancieiros “com altos lucros que não precisavam ser declarados ao governo, sendo pois uma excelente forma de investimento ou reinserção de capital para a burguesia local em expansão” (SAMPAIO, 1984, p. 49).

Para defender os atos ilícitos de Bento Gonçalves, Sampaio admite que ele traficava pessoas escravizadas e produtos como charque e couro, mas qualifica isso como revolucionário. Que sentido revolucionário é esse que Sampaio vê em adulterar as atividades fiscais? Sampaio pensa que revolução é sinônimo de corrupção? Parece que sim. Sobre a Revolta Farroupilha, Sampaio afirmou que:

O movimento inicia como um clássico golpe de Estado: trata-se de derrubar o governador da Província, assumir a máquina administrativa e impor ao governo central modificações no tratamento econômico e fiscal. [...] Bento Gonçalves nada teve a ver com isso. Seu pensamento era monarquista, não republicano. [...] o poder republicano, como pode-se ler na Constituição que será promulgada em somente em 1843, nada tinha de revolucionário. Pelo contrário era extremamente conservador. [...] O que temos, um ano depois do golpe de Estado, é uma nova situação: uma secessão, uma guerra civil. Não uma revolução, muito menos de caráter social (SAMPAIO, 1984, p. 23-26).

A partir dessas afirmações, Sampaio escreveu também que, tendo isso em vista, não se pode “cobrar de Bento Gonçalves e da República Rio Grandense comportamentos políticos revolucionários que não eram visados pelo movimento (SAMPAIO, 1984, p. 26)”. Sampaio parece não saber que quem imputou comportamentos políticos revolucionários aos Farroupilhas foram os intelectuais saudosistas e não os críticos à essa construção idílica. Silva (2018), parafraseando Sampaio disse: “Certamente. Nem podem, por consequência, os construtores do mito farroupilha atribuir a Bento e aos farrapos ‘comportamentos políticos revolucionários que não eram visados pelo movimento’” (SILVA, 2018, p. 142).

Além de escancarar que os líderes farroupilhas eram traficantes, corruptos e golpistas, Sampaio também garantiu “que os negros foram traídos em Porongos [...] para acelerar a pacificação” (SILVA, 2018, p. 145). No entanto, para Sampaio isso era necessário, pois a escravização não era um flagelo, mas uma parte importante do sistema capitalista; necessária para manter a economia e a produção em larga escala. Então, embora ele escancare mazelas da Revolta e de seus ditos heróis, Sampaio justifica todas elas.

Walter Spalding (1934; 1939; 1963) também admitiu coisas que outros saudosistas negaram, mas, assim como Sampaio, às justificou. Admitiu que David Canabarro fora avisado que Moringue estava por perto e admitiu que o cartuchame havia sido retirado dos infantes negros. Argumentou, para defender Canabarro, que o

“ataque surpresa” fora culpa de Papagaia, Maria Francisca, que era amante de Canabarro. Segundo Spalding, ela teria sido responsável pela derrota em Porongos, pois tinha olhos matadores (SPALDING, 1963).

Diante desse argumento de defesa à Canabarro, feito por Spalding, pergunto: ela era a comandante em chefe? Ela tinha o poder de dar as ordens? Ela era a responsável principal por tudo e por todas as pessoas presentes? Spalding, reproduzindo o machismo, culpou a mulher pela irresponsabilidade e indisciplina de um homem. Canabarro era responsável por tudo e por todas as pessoas que ali estavam. Se ele estava com sua amante, a culpa fora dele mesmo.

Embora os saudosistas aqui citados, Arthur Ferreira Filho, Fernando Sampaio e Walter Spalding, contradigam uns aos outros, eles contribuem com determinada construção da memória social do Rio Grande do Sul e do Brasil. Esses autores representam um posicionamento ético e político de unidade identitária nacional branca, colonialista e imperialista. Eles contribuem com a construção da memória social de que a Revolta Farroupilha foi uma verdadeira epopeia e que seus ditos heróis foram gloriosos.

Contrapondo esse posicionamento idílico da memória social, Silva escreveu: “Lamento que o processo, por parte de uma instituição que representa hoje a ideologia dos farroupilhas, não tenha acontecido” (SILVA, 2018, p. 7). Salaini e Graeff escreveram que o fato de Canabarro ter “desarmado e separado os lanceiros negros da tropa momentos antes do ataque imperial” (SALAINI, GRAEFF, 2011, p. 177) relega a construção da cultura tradicionalista mazelas que, na visão saudosista, não deveriam ser mencionadas pois deveriam ser recalcadas pela identidade que se pretende representar e preservar.

[...] Canabarro não é apenas uma figura fundamental da história do Rio Grande do Sul; ele pode ser considerado como patrono ou herói maior do movimento tradicionalista. Nesse sentido, atribuir o papel de traidor ao líder farroupilha implicaria problematizar as origens mesmas do movimento, em maculá-lo do ponto de vista do seu “enquadramento mítico” (SALAINI, GRAEFF, 2011, p. 177).

Em entrevista que realizei com a vereadora Karen dos Santos, ela disse:

É toda uma tradição construída em cima de mitos. Desmistificar esses caras vai ser um baque [...]. acho que para os mais antigos deve ser muito doloroso, pô tudo aquilo que tu fostes ensinado. Eles devem ficar muito revoltados conosco: “Bah essa galera aí chegou agora e quer mudar as coisas”. É triste neh, a gente gosta de evitar que as pessoas se frustrem neh, mas é isso sabe, como é que a gente consegue buscar também esse outro lado da História neh, não é que tu vais negar a história dos caras, não é um julgamento moral do

que eles fizeram, mas é fato e a gente precisa olhar pra isso não para chicotear o passado, mas para a gente pensar o presente e projetar o futuro. Porque essas tramoias, essas rasteiras, esses tipos de armações seguem acontecendo ainda hoje para prejudicar a comunidade negra. [...] desconstituir essa ideia de quem são os heróis, o que fizeram eles virar estátua. Acho que é isso que a galera teme neh, quem tem poder, eu acho que tem pessoas que olham esses debates e pensam: imagina se essa negrada um dia vai querer reparação histórica aos crimes cometidos, reivindicar terras e reivindicar meios de produção. Qual o desdobramento disso neh? O que gera ser diagnosticado que foram crimes e que esses crimes vem reverberando até a atualidade? Então acho que é mais por isso que a galera fica tão de cara conosco (SANTOS, 2021).

Nesse trecho da entrevista, Karen dos Santos evidencia como as desigualdades étnico-raciais perduram ao longo da história e como a branquitude vai mantendo seus privilégios em cima dos mitos que constrói para compor a memória social. Neste cenário, quem tem poder econômico, político, social e territorial teme as transformações materiais e imateriais dos patrimônios culturais, pois teme ter seus privilégios afetados pela redistribuição de terras, pela taxaço das grandes fortunas e das heranças.

Os líderes farroupilhas também temiam ter seus privilégios econômicos afetados e por isso deram o golpe militar escravocrata latifundiário que deu início à Guerra dos Farrapos. Ao final da insurreição eles permaneciam temendo perder privilégios materiais. Temiam ser indiciados e condenados pelos crimes cometidos. No entanto, eles foram anistiados e indenizados, tendo seus privilégios mantidos e podendo deixá-los para seus/suas herdeiros/as.

Naquela época os líderes farroupilhas não foram condenados, mas ainda hoje os seus descendentes seguem temendo perder seus privilégios étnico-raciais e de classe. Caso as mazelas da Revolta Farroupilha e de toda a história do Rio Grande do Sul e do Brasil sejam jogadas no ventilador, é possível que eles/as sejam retirados/as da glória e desse lugar social nas estruturas de poder.

Nesta conjuntura histórica, é essencial tomar consciência, conhecer e compreender a sociedade que é diariamente produzida pelas pessoas e que também as produz, para, assim, contribuir com mudanças em questões culturais e historicamente naturalizadas, como o racismo. Existem barreiras estruturais que tentam impedir o desmantelamento do poderio econômico, patriarcal, hétero, cis, branco. Como aponta Djamila Ribeiro, “a tomada de consciência sobre o que significa desnaturalizar a norma hegemônica é vista como inapropriada ou agressiva, porque aí se está confrontando o poder” (RIBEIRO, 2019, p. 79).

[...] o medo do branco em [...] ouvir o que o sujeito negro pode eventualmente

revelar pode ser articulado com a noção freudiana de repressão, no sentido de afastar algo e mantê-lo à distância da consciência. Ideias e verdades desagradáveis seriam mantidas fora da consciência por conta da extrema ansiedade, culpa e vergonha que elas causam. Mais além: o medo branco ou manter-se “inconsciente” diante dessas verdades e realidades protegeria o sujeito branco de ter que lidar com os conhecimentos dos *Outros*. [...] uma vez confrontado com os segredos coletivos e verdades desagradáveis da “história muito suja”, os sujeitos brancos, geralmente, argumentam não saber, não conhecer, não lembrar, não acreditar ou não ter sido convencido. Essas expressões seriam parte desse processo de repressão de manter essas verdades esquecidas (RIBEIRO, 2019, p. 79).

São essas verdades acerca da história do Brasil, do Rio Grande do Sul, da Revolta Farroupilha, do tradicionalismo gaúcho, que são fundamentais trazer à tona. Para tanto, a escola tem um papel fundamental nas disputas pela construção da memória social, pois é nessa instituição que, geralmente, aprendemos o que é História. Em entrevista realizada com o vereador Matheus Gomes, quando perguntei “O que tu lembrás que te ensinaram na escola sobre a Revolta Farroupilha?”, ele disse:

Olha. Eu lembro sempre de comemorações, daquela transposição do ufanismo que existe no Rio Grande do Sul, no mês de setembro, e todo o peso da imprensa, das atividades, o próprio feriado ocasiona isso, é o único feriado estadual que a gente tem. Então, isso tudo se transfere para o ambiente escolar. Eu não tive nenhuma visão crítica da guerra dos Farrapos, do ponto de vista étnico-racial por exemplo. Não me lembro se havia qualquer menção aos Lanceiros Negros, realmente não lembro disso, nas minhas memórias eu não consigo agora puxar algum momento em que houve essa conexão. Então é um ensino formal néh do que era o 20 de setembro, como uma data de representação da cultura do nosso Estado sem qualquer preocupação em delimitar os diferentes marcadores sociais, gênero, étnico-racial, que estavam envolvidos nessa mobilização toda (GOMES, 2021).

Nesse trecho, Matheus Gomes ressalta o valor dado ao 20 de setembro, que é o único feriado estadual e que vai refletir nas práticas escolares. Na semana farroupilha, que vai do dia 13 ao 20 de setembro, é aprendido e ensinado todo um encantamento em relação à Revolta dos Farrapos. De modo geral, aprendemos as representações sobre a identidade que devemos preservar e recalamos o que não deve ser mencionado. Portanto, na escola, geralmente, aprendemos um posicionamento ético e político sobre a memória social do Rio Grande do Sul vinculado à branquitude.

Algo que apareceu muito nas entrevistas e que também está presente na minha experiência escolar é o fato de não ter sido trabalhado sobre os Lanceiros Negros na escola. Quando perguntei ao Rafa RAFUAGI “o que que tu lembrás que te ensinaram na escola sobre a Revolta Farroupilha?”, ele respondeu:

Me ensinaram que Bento Gonçalves era herói, Duque de Caxias, David

Canabarro, foram grandes pessoas, grandes personalidades, que lutaram por um ideal que eles criaram, sendo que o ideal deles na verdade estavam atrelados aos ideais da Revolução Francesa, neh. É a questão da igualdade, fraternidade e liberdade [...]. Então, [na escola] eu aprendi o básico do básico neh que tinha que cantar o hino neh. [...] eu me lembro que a galera cantava até com mais vontade o hino gaúcho do que o hino brasileiro sabe. Então, foi isso que eu aprendi assim neh. Só que naquela época eu não tinha noção sabe, eu não sabia nem responder, eu não sabia o que falar, eu só ficava intimidado, assim sabe, de ver sempre a minha história na página que era motivo de risada dos outros. Então, ai depois que a gente aprende se empoderar, saber falar, saber questionar, saber argumentar, trazer um outro ponto de vista, as coisas começam a mudar neh, mas infelizmente muito jovem negro que até hoje segue invisibilizado na história dentro da sala de aula cresce com essa sina, com esse estigma, neh, de crescer invisibilizado e só anos depois se libertar. E esse trabalho que a gente tem feito é justamente pra isso, que as crianças já desde pequena já sejam empoderadas, entendeu, já saibam sobre a sua história, já saibam sobre a sua raiz, saibam sobre a sua ancestralidade, para que cresçam cada vez mais fortes e a próxima geração, para além dessa minha, tenha condições de fazer mais do que a gente vai fazer (RAFA RAFUAGI, 2020).

Nesse trecho o Rafa Rafuagi ressalta que aprendeu a idolatrar os ditos heróis, como Bento Gonçalves, Duque de Caxias, David Canabarro, que supostamente lutaram por um ideal baseado na chamada Revolução Francesa, “liberdade, igualdade e fraternidade”. Ressalta também que aprendeu a cantar o Hino e sobre a importância de cantá-lo. Ele relata: “que a galera cantava até com mais vontade o hino gaúcho do que o hino brasileiro” (RAFA RAFUAGI, 2020).

Além dessas questões específicas do Rio Grande do Sul, o Rafa Rafuagi fala sobre a invisibilização das pessoas pretas na História do Brasil e na chamada História Geral. Ele disse: “eu só ficava intimidado, assim sabe, de ver sempre a minha história na página que era motivo de risada dos outros” (RAFA RAFUAGI, 2020). Perguntei, então, ao Rafa: “Quando tu frequentava a escola, era abordada alguma temática sobre raça, racismo?”. Ele disse:

Nenhuma. Nunca foi. Tanto é que eu conheci a história de Porongos, essas coisas todas, estudando eu por mim mesmo fora da escola neh. [...] E a ideia de eles não contar Laís está muito atrelado ao que a gente falou no início assim, que é justamente quem tem informação, tem poder, tá ligada. Informação é poder. E obviamente no momento em que as pessoas se informam sobre a sua própria história há uma perspectiva de essas pessoas terem mais poder e questionarem e buscarem resoluções favoráveis para si, para a sua população e para a região. Isso, a grande parte dos burgueses aqui do Estado e do Brasil não querem. E também, está atrelado, - isso que a gente não aprendeu na escola, - está atrelado ao processo histórico que [...] quando os negros e negras escravizados chegaram aqui no Brasil tiveram a sua identidade roubada neh, o cara que se chamava fulano de tal na África virou o Joaquim aqui, tá ligada, nome de português, virou o José, virou o William que é nome inglês. Então, acabou que essa identidade roubada também nos tirou a possibilidade de conexão com a raiz da nossa história, se eu fizer uma árvore genealógica hoje eu chego no máximo até a minha bisavó, garanto que tu consegue chegar um pouco mais longe que eu. E aí, o fator da cor da pele, o fator histórico, ele é determinante nessa relação, tendo em vista que nossa

identidade foi apagada e roubada. E isso se perpetuou ao longo dos anos, sendo omitido na escola, invisibilizado no livro de história, nem os nossos professores talvez sabiam dessas histórias, infelizmente, neh. Eu vejo muito professor meu hoje: “nossa como é que eu não passei algo sobre isso naquela época, nem chegava para nós isso daí entendeu”. Então, tipo, infelizmente, os próprios educadores foram forjados numa educação infame, digamos assim (RAFA RAFUAGI, 2020).

Sobre o Massacre em Porongos, o Rafa relata que não aprendeu na escola e teve que ir buscar fora dessa instituição: “[...] a história de Porongos, essas coisas todas, estudando eu por mim mesmo fora da escola neh” (RAFA RAFUAGI, 2020). Ele também escancara que não teve debate sobre as relações étnico-raciais na escola, mesmo após a Lei 10.639/03 já ter sido promulgada e ressalta que isso se deu e se dá pela própria formação, ou falta de formação, das/os professoras/es para propor o debate.

Além dessas questões educacionais, Rafa fala sobre as identidades roubadas das pessoas traficadas do continente africano para serem escravizadas nas américas. Os colonizadores/invasores roubaram patrimônios materiais e imateriais das pessoas, dos territórios e de tudo o que eles exploraram. Isso gerou a herança de apagamento histórico.

Em seguida perguntei ao Rafa: “O que que os Lanceiros Negros representam pra ti e o que que eles representam, ou deveriam representar, para toda a população negra e também branca gaúcha e brasileira?”. E ele respondeu:

Eles são heróis neh. Eles são heróis. [...] a grande questão é que os Lanceiros Negros foram talvez um dos últimos corpos negros que lutaram no sentido de uma pequena grande revolução que poderia ser. Em 1802, teve a revolução no Haiti neh, onde os negros haitianos mataram os brancos no Haiti, e isso mostrou ao mundo neh que [...] poderia também acontecer isso aqui neh. Só que as condições eram totalmente diferentes. Bem, como também a galera compara a escravidão no Brasil com a escravidão do Sul norte-americano, com a escravidão nos Estados Unidos propriamente dita, que ela só aconteceu no Sul e em alguns poucos Estados espalhados, diferentemente do Brasil que também é um país continental como os Estados Unidos. Só que ela aconteceu em todo o território nacional neh, ela não aconteceu só numa parte do país. Então acaba que, por exemplo, a galera compara muito: “ah, como é que os negros nos Estados Unidos conseguiram chegar em ascensão financeira?”. Tem muitos negros lá que são milionários, os artistas do Hip Hop por exemplo neh. [...] Porque foram contextos diferentes, [...] o contexto diferencia e a grande maioria das pessoas tem por mania o olhar superficial, aquele olhar, aquela visão, rasa e leviana sobre as coisas neh. Então, justamente pela falta de profundidade, do conhecimento histórico neh sobre os Lanceiros Negros, principalmente, acaba que até hoje eles ainda são invisibilizados neh, mas representam sim uma parcela significativa nas lutas da população negra brasileira, que lutou pela garantia da liberdade (RAFA RAFUAGI, 2020).

De acordo com o Rafa Rafuagi, os Lanceiros Negros são heróis e são referência de luta histórica contra a escravização. No Brasil há pessoas que acham

que as pessoas escravizadas não lutaram contra essa condição desumana, mas o Rafa ressalta que os Lanceiros foram um grupo dentre outros que se insurgiram contra a empáfia dos/as colonizadores/as, escravocratas. Neste sentido, quem lutou de fato por uma revolução no Rio Grande do Sul foram os Lanceiros, que eram contra o sistema imperialista e escravocrata que vigorava no país.

Tendo em vista o que foi aprendido na escola e fora dessa instituição, indaguei ao Rafa: “Como que tu via a Revolta Farroupilha e como que tu vê agora, mudou isso?”. Sobre isso, ele respondeu:

Mudou porque quando eu era pequeno eu cheguei a dançar em CTG tá ligada, só que eu nunca me sentia bem no ambiente do CTG e eu não sabia porquê. Mas era por causa disso também. Eu não me sentia bem assim, aquela roupa, aquelas pessoas dançando eram só gente branca e tal. Eu e a minha irmã a gente era os únicos negros e tal. Entendeu? Então, mudou porque se eu soubesse disso desde aquela época, eu nem tinha botado os pés em CTG, tá ligada. Outra que eu já teria chegado lá e problematizado no debate, só que eu não sabia neh. Então, eu fui saber dessa história com vinte e cinco anos. Então tipo vivi vinte e cinco anos numa ignorância total assim, tá ligada. E nisso as coisas mudaram na perspectiva de entender também o porque que algumas coisas são assim, outras assado. Então eu acho que o conhecimento histórico ele liberta e quando liberta tu ficas livre para poder não só contestar toda essa educação e essa ideia que te foi passada durante uma vida inteira, mas também buscar na história pontos que te façam lançar uma nova perspectiva de presente, de passado e de futuro também neh. Gerar empoderamento (RAFA RAFUAGI, 2020).

Rafa então relata que passou vinte e cinco anos da vida sem conhecer fatos importantes da Revolta Farroupilha, como o Massacre em Porongos. Por isso ele evidencia a importância do conhecimento histórico que liberta e que possibilita lutar por “uma nova perspectiva de presente, de passado e de futuro” (RAFA RAFUAGI, 2020). Ou seja, lutar por uma narrativa de memória social antirracista, anticolonialista, anti-imperialista.

Na entrevista realizada com o vereador Matheus Gomes perguntei se ele havia mudado de percepção sobre a Revolta Farroupilha ao longo de sua vida. Ele disse:

Eu fui construindo uma opinião crítica, neh [...]. Porque eu já fui em desfile e tal, quando criança vi, assisti, eu frequentava as vezes o Parque do Harmonia neh, o acampamento. Fui em diferentes momentos da minha vida, até recentemente eu fui também, no último ano que teve em 2019, eu fui lá no lugar que eu ia mesmo ainda enquanto tinha possibilidade neh. Mas eu fui entendendo o que que era o processo em si assim, de um ponto de vista mais histórico, científico neh, fui buscando entender quais setores sociais estavam envolvidos, quais eram as demandas reais, o que a historiografia diz sobre esse tema, a participação de negras e negros, mulheres. Enfim, eu fui entendendo que para além do ufanismo, para além da idolatria, para além do mito que foi construído em torno da Revolução Farroupilha, que eu também não considero possível a gente chamar de revolução assim dessa forma neh, uma guerra, um conflito armado, enfim, há uma série de questões neh aí que

envolvem os antagonismos de classe da época, envolve a contradição da própria formação incipiente do Estado-Nacional do nosso país neh. [...] Eu lembro também na faculdade quando a gente foi estudar a história do Rio Grande do Sul, em 2013, por aí, já fui entendendo ali os documentos, acessando o que que tinha acontecido, por exemplo, no Massacre de Porongos. Antes mesmo, em 2012, eu fui parte de um movimento aqui em Porto Alegre e a gente lançou a frase “Povo que não tem virtude acaba por escravizar”, depois veio o Manifesto Porongos em 2016 e botou a frase em forma de música, mas foi através do nosso coletivo NegrAção que a gente começou a colocar essa frase na rua, fomos no desfile farroupilha, em 20 de setembro de 2012, levamos uma faixa com esse dizer. [...] Então, da minha trajetória política, da minha trajetória acadêmica, é um tema que a gente já vem discutindo há um bom tempo (GOMES, 2021).

Matheus Gomes, que é historiador, ressalta que ao ir construindo uma percepção crítica acerca de como a historiografia aborda a Revolta Farroupilha dos setores sociais envolvidos, no caso os estancieiros escravocratas e as pessoas negras escravizadas, e quais os interesses implicados. A partir dessa desconstrução e reconstrução crítica historiográfica, ele conseguiu ver para além da idolatria, do ufanismo e da mitificação construída sobre essa guerra. Ademais, Matheus falou sobre a construção no movimento negro de mais de dez anos da luta com a frase “povo que não tem virtude acaba por escravizar”.

Em seguida, peruntei ao Matheus: “O que que os Lanceiros Negros representam pra ti? E o que tu consideras que os Lanceiros representam, ou deveriam representar, para toda a população negra e, também, branca, gaúcha e brasileira?”. Ele respondeu:

Os Lanceiros são a grande expressão do conflito daquela época, a verdade é essa neh. É uma sociedade movida economicamente, politicamente também, pela escravização de homens e mulheres negras neh, esse que era o grande ponto neh daquele Brasil de 1835. Então, a verdadeira luta por liberdade foi feita pelos Lanceiros Negros. Eu acho que eles deveriam ser reconhecidos dessa forma, neh. Ao império e aos farrapos havia um ponto de união, que era a escravização, eles dependiam economicamente disso. Os Lanceiros nesse sentido para o conflito histórico neh da Guerra dos Farrapos, eles têm uma importância diferenciada, porque aqui no Rio Grande do Sul eles vão representar o que representa na Bahia por exemplo a Revolta dos Malês, o que representa a Balaiada e tantas outras revoltas que a gente teve pelo Brasil. Os Lanceiros são isso para nós. Creio que a valorização histórica deles neh vem hoje nesse momento porque há uma realidade diferente neh, ao menos no lugar que a luta antirracista alcançou na nossa sociedade neh. E aí a gente vai reconstruindo as visões que foram amplamente divulgadas no último período sobre os fatos históricos que construíram a nossa cultura, a gente vai construindo mitos neh no sentido bom deste processo que é o que foi feito com Zumbi dos Palmares por exemplo, o que foi feito com Dandara e Luiz Gama [...]. Fazendo com que figuras históricas de relevância estratégica neh para a gente pensar a cultura do nosso povo e a possibilidade de construir a partir daí também um Estado, um país, igualitário, democrático neh, passa pela relação que a gente estabelece com o nosso passado neh. Os Lanceiros são uma ponte para a gente desenvolver isso (GOMES, 2021).

Nesse trecho, Matheus Gomes retrata que “os Lanceiros Negros são

a grande expressão do conflito” étnico-racial e de classe daquele contexto. Matheus ressalta ainda que entre os imperialistas e os líderes farroupilhas haviam pontos de união, como, por exemplo, a dependência econômica da escravização. Por dependerem economicamente desse sistema, os imperialistas e os estancieiros farroupilhas não lutaram pela liberdade de quem eles escravizavam. Já os Lanceiros representam a luta por liberdade, por igualdade e humanidade, como representam: Zumbi dos Palmares e Dandara, os revoltosos na Revolta dos Malês e na Balaiada.

Perguntei sobre os Lanceiros também para a vereadora Karen dos Santos. Ela falou:

[...] a lição que fica são as voltas que o sistema econômico, político, organizado por uma elite, faz para conseguir manter os seus privilégios neh, para manter a sua dominação. Isso está presente quando tu vais para uma greve, isso está presente quando tu vais para uma ocupação, quando tu vais para uma retomada de um território. Essas práticas da burguesia brasileira para fragmentar o nosso povo, oferecendo algumas migalhas para que as pessoas se sujeitem, se retirem ou as vezes briguem entre si, entrem em guerras em batalhas que não são suas, em prol de algumas promessas, em prol de algumas contrapartidas. Eu acho que isso fica um pouco de lição, sabe. Qual o compromisso que eles têm com o povo, em especial com o povo negro? Todo o racismo, todo o processo de desumanização que as pessoas negras sofreram e sofrem dentro desse país [...] Então a gente sabe que por sermos negros entrar em determinados acordos não da para esperar uma mobilização social, não da pra esperar muitas vezes mérito e flores no final da jornada, muitas vezes nos espera o apagamento neh, não tem muito mérito no final dessas jornadas nossas, a história é sempre a história de quem ganhou a guerra. Então para nós isso é interessante de a gente pensar sabe, as batalhas e as lutas que a gente decide lutar, que a gente decide negociar, sabe. É isso, não temos garantia nenhuma. A importância de a gente ter essa memória para nos alertar em relação às coisas que a gente vive hoje neh também (SANTOS, 2021).

Karen Santos evidencia as artimanhas utilizadas pela elite branca brasileira para manter seus privilégios políticos e econômicos. Pensando nessas artimanhas, ela faz uma reflexão para o movimento negro e para todos os movimentos sociais: observar os meandros das propostas feitas pela elite e pela branquitude e perceber quando fazer acordos, quando negociar e quando se aquilombar, unir forças e de fato lutar pelos ideais que se têm enquanto luta antirracista, luta de classe, luta anticisheteropatriarcalista, antimperialista e anticolonialista.

Na conclusão de nossa entrevista, o vereador Matheus Gomes falou sobre as lutas por reparação histórica que são fundamentais para o rompimento com as desigualdades estruturais em nossa sociedade. Ele disse:

[...] Eu acho que esse debate tem muita importância porque as tradições neh, os elementos simbólicos da nossa cultura, da nossa vivência como um povo, eles devem ser questionados pelas gerações do tempo presente neh. Esse é um movimento que sempre ocorre ao longo da história e recentemente negras

e negros e os povos indígenas tem feito isso pelo mundo neh, de buscar transformar simbologias, bandeiras, hinos, estatuas, monumentos, questões que a gente deve olhar também como imposições sociais neh, imposições de um setor, da classe dominante, na nossa sociedade sobre a história contada neh. Então, mudar esse aspecto é um elemento fundamental e aqui para o Rio Grande do Sul hoje eu acho que o debate já está instaurado neh, a gente precisa buscar a partir de agora os melhores meios para desenvolver, que o debate já está colocado na sociedade e a articulação do movimento negro, seguimentos democráticos e simpáticos a luta antirracista neh vai ser fundamental para a gente ter uma transformação real desse aspecto aí, modificar o Hino do Rio Grande do Sul e não só isso neh, recontar a história de negras e negros no nosso Estado neh. Esse eu acho que é o aspecto fundamental (GOMES, 2021).

Essa reparação histórica é fundamental, pois não é à toa que os monumentos, as estátuas, os nomes de ruas, os acervos dos museus, os símbolos, que remetem aos escravocratas, brancocêntricos, eurocêntricos, estão aí. Os monumentos e estátuas não se ergueram sozinhas, os patrimônios materiais e imateriais não foram patrimonializados sozinhos, as ruas não foram nomeadas sozinhas. Tudo integra a construção de determinada memória social.

O Massacre de Porongos está em processo de tombamento como patrimônio imaterial. O tombamento de um patrimônio material ou imaterial “pode ser objeto de lutas políticas, jurídicas, econômicas e sociais” (SALAINI, GRAEFF, 2011, p. 171). No caso de Porongos é uma luta política, jurídica, econômica e social que pretende reparação histórica e, conseqüentemente, a transformação da memória social que está posta hegemonicamente. Assim, o Massacre de Porongos é um “evento da Revolução Farroupilha (1835-1845) que vem servindo de apoio à configuração de uma identidade negra e gaúcha no Rio Grande do Sul” (SALAINI, GRAEFF, 2011, p. 171).

[...] a atribuição de “valor cultural” a determinados bens, objetos e processos contribui não apenas para a produção de novos saberes e práticas, mas sobretudo para a multiplicação de pontos de vista sobre o papel do patrimônio na afirmação e redefinição de identidades nacionais, regionais e locais (SALAINI, GRAEFF, 2011, p. 172).

2.6.4 A Emblematização da Revolta Farroupilha e a Construção da Memória Social Regional e Nacional

Como referido na introdução, no Brasil, nas últimas décadas do século XIX e em quase todo o século XX, pretendeu-se construir um país identitariamente branco e civilizado, de procedência cultural e biológica europeia. A partir de 1880 a organização social, política, geográfica, econômica e cultural brasileira foi pautada nas teorias da eugenia e da higienização. Com essa perspectiva epistemológica as

peças negras e indígenas eram vistas como “um empecilho para o desenvolvimento do país” (NUNES, ROCHA, 2009, p. 8).

Ao mesmo tempo que havia legalmente o discurso da suposta necessidade de embranquecer a população para torná-la civilizada, houve, também, a tentativa de representar o país como democrático étnico-racialmente. Com base nas obras de Gilberto Freyre (1900-1987), como *Casa-Grande e Senzala* e *Sobrados e Mucambos*, por volta de 1930, o país tentou projetar-se aos olhos do mundo como um lugar de democracia racial (NUNES, ROCHA, 2009).

É na configuração desse país, que se pretende branco e civilizado, de procedência cultural e biológica europeia, democrático étnico-racialmente, que a Revolta Farroupilha é construída como um emblema na identidade nacional.

No entanto, logo após o fim da guerra, era vergonhoso falar sobre ela. A Revolta Farroupilha foi vista com maus olhos, condenável, depreciável, pois, “desde o elenco de seus motivos considerados ilusórios até os seus efeitos funestos sobre os homens e sobre a produção, inaugurou o que é possível chamar de uma identidade regional pejorativa” (ZALLA, MENEGAT, 2011, p. 53). Neste sentido, inicialmente, foi construída uma memória subterrânea, acompanhada de expressões de arrependimento e justificativas” (ZALLA, MENEGAT, 2011, p. 52). Como referido anteriormente, foi na década de 1880, para forjar uma identidade do gaúcho do Rio Grande do Sul, com enlances à uma identidade nacional, agora, republicana, que a Revolta Farroupilha foi tornada um fato histórico e emblemático (PASAVENTO, 2003; RODRIGUES, 2013; SEGATO, 2007; VENÇO (2015); ZALLA, MENEGAT, 2011).

Neste contexto, alguns/mas republicanos/as, principalmente militares e escritores, buscavam elementos para reforçar a importância de tornar o “império brasileiro” uma república. Um desses elementos foi a Farroupilha, porque durante a revolta surgiram flertes com os ideais republicanos e os rebeldes insurgentes até chegaram a se declarar uma república separada do império. Veja que contraditório, o que foi uma revolta contra o Brasil, como unidade nacional, tornou-se, como num passe de mágica, parte da construção do nacionalismo brasileiro (RODRIGUES 2013; SILVA, 2018).

Nessa empreitada figuraram escritores como Júlio Prestes de Castilhos, João Francisco de Assis Brasil, Apolinário Porto-Alegre, Alcides Lima, José Antônio do Vale Caldre e Fião, entre outros, que na sua grande maioria integraram a

Sociedade Partenon Literário¹⁶. Através da corrente teórica positivista, esses intelectuais, que não carregavam o peso de ter participado da secessão, estavam ávidos em construir uma narrativa de memória social e transformaram:

[...] um símbolo antes renegado ao esquecimento em um estandarte [...]. Em seu processo de ‘resgate’ dos valorosos farroupilhas [...], iniciaram a construção de uma memória [...] moldada a partir da premissa de um pioneirismo rio-grandense na instituição de determinadas causas, especialmente a abolicionista e a republicana. [...] Os farrapos passavam a ser considerados exemplos a serem seguidos, nomes a serem laureados e monumentalizados. [...] Para tanto, o discurso desses primeiros escritos descreve a revolta encobrindo qualquer caráter separatista. Os farroupilhas seriam leais à nação, teriam apenas exigido mudanças na forma como a relação entre centro e província era fundada, incluindo a transformação do sistema político e produtivo (ZALLA, MENEGAT, 2011, p. 55-6).

Contudo, foi na década de 1930 que a Revolta Farroupilha passou a ser mais idolatrada. No golpe que culminou no governo de Getúlio Vargas buscava-se construir uma identidade nacional unificada do país (RODRIGUES, 2013; SEGATO, 2007; ZALLA, MENEGAT, 2011). Neste contexto, o nazismo crescia na Alemanha, o Fascismo crescia na Itália e o nacionalismo, com flertes ao fascismo e ao nazismo, crescia no Brasil.

A identidade nacional no Brasil foi pautada numa suposta unidade baseada na miscigenação e no mito da democracia étnico-racial. Durante o chamado Estado Novo (1937-1946), o governo de Getúlio Dorneles Vargas promulgou políticas de abasileiramento (NUNES, 2009). Para vincular a identidade regional do gaúcho à nação brasileira e desvincular da imagem do gaúcho do pampa argentino e uruguaio, foi apropriada a imagem dos/as imigrantes alemães e italianos à figura do gaúcho sul-rio-grandense. Do mesmo modo que “Uma forma de ‘abasileirar o estrangeiro’ era aproximá-lo da figura do gaúcho” (NUNES, 2009, p. 208). Assim, o constructo do gaúcho foi associado a imagem dos/as imigrantes alemães e italianos com “a promessa da ‘redenção moral’ ao homem do sul”, promovendo “ideais da racionalidade técnica, do progresso, da promessa de ‘civilização’” (NUNES, 2009, p. 210).

Enquanto o trabalho escravo precisava ser “esquecido”, entrava em cena o ator que deveria “dignificar” o trabalho, modelá-lo de acordo com as regras de um mundo “civilizado”. Os negros e os indígenas foram retirados deste cenário. De forma deliberada ergueu-se a imagem de um Rio Grande do Sul branco, onde negros e indígenas poucas chances tiveram de narrar sua própria história. [...] Se em âmbito nacional houve uma política de abasileiramento das etnicidades e uma tentativa de forjar, a partir da ideologia da mestiçagem,

¹⁶ A Sociedade Partenon Literário foi, no século XIX, a principal agremiação de literatura e cultura brasileira do Rio Grande do Sul.

uma “nova etnia”, capaz de suprimir as identidades étnicas, no Rio Grande do Sul aliou-se a este movimento a força de uma identidade regional que buscou abarcar as etnicidades emergentes no Estado (NUNES, 2009, p. 211).

Assim, a Revolta Farroupilha foi tornada emblemática e parte da identidade nacional brasileira. Mas por que representar um enlace entre o Estado, na época província, e o Brasil, se a Revolta Farroupilha foi contra o império? Justamente por ser “obra branca” e da elite.

O saudosista tenente-coronel Emílios Fernandes de Souza Docca, membro do Instituto Regional (IHGRS) do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), foi um dos escritores que representou a revolta como um enlace entre o Estado e o país (RODRIGUES, 2013; SILVA, 2018). Na década de 1930, o tenente-coronel resgatou os trabalhos realizados pela Sociedade Partenon Literário para defender que a revolta havia sido republicana, mas não separatista (RODRIGUES, 2013).

Durante as comemorações do centenário da revolta, no dia 20 de setembro de 1936, Docca “pronunciou no Centro Gaúcho de São Paulo a conferência ‘O porquê da brasilidade Farroupilha’ [...]. Para sustentar as suas ideias, traçou o itinerário da história do Rio Grande validando todos os mitos que ainda perduram” (SILVA, 2018, p. 126). Segundo Silva (2018), entre os argumentos de Docca constava que:

O clima rio-grandense, com suas mudanças bruscas de temperatura, é hostil ao negro, pela impropriedade de seu aparelho respiratório para esse clima [...] O tipo ariano predominou na formação do povo rio-grandense [...] Os homens da capitania do Rio Grande são infinitamente superiores aos espanhóis (platinos) porque a maior parte de entre eles são de raça pura (SILVA, 2018, p. 127).

Então, como argumento para defender que os sul-rio-grandenses não eram separatistas, Docca dizia que nesta capitania não havia ocorrido miscigenação de brancos/as europeus/ias com ameríndias/os e negras/os, como havia ocorrido em outros lugares da América Latina espanhola. Ele sustenta a ideia de que no Rio Grande do Sul há a raça branca mais pura fora da Europa e que, por isso, seria uma raça superior ao resto da América. Neste sentido, o discurso de Docca dialoga com o Nazismo na Alemanha, que disseminava a ideologia da raça pura ariana, e dialoga com o Fascismo na Itália, que propunha uma unificação nacional extremista, que se vê como superior aos outros.

O saudosista considerava que as relações entre estancieiros e escravizados/as eram de igual para igual, defendendo a suposição de democracia

étnico-racial (SILVA, 2018). Docca defendia, também, a tese de que os/as negros/as contribuíram de maneira diminuta na formação da cultura sul-rio-grandense (SILVA, 2018).

Porém, como vimos na introdução e como veremos no tópico, “Hino oficial do Rio Grande do Sul”, a população sul-rio-grandense, até o final do século XIX, era majoritariamente formada por pessoas negras e a formação social do Estado e do país está vinculada, também, a cultura afro-brasileira e africana. Desde o início do século XVIII havia pessoas negras no Rio Grande do Sul, logo essas pessoas já estavam contribuindo para a formação cultural, econômica, política e social (CUNHA, 2016; VENÇO, 2015). Ademais, a ideia de que o clima não era favorável à população negra é uma invenção de determinismo biológico e geográfico (LARAIA, 2020) para fomentar a ideologia de que o Estado foi construído apenas por pessoas brancas com descendência europeia.

2.7 HINO OFICIAL DO RIO GRANDE DO SUL

Não se sabe exatamente a data em que o atual Hino do Rio Grande do Sul foi produzido, sabe-se que foi durante a Revolta Farroupilha. Existiram outras duas versões de letras para o Hino, uma de Serafim Joaquim de Alencastre e outra com autoria anônima, publicada no jornal O Povo (SIEBURGER, KONTZ, JÚNIOR, 2015). Essas duas outras versões estão citadas no capítulo três no tópico 3.1.1 *Outras duas versões*. Até 1935 as três versões eram cantadas, mas em tal ano, com os festejos em comemoração ao centenário da Revolta Farroupilha, o atual Hino do Estado foi reconhecido como oficial (SIEBURGER, KONTZ, JÚNIOR, 2015).

A letra foi escrita por Francisco Pinto da Fontoura, mais conhecido como Chiquinho da Vovó, e a melodia foi apropriada por Joaquim José de Mendanha. Fontoura era, provavelmente, negro ou indígena, Mendanha era negro. O acervo biográfico sobre Fontoura é restrito e muitas vezes dúbio. Ao contrário, a biografia sobre Mendanha é vasta. A autoria do Hino é comumente remetida ao maestro Mendanha, sem mencionar Fontoura.

Francisco Pinto da Fontoura, mais conhecido como Chiquinho da Vovó e por poucos como o *poeta dos farrapos*, provavelmente nasceu em 1816, registrado como filho do Cadete Francisco Pinto da Fontoura com uma mãe incógnita, ou seja, provavelmente, sua mãe era negra ou indígena (SIEBURGER, KONTZ, JÚNIOR, 2015). Conforme seu obituário, Fontoura foi assassinado em Santana do

Livramento, em de 1858 (SIEBURGER, KONTZ, JÚNIOR, 2015).

Neste contexto sócio-histórico, quando a mãe era negra ou indígena e o pai era branco, no registro de nascimento a mãe era nomeada como incógnita. Francisco Pinto da Fontoura (o pai), era militar, mas nunca foi poeta, nasceu em 1793 e morreu em 1888. Seu pai foi o Brigadeiro Antônio Pinto da Fontoura e sua mãe foi Ana Joaquina das Dores (SIEBURGER, KONTZ, JÚNIOR, 2015). Quem criou Francisco Pinto da Fontoura (o filho) foi sua avó Ana Joaquina das Dores e possivelmente por isso ele recebeu o apelido de Chiquinho da Vovó (SIEBURGER, KONTZ, JÚNIOR, 2015).

Sieburger, Kontz e Júnior (2015) analisam que o apelido de Chiquinho da Vovó é um componente pejorativo, tendo em vista que Fontoura não ficou conhecido por ser *poeta dos farrapos*, não ficou reconhecido pela sua patente militar e ele é, muitas vezes, confundido, talvez de propósito, com seu pai que carrega o mesmo nome. Ou seja, há a tentativa de menosprezar o Tenente, Capitão ou Cadete Francisco Pinto da Fontoura e invisibilizar sua existência na história.

Com o argumento de que a letra escrita por Fontoura continha contornos separatistas e que esse não era o verdadeiro sentimento do povo gaúcho, Valter Spalding, um dos intelectuais saudosistas que trabalharam para emblematicar a Revolta Farroupilha, defendia que o Hino oficial do Estado deveria ser o que foi publicado no jornal O Povo, sendo intitulado Hino da Nação. De acordo com Sieburger, Kontz e Júnior (2015), Spalding era sarcástico e soberbo ao se referir à Fontoura apenas pelo apelido Chiquinho da Vovó e ao atribuir a letra do Hino ao Fontoura pai e não ao filho.

Além de Spalding, outros saudosistas como Morivalde Calvet Fagundes, Augusto Meyer, Eno Teodoro Wanke, Guilhermino César, também só se referiam a Fontoura como Chiquinho da Vovó (SIEBURGER, KONTZ, JÚNIOR, 2015). Ademais, o mais bizarro foi Luiz Carlos Barbosa Lessa¹⁷ “errar” o nome do poeta que escreveu a Hino (SIEBURGER, KONTZ, JÚNIOR, 2015). Lessa disse que quem sabe o Coronel Serafim Alencastre ou o Francisco Amaral Fontoura tenha escrito essa letra.

Sendo Francisco Pinto da Fontoura (o filho), provavelmente, negro ou indígena, os saudosistas preferiam vincular a autoria ao pai por ser branco? “Errar” o

¹⁷ Luiz Carlos Barbosa Lessa foi um dos principais inventores do Tradicionalismo Gaúcho (ZALLA, MENEGAT, 2011; ZALLA, 2018).

nome do autor da letra foi ocasional, ou proposital, com o intento de invisibilizar, omitir e até mesmo mentir a identidade verdadeira do autor do Hino oficial?

Segundo Sieburger, Kontz e Júnior (2015), Fontoura foi um grande improvisador, até por ser conotado como *O poeta dos farrapos*, mas apenas duas obras dele foram publicadas: o Hino do Rio Grande do Sul e um poema que foi publicado por Fernando Osório. A pergunta que fica é: por que apenas duas letras publicadas de um grande improvisador?

Já Joaquim José de Mendanha nasceu em 1800, em Ouro Preto, em Minas Gerais, e faleceu em dois de setembro de 1885, em Porto Alegre, no Rio Grande do Sul. Era filho de Joaquim Gouvea Mendanha e de Eufrásia Maria de Jesus (MARQUES, 2017).

De acordo com Marques, Mendanha foi para o Rio de Janeiro e se alistou “em um corpo de infantaria do Império, estabelecendo-se inicialmente como músico militar” (MARQUES, 2017, p. 18). Dois pontos são importantes ressaltar: o primeiro, é que os homens negros no exército integravam, geralmente, a infantaria, ou seja, eram bucha de canhão; o segundo, é que a carreira militar, ou de músico militar, era uma das poucas possibilidades de mobilidade social para homens negros não-escravizados, no século XIX, no Brasil.

Mendanha era regente da banda do 2º Batalhão de Caçadores de Primeira Linha, que apoiava os imperiais na Revolta Farroupilha (MARQUES, 2017). No dia 30 de abril de 1838, na então Vila de Rio Pardo, ocorreu a chamada Batalha do Barro Vermelho, na qual Mendanha e os integrantes de sua banda foram aprisionados pelos farroupilhas (MARQUES, 2017). Enquanto prisioneiro, foi convidado a compor a melodia do Hino da República Rio-grandense. Como ele estava preso, não recusou um pedido de seus aprisionadores. Então, compôs a melodia. No entanto, tudo indica que a melodia foi apropriada de uma valsa composta por Strauss (o velho)¹⁸.

Com o fim da revolta, Mendanha acabou continuando a morar em Porto Alegre, no Rio Grande do Sul. Ele assegurou seu lugar de músico-militar e passou a frequentar a igreja Católica, para conseguir se colocar no meio social da elite sul-rio-grandense. Sua trajetória de vida revela a situação paradoxal que as pessoas

¹⁸ Ouça Valsas de Viena - Strauss. Disponível em: <<<https://www.youtube.com/watch?v=Qx4GY3yYePM>>>.

negras, nascidas livres, ou libertas ao longo da vida, e que ascenderam socialmente, experienciaram numa sociedade onde ser humano era/é sinônimo de ser branco.

De acordo com Marques, “Para além do compositor, existe o [...] homem [negro], que por muito tempo teve as suas origens invisibilizadas por um estado cuja identidade regional [pretendia ser, exclusivamente,] calcada nas raízes europeias” (MARQUES, 2017, p. 18). Ou seja, assim como “Machado de Assis [...] teve sua imagem de negro silenciada ou negada” (JESUS, 2017, p. 09), Mendanha também a teve. Provavelmente foi o que tentaram fazer, também, com Francisco Pinto da Fontoura, ao confundi-lo com seu pai, ao “errar” seu nome, ao não mencionar sua patente militar, ao chamarem sempre pelo apelido de Chiquinho da vovó. Portanto, o músico-militar negro poderia ascender socialmente, estabelecer relações com os/as integrantes da elite, mas permanecia esbarrando na barreira da brancura.

2.8 ATO DAS/OS VEREADORAS/ES DA PRIMEIRA BANCADA NEGRA DE PORTO ALEGRE AO HINO DO RIO GRANDE DO SUL

Como no dia primeiro de janeiro de 2021, na cerimônia de posse das/os vereadoras/es, na Câmara de Vereadores de Porto Alegre, integrantes da primeira bancada negra ficaram sentadas/os durante a execução do Hino do Estado e se recusaram a cantá-lo, vamos contextualizar esse ocorrido para posteriormente analisar as narrativas que foram e ainda estão sendo realizadas a partir deste ato político e histórico.

O ato foi realizado por cinco vereadoras/es da primeira bancada negra de Porto Alegre: a professora de Educação Física Karen Moraes dos Santos (Psol), o historiador Matheus Pereira Gomes (Psol – Partido Socialismo Liberdade), a sanitarista e educadora social Daiana Santos (PCdoB – Partido Comunista do Brasil), a jornalista Laura Sito (PT – Partido dos Trabalhadores) e a estudante de Administração Bruna Rodrigues (PCdoB). Esse ato gerou diferentes reações tanto durante a cerimônia de posse, como depois nas mídias sociais, jornais, blogs, vlogs e no Movimento Tradicionalista Gaúcho (MTG).

Durante a cerimônia de posse a vereadora Comandante Nádia Rodrigues Silveira Gerhard (DEM – Democratas), pediu questão de ordem e criticou veementemente o ato das/os vereadoras/es da bancada negra, argumentando que estariam desrespeitando um símbolo do Estado do Rio Grande do Sul. Nas palavras de Nádia:

Eu gostaria de deixar registrado, na sessão do dia de hoje, que o avanço de uma nação passa também pelo respeito aos símbolos e as atitudes respeitadas durante a execução do Hino rio-grandense. Aqui assistimos, infelizmente, vereadores sentados. Aqueles que não gostam do Hino rio-grandense que saiam da sala, mas nós somos aqui as pessoas que vão estar repassando, mostrando, a educação que nós temos que ter. Atitudes, dessa forma, desrespeitosas, de indisciplina, não estão aqui dentro dessa Câmara Municipal de Vereadores. E nós temos sim que fazer a correção dos atos para que isso não aconteça dentro da Câmara que legisla para Porto Alegre (TV CÂMARA PORTO ALEGRE, 2021).

Sobre o posicionamento da vereadora Comandante Nádia me provoca algumas perguntas: o fato de ela defender a disciplina e o respeito aos símbolos, e propor a correção do que ela define como indisciplina e desrespeito, está vinculado a sua formação militar?; quando ela fala “Aqueles que não gostam do Hino rio-grandense que saiam da sala”, será que as/os vereadoras/es da bancada negra deixaram de cantar o Hino simplesmente por não gostarem?; deve alguém cantar um Hino que fere a sua (re)existência?; a vereadora Nádia está disposta a refletir sobre a branquitude, sobre seus privilégios, sobre ser branca e sobre as profundas desigualdades étnico-raciais no Brasil?

Depois da fala da vereadora Nádia, o vereador historiador Matheus Gomes (PSol), pediu questão de ordem, respondeu Nádia e defendeu o ato das/os vereadoras/es da bancada negra. Nas palavras de Matheus:

Que também conste na ata. Nós, como bancada negra pela primeira vez na história da Câmara de Vereadores, talvez a maioria dos que já exerceram outros mandatos não estejam acostumados com a nossa presença, não temos obrigação nenhuma de estar cantando um verso que diz que o nosso povo não tem virtude e por isso foi escravizado. Eu sou historiador faço mestrado na UFRGS, a nossa instituição, Universidade Federal, uma das mais importantes do nosso Estado, fruto da nossa luta, de muitos de nós aqui, já reconhece a não-obrigatoriedade de as pessoas terem que tocar o Hino devido a esse conteúdo racista dele em solenidades oficiais. E eu acho que seria muito importante que a Câmara de Vereadores de Porto Alegre também começasse a pensar sobre esse tema. Nós não temos obrigação disso e nós precisamos fazer um movimento na nossa sociedade para reverter a existência de uma frase de cunho racista no Hino do Rio Grande do Sul (TV CÂMARA PORTO ALEGRE, 2021).

A partir da reação da vereadora Nadia, o vereador Matheus fez a defesa da liberdade de posicionar-se política e historicamente, sem imposições ditatoriais. Ele usou como exemplo a Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) que “já reconhece a não-obrigatoriedade de as pessoas terem que tocar o Hino devido a esse conteúdo racista dele em solenidades oficiais”. Neste sentido, o vereador Matheus pretende manter sua liberdade de posicionar-se e, também, propõe que o Hino não seja obrigatoriamente tocado em cerimônias na Câmara de

Vereadores, assim como é feito na UFRGS.

Na sequência o vereador Alexandre Bobadra (PSL – Partido Social Liberal) disse:

[...] eu quero registrar [...] aqui que eu defendo as bandeiras do presidente Jair Bolsonaro [...]. E pegando uma gancha aqui, um gancho neh, na fala do vereador Matheus, eu que comecei a trabalhar com quatorze anos de idade como auxiliar de serviços gerais neh, trabalho a vinte e sete anos. Sei que alguns, o primeiro emprego é vereador neh. Mas eu tenho uma experiência muito grande de trabalho. Eu sempre andei de ônibus, fui comprar carro com trinta anos de idade neh. Eu conheço a nossa cidade e eu gostaria que nós pudesse implementar nas escolas de Porto Alegre, municipais, técnicas agrícolas, técnicas domésticas e técnicas industriais, pra gente poder ajudar os nossos jovens, porque escola, colégio, é para aprender Português, Matemática e Geografia (TV CÂMARA PORTO ALEGRE, 2021).

A fala do vereador Alexandre Bobadra está vinculada a sua ideologia alinhada ao bolsonarismo: racista, machista, patriarcalista, homofóbico. Vai ensinar técnicas domésticas para os homens, ou apenas para as mulheres? Vai ensinar técnicas industriais para as mulheres, ou apenas para os homens?¹⁹ O vereador, ao dizer que começou “a trabalhar com quatorze anos de idade como auxiliar de serviços gerais”, pretende demonstrar que sabe o que é trabalhar e batalhar na vida e que está onde está porque teve méritos. Mas, seria mérito ou branquitude? Esse discurso imbuído de trabalho alienado, de meritocracia, de educação tecnicista, defendendo que na escola devemos aprender português, matemática, técnicas domésticas e técnicas industriais, são projetos que foram fortemente desenvolvidos durante a Ditadura Militar no Brasil e que também são projetos do atual presidente do Brasil, o ex-tenente reformado capitão do exército, Jair Bolsonaro.

Por fim, o vereador Airto Ferronato (PSB – Partido Socialista Brasileiro) pediu a fala e pronunciou:

Muito rapidamente, sem ter a procuração de ninguém, respeitando profundamente a vereadora Comandante Nádia, aqui nós estamos na casa do povo de Porto Alegre e cada vereador e vereadora tem o direito de se portar segundo o olhar que enxerga as coisas da nossa sociedade. Eu me filio aqui a questão que apresentaram aqui com relação a letra do Hino rio-grandense, ela é, ela tem parte de cunho racista sim. Portanto, eu quero cumprimentar, eu sei que respeitamos todos, mas estamos juntos (TV CÂMARA PORTO ALEGRE, 2021).

Neste sentido, o ato das/os vereadoras/es da bancada negra é político e histórico. Provavelmente, se as/os vereadoras/es tivessem feito o seu ato de outra

¹⁹ Ressalvo aqui que não entrei em discussões sobre o que é ser homem e o que é ser mulher, pois estou tentando entender as lógicas do vereador. Pela ótica dele certamente não há a possibilidade de pensar em diversidade de gênero e em construção social do que é ser homem e do que é ser mulher. Provavelmente, ele tem uma visão de naturalização dessas categorias.

forma, como, por exemplo, ter cantado o Hino e depois feito uma fala criticando, a repercussão não teria sido tão grande. O objetivo era afrontar inclusive os protocolos da cerimônia de posse. As coisas não foram sempre assim, não serão sempre assim e para serem transformadas são necessários atos como este.

Pode ser que as coisas não mudem agora, mas esse ato é um marco nas discussões sobre o Hino, sobre o Massacre em Porongos, sobre a Revolta Farroupilha, sobre a escravização no Rio Grande do Sul, sobre ser negro em um Estado e em um país que se pretende branco. Devido ao ato das/os vereadoras/es da primeira bancada negra de Porto Alegre, segundo o site Sul21,

O deputado estadual Luiz Fernando Mainardi (PT) protocolará um projeto de lei na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul para alterar o trecho considerado racista pelo movimento social negro do estado. Segundo o parlamentar, o projeto já está pronto e deve ser protocolado no início de fevereiro. Na nova versão, a única alteração é no verso “povo que não tem virtude acaba por ser escravo”, que passaria a ser “povo que não tem virtude acaba por escravizar”. [...] O projeto de Mainardi é inspirado no protesto que a bancada negra da Câmara de Vereadores de Porto Alegre realizou no dia da posse na nova legislatura, recusando-se a levantar para a execução do hino riograndense. A proposta é a mesma feita pela vereadora Laura Sito (PT) que, em 2017, ao assumir como suplente, fez um pedido de indicação para que a Câmara Municipal enviasse um documento para a Assembleia Legislativa sugerindo a mudança. Na época, o pedido foi negado por um parecer feito pela vereadora Comandante Nádia (ex-MDB, atual DEM) (SUL21, 2021).

O deputado Luiz Fernando Mainardi (PT) é homem cis, branco, heterossecual, empresário, advogado e atualmente é Deputado Estadual no Rio Grande do Sul. Um problema complicado de o deputado ter protocolado este projeto de lei é o fato de não ter conversado com a bancada negra de Porto Alegre e nem com os movimentos negros. Segundo Karen Moraes dos Santos,

Acho que ele pegou a onda do momento e protocolou, a galera faz isso. [...] porque daí tu aborta o movimento, tu não deixas se criar sabe, tu queres mudar as coisas por decreto, entendeu, e não conversa com ninguém que está envolvido nisso sabe. [...] O parlamento é um espaço de uma produtividade muitas vezes improdutiva, porque o que importa é tu ir protocolar e sair na manchete dizendo que tu protocolaste, mas não está se preocupando em organizar gente, se o projeto vai ser aprovado ou não, se tem correlação de força para ser aprovado ou não, entendeu, a galera só quer assinar como pai da criança. [...] É ridículo. E é muito comum isso acontecer. Acho que o Hino do Rio Grande do Sul foi isso que aconteceu, ele viu que era o assunto do momento: aí vou lá e vou protocolar (SANTOS, 2021).

O vereador Matheus Pereira Gomes também falou sobre isso:

Ele não tem grandes relações com o movimento negro. É um aliado aí de várias lutas neh, mas nesse caso em especial não houve um diálogo muito profundo com a articulação negra, com a bancada negra de Porto Alegre e o movimento social negro como um todo. Foi algo mais para aproveitar o embalo do momento ali e pautar a discussão. Agora, é um tema que passa pela assembleia legislativa, precisa ser pensado sobre essa perspectiva. Então,

enfim, vamos ter que seguir as discussões do próximo período neh (GOMES, 2021)

De todo modo, isso demonstra que esse ato político e histórico das/os vereadoras/os da bancada negra vai além de simplesmente não gostar do Hino do Rio Grande do Sul, ele também é um posicionamento de enfrentamento ao racismo estrutural (ALMEIDA, 2019). Dando mais uma marretada no muro separatista entre privilegiadas/os e preteridas/os, respectivamente, brancas/os e negras/os. Porém, por outro lado, as disputas permanecem, pois após o ato das/os vereadoras/es da bancada negra,

Na segunda-feira (4), a vereadora Mônica Leal (PP) apresentou um projeto de lei que inclui, no regimento interno da Câmara Municipal de Porto Alegre, a obrigatoriedade de "postar-se de pé e em posição de respeito durante a execução do Hino Nacional e do Hino do Estado do Rio Grande do Sul". [...] Na justificativa, a vereadora argumenta que todas as pessoas, especialmente os parlamentares, como representantes da população que são, devem guardar posição de respeito durante a execução do hino. [...] Já existe uma lei no Estado que determina "atitude de respeito" da população quando o hino do Rio Grande do Sul é tocado. Em seu artigo 27, a lei 5.213, de 5 de janeiro de 1966, decreta que "na execução do Hino é obrigatória a atitude de respeito; os militares farão continência regulamentar e os civis ficarão descobertos, eretos e silenciosos" (FAVERO, 2021).

Como essa Lei Nº 5.213/66 é do período da Ditadura Militar, cabe inquirir: ela não fere o direito de liberdade de expressão previsto no artigo 5º da Constituição de 1888? O ato de obrigar pessoas a cantar um Hino fere a liberdade de se posicionar contrariamente a um conteúdo que não concordam? O ato das/os vereadoras/es da bancada negra não fere o direito à liberdade e à vida de outras pessoas. Já um Hino cujo o conteúdo diz que "povo que não tem virtude acaba por ser escravo", certamente pode ferir a honra de pessoas negras, pois quem foi escravizada/o no Brasil foram negras e indígenas. Ademais, não há garantias de que esse discurso não vá incitar outras práticas de racismo, pelo contrário, é possível que incite.

Após a cerimônia houve posicionamentos contrários e posicionamentos favoráveis ao ato das/os vereadoras/es da bancada negra. Tais posicionamentos, tanto durante a posse, como depois, nas mídias sociais, jornais, blogs, vlogs e Movimento Tradicionalista Gaúcho (MTG), são analisadas com mais profundidade no terceiro capítulo desta dissertação. Todavia, já trago pinceladas de alguns pontos questionados nas redes sociais.

Quem escreveu a letra do Hino era negro ou indígena, e quem apropriou a melodia para a letra era negro, aí você pode dizer que então o Hino não

é racista. No entanto, é necessário pensar criticamente sobre como pessoas negras emergem nesses contextos e acabam sendo usadas como fontes de legitimação de discursos étnico-raciais que promovem a branquitude. Além disso, não é porque uma pessoa é negra que ela tem consciência das violências e da marginalização que ela sofre; e também não é porque uma pessoa é branca que ela percebe os privilégios que têm, mas, pelo contrário, muitas vezes os confundem com méritos.

A produção do Hino deve ser pensada pelo contexto social, histórico, político, econômico, vivenciado por Francisco Pinto da Fontoura e por Joaquim José de Mendanha. Quem detinha o poder econômico, político e social eram escravocratas latifundiários brancos, quem escrevia ou mandava escrever a história também eram eles. Portanto, o Hino não é resultado somente da ação de Francisco Pinto da Fontoura e Joaquim José de Mendanha. O Hino não foi uma ação autoral livre, mas foi uma composição encomendada e foi aceita, referendada, legitimada, pela elite local da época porque atendia aos seus interesses e respaldava suas práticas.

Francisco Pinto da Fontoura e Joaquim José de Mendanha viveram numa sociedade escravocrata e na qual a branquitude é norma. Neste cenário, mesmo eles sendo livres, eram compelidos pelas estruturas sociais a se aproximarem do que era ser branco. Isso para conseguir ascender socialmente, para ser aceito socialmente e principalmente para ser reconhecido como ser humano. De acordo com Koutsoukos:

NÃO BASTA SER LIVRE, É PRECISO PARECER LIVRE. Esse era o desafio dos negros nascidos livres ou que recebiam a alforria [...]. Para abrir caminho naquela sociedade exigente, competitiva e racista, e se fazerem aceitos ou, pelo menos, tolerados, precisavam construir a sua imagem a partir de comportamentos tomados “emprestados” dos ditos brancos (KOUTSOUKOS, 2009, p. 79).

Não se pode ter certeza do que pretendia afirmar o escritor do Hino, se ele pretendia se referir ao povo (negro e indígena) que estava sendo escravizado no Rio Grande do Sul, ou se ele pretendia dizer que os farroupilhas permaneceriam reféns do império caso não vencessem a guerra. Mas a questão que podemos fazer e responder é: quem foi escravizado/a no Brasil? Negroas/as e indígenas. Portanto, quando na letra do Hino há a frase “povo que não tem virtude, acaba por ser escravo”, é lógico que nos remete à população que foi escravizada. Não há como perguntar ao autor da letra o que ele pretendia, mas há como analisar as narrativas, os usos dessas narrativas e compreender o que hoje significa essa letra.

3 ANÁLISE DISCURSIVA DAS NARRATIVAS

Nas práticas discursivas estão imbricadas questões étnico-raciais, de gênero, de classe, de geração, de região geográfica, de políticas públicas, etc. Neste sentido, me amparo na Análise de Discurso Crítica (ADC) para compreender as narrativas discutidas nesta dissertação. Essa perspectiva analítica crítica atenta para as desigualdades étnico-raiciais, que são aqui a chave de abertura para discutir outras questões, como gênero e classe, que estão vinculadas entre si nas estruturas sociais de poder. Compreendo a ADC como uma abordagem interdisciplinar, pois para desenvolvê-la, além de uma análise linguística, é necessário articular a discussão com as condições de produção do discurso, o contexto social, histórico, político, econômico, e as estruturas e instituições que constituem a conjuntura em questão (RESENDE, RAMALHO, 2006).

3.1 ANÁLISE DISCURSIVA DO HINO DO RIO GRANDE DO SUL

Segundo Teperman, “A música está no mundo, e falar sobre ela é falar sobre um tempo e um lugar específicos. Além de carregar significados, a música também *produz* significado” (TEPERMAN, 2015, p. 09). O Hino do Rio Grande do Sul foi produzido em um tempo e em um lugar: durante a Revolta Farroupilha (1835-1845) na Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. Com a produção dessa comunicação, foram construídos significados sobre esse tempo e esse lugar por quem escreveu a letra e por quem adaptou o ritmo. A partir disso, as/os suas/seus ouvintes e reprodutoras/es produzem, também, significados. Para pensar essa comunicação organizei uma tabela tendo como referência os seguintes conceitos: "memória social" e "branquitude".

Tabela 1 - Hino do Rio Grande do Sul: Branquitude e memória social²⁰

Conceitos	Memória Social	Branquitude	Memória Social e Branquitude
Hino do Rio Grande do Sul	<i>Como a aurora precursora Do farol da divindade Foi o 20 de Setembro O precursor da liberdade Mostremos valor, constância</i>	<i>Mas não basta, pra ser livre Ser forte, aguerrido e bravo Povo que não tem virtude Acaba por ser escravo</i>	

²⁰

Tabela foi produzida por mim.

	<i>Nesta ímpia e injusta guerra Sirvam nossas façanhas De modelo a toda Terra (2x)</i>		
Estrofe retirada do Hino em 1966			<i>Entre nós reviva Atenas para assombro dos tiranos Sejamos gregos na glória e na virtude, romanos</i>

A primeira estrofe e o refrão foram colocados na categoria “memória social”, pois esse conceito contribui para pensarmos a valorização de datas e de perspectivas que construímos sobre o passado, o presente e o futuro. O 20 de setembro é uma data muito comemorada pelas/os sul-rio-grandenses, sendo inclusive feriado estadual. A semana que antecede essa data é recheada de comemorações e preparativos para o desfile cívico-militar que é realizado no dia 20.

Essa parte da letra traz uma perspectiva de passado, presente e futuro. De passado no sentido de que a “aurora precursora” (FONTOURA), o princípio, o mito de origem, foi o dia 20 de setembro de 1835, quando foi iniciada a Revolta Farroupilha. O 20 de setembro é considerado “o precursor da liberdade” (FONTOURA). A representação do presente é pautada no que se construiu sobre essa guerra. Após a década de 1880 passou-se a emblematizar a revolta, com o intento de integrar as regionalidades de um país territorialmente continental à uma identidade nacional. Por fim, a representação do futuro exalta que as “façanhas” realizadas pelo povo gaúcho, antes, durante e depois da Farroupilha, devem servir “de modelo a toda a terra” (FONTOURA). Que façanhas? Que modelo? Escravocrata? Racista? Genocida?

A segunda estrofe foi colocada na categoria branquitude, pois referenda a ideia de que só é escravizada/o quem não tem virtude. Quem era escravizada/o no contexto em que o Hino foi escrito? As pessoas não-brancas. Esse trecho gera a essencialização de que pessoas não-brancas eram escravizadas porque não eram virtuosas biológica e culturalmente. Portanto, se uma pessoa ser livre significa ela ser virtuosa, pode-se dizer que a virtuosidade está vinculada à branquitude, pois ser livre era um privilégio das pessoas brancas.

Muitas/os tradicionalistas ciosas/os da cultura gaúcha defendem a narrativa de que a frase “povo que não tem virtude acaba por ser escravo” (FONTOURA) se refere a todas as pessoas que viviam na Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, pois todas estavam sendo escravizadas pelo império. Mas esse ideário não tem fundamentos cabais, pois a própria legislação previa que as pessoas brancas nasciam livres e, conseqüentemente, não seriam escravizadas. Não é possível defender a ideia de que os estancieiros, latifundiários, escravocratas sul-rio-grandenses, estavam sendo escravizados pelo império brasileiro, sendo que eles tinham liberdades sobre suas vidas e suas mortes. Diferentemente de quem era escravizada/o e não tinha direito sobre sua própria existência.

Além da letra, é importante pensar que o ritmo do Hino é uma valsa produzida na Europa. De onde vem e por quem foi desenvolvido o ritmo importa, pois indica o vislumbre do que é produzido fora daqui, em outro continente. No Rio Grande do Sul muitas pessoas se associam, consciente ou inconscientemente, com elementos do eurocentrismo. Com os significados produzidos com as músicas, são produzidas identificações sócio-culturais. No caso deste Hino são produzidas identificações com a branquitude.

Uma última estrofe, pouco conhecida, foi trazida para a tabela porque, em 1966, através da Lei Estadual 5.213/66 (RIO GRANDE DO SUL, 1966), o Hino teve essa parte da letra subtraída: “Entre nós, reviva Atenas, Para assombro dos tiranos. Sejam gregos na glória, E na virtude, romanos”. Na Lei, no Artigo 7º, consta que o argumento para a retirada da estrofe é o de que não era “consagrada pelo uso popular”, assim como eram “a primeira e a última estrofes do poema original com o estribilho” (RIO GRANDE DO SUL, 1966).

Um outro argumento para subtrair essa estrofe foi o de que o termo “tiranos” era anacrônico para o contexto de 1966. Embora estivéssemos em meio a ditadura empresarial-militar, essa justificativa foi usada. É provável que isso tenha acontecido por receio dos militares de que a sociedade em geral relacionasse a tirania daquele contexto com a tirania da ditadura. Segundo Golin, “Lembrar de ‘tiranos’ pareceu anacrônico para os censores que adaptaram o original para se transformar em hino rio-grandense no decorrer do século XX; naturalizar a condição de escravos, não!” (GOLIN, 2021). Neste sentido, percebe-se que era mais importante retirar a representação tirânica da letra, do que contestar a naturalização da escravização no Estado e no país, mantendo a ideia de que “povo que não tem virtude acaba por ser

escravo” (FONTOURA), reforçando a branquitude na identidade nacional.

Se o Hino do Rio Grande do Sul já foi alterado uma vez para retirar a representação tirânica da memória social do Brasil, porque não poderia ser alterado novamente? Porque não poderia ser completamente modificado? Mas agora, não com o propósito de apagamento histórico. Não para varrer a sujeira para debaixo do tapete, não para omitir sobre a tirania e a escravização, mas para trazer à tona, debater, recontar e reconstruir essa memória social que é silenciada na história da construção da sociedade brasileira.

Outro argumento para a retirada da estrofe foi o apresentado pelo deputado estadual Getúlio Marcantônio, da Aliança Renovadora Nacional (ARENA), que alegou que a estrofe não tinha identificação com o povo gaúcho (ARRUDA, 2021; COSTA, 2015). Porém, ao contrário do que o deputado argumentou, a letra tinha alguma relação com o que se pretendia construir como memória social. Pretendia-se que o Estado fosse lembrado pela sabedoria, pela riqueza, pela brancura, pela civilização e pela democracia. No século XIX, contexto em que o Hino foi escrito, Pelotas era conhecida como "a Atenas do Rio Grande do Sul" (CUNHA, 2016).

Atenas era a capital da Grécia Antiga, que era chamada de berço da civilização e da democracia no ocidente. Pelotas era a cidade mais rica, produtiva e exportadora da província por conta da produção de charque, que era realizada, predominantemente, por mão-de-obra escravizada. Por conta de muitos filhos de escravocratas irem estudar na Europa, a cidade sul-rio-grandense era vista como um lugar em que as pessoas eram educadas e civilizadas pelo trato que tinham para com quem chegasse ao local.

É importante ressaltar que a cidade mais importante da província era majoritariamente formada por pessoas negras. Mais de 70% da população de Pelotas era composta por pessoas negras, as brancas não chegavam a 30% (CUNHA, 2016). Portanto, não cabe achar que não havia e não há pessoas negras no Rio Grande do Sul e que sua participação foi/diminuta na construção do Estado. A tentativa de apagar a presença e a importância das pessoas negras na construção histórico-social do Rio Grande do Sul integra a construção da memória social pautada na branquitude.

3.1.1 Outras duas Versões

Durante a Revolta Farroupilha, foram escritas outras duas letras de hino além da que foi escolhida como oficial. A primeira composição foi escrita pelo

capitão Serafim José de Alencastre. A segunda composição é de autoria desconhecida e foi publicada no jornal *O Povo*. A terceira é a que temos hoje como oficial. Neste tópico trago algumas relações entre as três.

Por volta de 1934, durante a organização das comemorações dos cem anos da Revolta Farroupilha, as três letras receberam definições diferentes, pois foi nesse contexto que uma delas foi escolhida como símbolo oficial. A letra escrita por Alencastre ficou conhecida como a primeira (SIEBURGER, KONTZ, JÚNIOR, 2015; GRÊMIO DO PRATA, 2016). Já a letra com autoria desconhecida, que foi publicada no jornal *O Povo*, foi reconhecida como o Hino Nacional (SIEBURGER, KONTZ, JÚNIOR, 2015). Por fim, a letra escrita por Fontoura foi escolhida como oficial pois ele “foi o autor mais popular” (GRÊMIO DO PRATA, 2016), que “encontrou maior repercussão na alma popular” (SIEBURGER, KONTZ, JÚNIOR, 2015).

Na primeira composição, escrita pelo capitão Alencastre, é exaltada a vitória na batalha conhecida como Combate do Barro Vermelho, ocorrida no dia 30 de abril de 1838, em Rio Pardo, na Província de São Pedro do Rio Grande do Sul (GRÊMIO DO PRATA, 2016). Importante evidenciar que foi após essa batalha que os Farroupilhas proclamam a República. Abaixo destaco a letra desta primeira versão:

*No horizonte Rio-grandense
se divisa a divindade,
extasiada em prazer,
dando viva à liberdade.
[...]
Da gostosa liberdade
brilha entre nós o clarão;
da constância e da coragem
eis aí o galardão.
Avante ó povo brioso
nunca mais retrogradar,
porque atrás fica o abismo
que ameaça vos tragar.
[...]
Salve o vinte de setembro
dia grato e soberano
dos heróis continentistas,
ao povo republicano.
[...]
Salve, ó dia venturoso
risonho Trinta de Abril,
que aos corações patriotas
enche de gostos mil.*

Pensando na relação entre essa primeira versão e a que é hoje oficial no Rio Grande do Sul, ambas falam sobre o 20 de setembro, referendando a importância dada a essa data naquele contexto e também na atualidade, a partir da

construção da memória social produzida sobre a Revolta Farroupilha. Ambas as letras ressaltam a conquista da liberdade e a importância dos heróis. Nesta primeira versão em específico são citados os heróis continentistas, que, basicamente, significa habitante natural do Rio Grande do Sul e é sinônimo de farroupilha.

A segunda composição, de autoria desconhecida, foi publicada no jornal *O Povo*, no dia 04 de maio de 1839, em comemoração ao aniversário de um ano da vitória no Combate do Barro Vermelho (GRÊMIO DO PRATA, 2016). O jornal definiu-a na época como "Hino da Nação". Abaixo segue a letra:

*Nobre povo Rio-Grandense
Povo de heróis, povo bravo,
Conquistaste a Independência,
Nunca mais serás escravo.
Da gostosa liberdade
Brilha entre nós o clarão,
Da constância e da coragem
Eis aqui o galardão.
Avante ó povo brioso
Nunca mais retrogradar,
Porque atrás fica o inferno
Que vos há de sepultar.
Da gostosa liberdade...
O majestoso progresso
É preceito divinal;
Não tem melhor garantia
Nossa ordem social
Da gostosa liberdade...
O mundo que nos contempla,
Que pesa nossas ações,
Bendirá nossos esforços,
Cantará nossos brasões.
Da gostosa liberdade...*

Refletindo sobre a relação entre estas duas versões, a segunda parece uma releitura da primeira, o que é compreensível no sentido de que a segunda foi escrita em comemoração ao aniversário de um ano da batalha que inspirou a escrita da primeira. Uma diferença entre as duas é que a primeira fala sobre o dia 20 de setembro e a segunda não.

Ponderando acerca das semelhanças entre esta segunda versão e a que foi tornada oficial, é possível relacionar o fato de ambas falarem em “liberdade” e “escravo”. O que podemos analisar é que o vislumbre do que era liberdade estava vinculado à elite branca sul-rio-grandense. A ideia de “nunca mais serás escravo” se referia apenas à elite, e não à quem de fato era escravizada/o. No hino oficial se propaga a mesma noção de liberdade relativa à elite branca. Afinal essa liberdade não seria alcançada por todas/os, pois ter “virtude” e ser livre dependia da classe social e

do pertencimento étnico-racial. Ou seja, pessoas brancas eram virtuosas e por isso livres, pessoas não-brancas não eram virtuosas e por isso escravizadas.

Neste sentido, para pensar estas narrativas, faz-se necessário contextualizar a escravização no Brasil e no Rio Grande do Sul. No Brasil a escravização durou mais de 300 anos. Este foi o último país do mundo a abolir esse sistema. Ao longo de todo o período escravista vigente nas convenções legais das colônias, dentre países os latino-americanos, o Brasil foi o que mais recebeu escravizadas/os através do tráfico de pessoas do continente africano. Segundo Leite,

O tráfico foi responsável pelo arrebatamento de milhões de homens e mulheres de suas nações na África para serem escravizados na América, especialmente em terras brasileiras. Essa atividade comercial, via oceano Atlântico, foi um grande investimento econômico e cultural do capitalismo europeu, que marcou a formação do mundo moderno e a criação de um novo sistema econômico mundial. A política expansionista dos países europeus, sobretudo das monarquias ibéricas (Portugal e Espanha), tinha como propósito a obtenção de lucros rápidos através do comércio de especiarias com a Ásia, a extração de ouro na África subsaariana, e da exploração de terras na América – de preferência não habitadas- onde pudessem ser cultivados produtos agrícolas de grande procura na Europa. Para garantir uma produção agrícola em grande escala e extraordinários lucros, foi instituído o tráfico e a escravização [...] de homens e mulheres no empreendimento colonial português dentro do Brasil (LEITE, 2017, p. 64).

No Brasil existe a tentativa de defender a ideia de que o país foi e é democrático étnico-racialmente. Mesmo durante a escravização e atualmente com todas as desigualdades étnico-raciais, tenta-se reproduzir essa ideologia.

No Rio Grande do Sul, pela forma de organização escravista ter sido diferente da de outras regiões brasileiras, se propaga a ideia de que a escravização no Estado foi muito mais branda do que no restante do país (SALAINI, GRAEFF, 2011, p. 178). “A compreensão dos gaúchos, e mesmo dos demais brasileiros, sobre a história do Rio Grande do Sul, não contempla a escravidão como elemento de identidade do estado com o resto Brasil” (NOGUERÓL, et.al, 2007, p. 2).

Porém, como poderia algum tipo de escravização ser branda? Embora haja a tentativa de anular a “presença da escravidão como elemento constitutivo da identidade do” gaúcho (NOGUERÓL, et.al, 2007, p. 1-2), o Rio Grande do Sul foi um dos últimos Estados brasileiros a “parar” de escravizar mesmo após a assinatura da Lei Áurea. Neste sentido, percebe-se a tentativa de reduzir a memória à identidade e à representação: tentando representar o Estado com uma escravização mais amena e, em consequência, com uma identidade desvinculada da escravização.

Essa tentativa de reduzir a memória social à identidade e à

representação pode ser criticada com o argumento dos dados. Veja na tabela abaixo a quantidade de pessoas escravizadas no Estado:

Tabela 1: Quantidades de escravos segundo diferentes períodos e as comarcas em que foram inventariados

Períodos	1797 a 1849			1850 a 1887		
Comarcas	Masc	Fem	Ignorado	Masc	Fem	Ignorado
Pelotas	1141	447	22	719	328	0
Bagé	98	57	0	195	178	0
Porto Alegre	573	357	2	474	340	2
Rio Grande	274	150	0	328	215	1
Rio Pardo	829	507	0	189	174	0
São Leopoldo	0	0	0	44	33	0
Totais	2915	1518	24	1949	1268	3

Fonte: (NOGUERÓL, et.al, 2007, p. 2).

A partir desta tabela fica evidenciada a presença de pessoas escravizadas no Rio Grande do Sul. Portanto, não se pode dizer que a escravização aqui foi mais branda que em outras regiões do país e que a construção da identidade do Estado não tem vinculação com a escravização e, conseqüentemente, com a branquitude.

Em relação ao vínculo identitário sul-rio-grandense à branquitude, é necessário problematizar a invisibilização e o esquecimento da presença indígena no Estado. Assim como na história de todo o Brasil, a presença das etnias indígenas é retratada no início da colonização. Após esse período é como se elas tivessem simplesmente deixado de existir. Como se as influências socioculturais tivessem vindo todas exclusivamente da Europa. Há uma representação fossilizada das etnias indígenas, como se tivessem vivido aqui mas não vivem mais. Em decorrência dessa construção de memória social, é negada a presença e a importância indígena na história regional e nacional.

Neste contexto, quando o Hino do Estado, um dos principais símbolos, tem na letra a frase “povo que não tem virtude acaba por ser escravo” (FONTOURA), por mais que não tenha sido essa a intenção do autor da letra, nos leva a pensar nas pessoas que de fato foram escravizadas. A letra do Hino contribui para a construção da memória social de que pessoas foram escravizadas porque não eram virtuosas para serem livres.

As referências que temos do passado, influenciam e até mesmo ditam o presente. Ao se fazer uma referência positivada dos escravocratas e da escravização, se constrói um presente que não dá conta das mazelas desse regime.

Segundo Saldivia, “la memoria puede ser considerada un instrumento de poder” (SALDIVIA, 2021, p. 54). De acordo com Gondar, “todo poder político pretende controlar a memória, selecionando o que deve ser lembrado e o que deve ser esquecido” (GONDAR, 2003, p. 32).

É possível perceber na construção da história hegemônica um posicionamento identitário e representativo sobre o que lembrar e o que esquecer em relação ao Hino e, conseqüentemente, à Revolta Farroupilha. O posicionamento é o de exaltar os escravocratas como heróis e representantes legítimos da identidade nacional brasileira. Esse posicionamento gerou uma herança cultural com identidades e representações racistas, nas quais a história que majoritariamente é contada sobre o Brasil os cerceadores de existências são elevados a títulos e condecorações.

Esse posicionamento identitário e representativo do que deve ser lembrado e do que deve ser esquecido gera a construção de uma memória social que recalca o que não se enquadra na branquitude. Podemos comparar essa construção realizada em todo o Brasil com o que o historiador Pierre Nora pretendeu fazer na França. Pela perspectiva de Nora vê-se o passado como idílico, como melhor que o presente, como “os bons tempos” (NORA, 1993). Ele constrói uma idealização de identidade una, como se houvesse uma doce e harmoniosa união na construção da memória social. Prefere omitir e esquecer que os/as franceses/as colaboraram com o governo de Vichy, com “as ‘guerras sujas’ na Indochina e na Argélia e” com “a tortura praticada pelo exército francês” também na Argélia (GONDAR, 2016, p. 28).

Em contraponto a Nora, para Gondar ver o passado como idílico é “uma perspectiva nostálgica e declinológica – na medida em que lê o presente enquanto declínio –, pela qual se desconsidera que as mudanças experimentadas na atualidade podem ser também positivas” (GONDAR, 2016, p. 27). Neste sentido, “a crença na noção de identidade ou de ‘nação francesa’ só subsiste na medida do esquecimento de um passado nacional problemático” (GONDAR, 2016, p. 28).

Não foi, não é e não será possível criar “uma doce união na qual as divisões e discórdias da sociedade francesa se desvaneceriam em ternos rituais de recordação” (GONDAR, 2016, p. 28). Até porque os conflitos e as disputas pela memória social na França permanecem até hoje. Um exemplo é o fato de muitos jogadores de futebol da seleção não cantarem o Hino Nacional, a Marselhesa.

Um dos jogadores que não canta é Karim Mostafa Benzema, que nasceu na França, mas por ser descendente de árabes sofre racismo. Ele disse:

“Quando eu faço gols, sou francês. Quando não faço, ou as coisas vão mal, eu sou árabe” (SCHMIDT, 2015). Benzema diz não cantar o Hino Francês por conta da xenofobia que a letra reproduz (UOL, 2014). Uma parte da Marselhesa diz: “Às armas, cidadãos / formai vossos batalhões / marchemos, marchemos! / Que um sangue impuro / banhe o nosso solo” (UOL, 2014).

Zinedine Zidane também era descendente de árabes, como Benzema, mas Zidane sempre foi muito queridinho pela torcida francesa. Por que essa diferença? Zidane, embora não costume cantar a Marselhesa, segue os valores franceses, enquanto que Benzema segue os valores argelinos. Frantz Fanon escreveu em *Pele negra máscaras brancas* que “Todo povo colonizado — isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural — toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana” (FANON, 2008, p. 34). Quanto mais o/a colonizado/a “assimila os valores culturais” (FANON, 2008, p. 34) do/a colonizador/a, mais será aceito como representante do processo civilizador.

O ato histórico e político de Benzema não foi bem recebido pelos/as conservadores/as franceses/as. “Jean Marie Le Pen, presidente de honra do partido ultraconservador Frente Nacional, sugeriu que ele não fosse mais convocado por não cantar o hino” (UOL, 2014). Em 1988, “Le Pen, em sua fúria contra aqueles que não considerava ‘os verdadeiros franceses’, [...] exigia [...] que não fossem convocados à seleção jogadores negros ou de origem árabe” (UOL, 2014). Importante ressaltar que a França foi campeã mundial pela primeira vez em 1988 tendo em seu time principal jogadores negros e árabes, os quais foram responsáveis por essa conquista tão comemorada pela sociedade francesa.

Christian Lali Karembeu foi um dos jogadores que integraram a seleção campeã na Copa do Mundo de 1998. Descendente dos/as “Kanaks da Nova Zelândia que foram levados à Segunda Guerra Mundial para morrer pela França”, ele disse que parou de cantar o hino em 1996 a partir dos posicionamentos de Le Pen (UOL, 2014). Segundo Karembeu, “A história da França é a história de suas Colônias” (UOL, 2014). Por isso, a xenofobia e o racismo não estão presentes somente no hino francês, mas na estrutura social francesa como um todo.

Por mais que Nora tenha considerado que havia uma única memória nacional francesa em relação aos acontecimentos idos e vindos, isso não é possível. Por isso, Gondar discute a necessidade de refletir criticamente acerca das

construções de memória social saudosista; de um passado idealizado, idílico, nostálgico e mitológico; de um projeto unívoco de identidade, de nação e de tradição. Sabendo que não há uma única memória social, sabemos que as disputas em prol da (des)construção da branquitude permanecem.

É com o intento de problematizar e transformar a memória social do Rio Grande do Sul e do Brasil que o documentário *“Manifesto Porongos” (RAFUAGI)* e a música *“Manifesto Porongos”* foram produzidas, e que o ato das/os vereadoras/es da bancada negra de Porto Alegre foi realizado. Esses manifestos e manifestações são fundamentais nas lutas por uma memória social antirracista, que reconhece as mazelas do passado e tem como horizonte, de fato, a equidade.

O ato político das/os vereadoras/es da bancada negra de não cantar o Hino do Rio Grande do Sul é histórico e, assim como os jogadores da França que não cantam a Marselhesa, apresenta um posicionamento ético e político sobre as representações identitárias de seu Estado e de seu país. Da mesma forma que o ato do grupo de Rap Rafuagi de escrever uma nova versão para o Hino é um posicionamento com uma nova proposta de representação identitária. O documentário *“Manifesto Porongos” (RAFUAGI)*, neste sentido, apresenta também um posicionamento com uma nova proposta de representação identitária para a História regional e nacional.

Essas práticas vêm problematizando a memória social brancocêntrica construída em relação à Revolta Farroupilha, contexto que acabou embasando a criação de mitos, que por sua vez passaram a personificar a construção moderna da figura do gaúcho sul-rio-grandense.

Quando se trata de definir o “homem rio-grandense” ou o “gaúcho típico”, a polêmica costuma focar determinados eventos históricos – a Revolução Farroupilha, em especial – e a herança sociocultural deixada ao longo dos diversos fluxos migratórios que colonizaram o estado. [...] O processo de inventariamento dos referentes culturais relacionados ao Massacre de Porongos tem sua origem em disputas histórico-identitárias entre diferentes atores e grupos interessados em postular as características fundamentais do gaúcho e, por extensão, daquilo que caracterizaria o estado do Rio Grande do Sul de um ponto de vista folclórico e cultural. [...] No que diz respeito ao Massacre de Porongos, é a participação do negro na construção do gaúcho e do estado que está em questão. Apesar de pouco presentes na historiografia tradicional, os negros tiveram participação fundamental durante a Revolução Farroupilha (SALAINI, GRAEFF, 2011, p. 176).

3.2 ANÁLISE DISCURSIVA DO DOCUMENTÁRIO “*MANIFESTO PORONGOS*” (RAFUAGI)

Nas últimas décadas, o gênero documentário vem sendo utilizado como objeto de análise em muitas pesquisas acadêmicas, principalmente aquelas do campo das Ciências Humanas (NASCIMENTO, 2020). Esse gênero cinematográfico tem sido muito operacionalizado pelos movimentos sociais, pois apresenta um grande potencial de mudança social, política, cultural, histórica, etc. Isso porque na grande maioria das vezes, são produções de caráter coletivo, que trabalham com orçamentos reduzidos, com equipes com perfil diverso, sendo as obras muito críticas às estruturas sociais de dominação. Vale ressaltar que muitas produções audiovisuais latinoamericanas e caribenhas vem promovendo uma ruptura epistêmica com a colonialidade, com o eurocentrismo e com a branquitude.

Esta nueva colocación intelectual implica, pues, una posición epistémica que se enfrenta a los saberes hegemónicos y, por tanto, al tiempo que cuestiona las certezas del conocimiento oficial y sus propios procedimientos, abre otros márgenes para la interpretación de los procesos sociales y sus proyecciones (VILLANUEVA, 2018, p. 75).

Uma produção decolonial está “en lucha contra la segregación epistémica y cuyo propósito es restablecer la comunicación que humaniza” (VILLANUEVA, 2018, p. 80), e o documentário “*Manifesto Porongos*” (RAFUAGI) está em luta. As/os produtoras/es e diretoras/es tiveram um cuidado muito especial com todas as etapas de produção, especialmente em relação às entrevistas realizadas. Essa comunicação envolve um objeto de estudo de interesse coletivo, construído de forma coletiva, comunitária e independente. Acerca das produções audiovisuais comunitárias, Dagron (2014) afirma que:

El cine y audiovisual comunitarios son expresión de comunicación, expresión artística y expresión política. Nace en la mayoría de los casos de la necesidad de comunicar sin intermediarios, de hacerlo en un lenguaje propio que no ha sido predeterminado por otros ya existentes, y pretende cumplir en la sociedad la función de representar políticamente a colectividades marginadas, poco representadas o ignoradas. Este es un cine que tiene como eje el derecho a la comunicación. Su referente principal no es el cine y la industria cinematográfica, sino la comunicación como reivindicación de los excluidos y silenciados (DAGRÓN, 2014, p. 18).

Em contraste às produções audiovisuais comunitárias e coletivas, podemos pensar a mídia de massa latino-americana e caribenha como um todo, e a brasileira em particular, como um espaço de representatividade para a colonialidade, o eurocentrismo e a branquitude. Os “medios masivos, sin embargo, no cumplen con

funciones sociales básicas, como las que alientan el diálogo entre las culturas y el reconocimiento de la diversidad cultural, a través de una representación justa y equilibrada de la realidad” (DAGRON, 2014, p. 18). De acordo com Sovic,

No universo da mídia brasileira, a branquitude é um pólo de identificação, mesmo quando a palavra “branco” não é pronunciada. A branquitude brasileira pode ser concebida, então, como uma função ou papel social, como um valor ou ideal na mídia e como um problema ou território a ser explorado, na teoria. Nada mostra mais claramente a dificuldade de fazer o mapeamento teórico da branquitude que o debate em torno das propostas de cotas raciais para as universidades, o funcionalismo público e na programação televisiva, que procuram combater o valor hegemônico da branquitude na construção da etnicidade dominante e que envolvem a reconfiguração do discurso identitário nacional no seu aspecto racial (SOVIC, 2002, p. 8).

Como já vimos, em se tratando de Brasil a branquitude não se baseia apenas na genética. A questão da branquitude é de imagem, de representação, de ideologia, de estética, etc. Neste país “Ser branco exige pele clara, feições europeias, cabelo liso; ser branco é uma função social, implica desempenhar um papel que carrega em si uma certa autoridade, permitindo trânsito, baixando barreiras” (SOVIC, 2002, p. 6). Assim, “a branquitude enquanto ideal é produto e instrumento do poder dos brancos, sejam eles brancos de marca ou de origem” (SOVIC, 2002, p. 6).

As estruturas sociais brasileiras são fincadas nas desigualdades étnico-raciais, no colonialismo, na escravização. O documentário “*Manifesto Porongos*” (RAFUAGI) e a música “Manifesto Porongos” contrapõem esses elementos materiais e imateriais da conjuntura do país trazendo a valorização do trabalho coletivo; propondo o rompimento com o racismo estrutural, com o colonialismo, com o eurocentrismo e com a dominação da branquitude; emblematizado a negritude e reivindicando a decolonialidade do ser, do saber e do poder.

Neste sentido, analiso neste subtítulo o documentário e a música “Manifesto Porongos”. Antes de trazer as entrevistas do documentário e a letra da música, é necessário contextualizar elementos da linguagem audiovisual, como a estrutura, o enquadramento, o ângulo e o roteiro do “*Manifesto Porongos*” (RAFUAGI).

A direção, edição e câmera ficaram a cargo de Thiago Cammardelli Köche. A produção foi realizada por Karen Fonseca Lose. O roteiro foi produzido por Rafa Rafuagi, Thiago Köche e Karen Lose. As animações ficaram por conta de Marcel Trindade e Maumau. A direção de arte de animação é de Maumau. A assistência de Animação é com Evandro Soares. A correção de cor do videoclipe é de André Paz. As trilhas instrumentais são do grupo de Rap Rafuagi. Os agradecimentos são para:

Carla Soares, Cláudia Correa, Davison Soares, Debora Cammardelli Köche, Jorge Euzébio Assumpção, Juremir Machado, Naiara Silveira, Ocupação Lanceiros Negros, Odete Diogo, Projéot AFRontamento, Quilombo Areal da Baronesa, Quilombo Família Fidélis, Rose Karnal. As pessoas que foram entrevistadas são: Naiara Silveira, Jorge Euzébio Assumpção, Leandro Karnal, Juremir Machado, Tayná Ribeiro, Denis Luiz Alves, Dienifher Atiense, Odete Diogo, Sérgio Fidélis, Carlos Roberto Santana.

Nas entrevistas o enquadramento fotográfico é o de primeiro plano, no qual as pessoas entrevistadas aparecem do busto ou da cintura para cima. Quem está sendo entrevistada/o aparece na maioria das vezes sentada, em poucas vezes em pé. Parte do cenário ao seu redor também é mostrado. Quem entrevista não aparece, mas fica implícita a sua presença nas imagens tendo em vista que quem é entrevistada/o direciona seu olhar por vezes para a câmera e por vezes para quem a está entrevistando.

O ângulo é de inclinação horizontal. Sendo, na maioria das vezes, o ângulo frontal, no qual quem entrevista e/ou quem filma está de frente para quem está sendo entrevistada/o. Em outras poucas vezes o ângulo é o de 45°, também conhecido como 3/4, no qual quem filma está a 45° de quem é entrevistada/o.

O documentário consegue fazer o que se propõe: contrapõe a construção de memória social que colabora historicamente e estruturalmente com a branquitude; escancara omissões e silenciamentos produzidos sobre a Revolta Farroupilha, sobre o Massacre em Porongos, sobre a escravização e a presença de pessoas negras no Estado; contrapõe o discurso escravista do Hino; contém uma narrativa que valoriza a negritude; pode ser uma ferramenta que contribui com a práxis da Lei 10.639/03 (BRASIL, 2003) e com a educação para as relações étnico-raciais.

O documentário tem uma abertura e um fechamento que dialogam. Ele é iniciado com a leitura de um poema escrito por Oliveira Silveira (1941-2009), um grande intelectual ativista do movimento negro, que lutou desde a década de 1970, entre outras coisas, pela mudança completa do Hino do Rio Grande do Sul. Ele é um dos principais intelectuais brasileiros que reivindicou o 20 de Novembro como Dia Nacional da Consciência Negra. Importante destacar que Oliveira Silveira recebeu o título de Doutor Honoris Causa, pela Universidade Federal do Pampa (Unipampa), no dia 04 de novembro de 2021 (NONADA, 2021). No dia 26 de novembro do mesmo ano, a Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) também concedeu a ele o título de Doutor Honoris Causa (VALLE, 2021). Oliveira Silveira estudou Letras com

ênfase em Português e Francês na UFRGS. Quem vem recebendo a outorga dos títulos é sua filha Naiara Silveira (VALLE, 2021).

“*Manifesto Porongos*” (Rafuagi) tem seu fechamento com a música “Manifesto Porongos”, que é uma crítica ao Hino oficial e é uma proposta de novo hino para o Estado. Ou seja, o documentário tem um ponto de partida com a leitura de um poema escrito por um poeta negro gaúcho que lutou pela mudança do Hino e tem um fechamento com uma proposição nova de Hino.

Além disso, em um trecho da música diz: “[...] é por Oliveira Silveira” (RAFUAGI, SOARES, 2016). Então, as lutas permanecem, também, por Oliveira Silveira e pelas batalhas que ele travou contra as desigualdades étnico-raciais. Segue o poema de Oliveira Silveira que dá início ao documentário:

Lanceiros Negros
Carga de lança - diante do inimigo
à noite
uma noite pontiaguda
de ir rasgando entranhas
como rasgava roupas
pele
carne
tudo
a sanha
de não velhos açoites
Carga de lança - no campo de luta
à noite
negra e pontiaguda.
Sombras noturnas rolam no horizonte,
há nuvens de sangue no chão.
E cada lanceiro estendido
é uma noite pisoteada
- roupas e entranhas rasgadas -
noite que ficou
para sempre libertada.
Carga de lança - noite alforriada.
Oliveira Silveira
 (MANIFESTO PORONGOS (RAFUAGI), 2016, 00:53 min)

Oliveira Silveira retrata no poema o Massacre em Porongos, no qual os Lanceiros Negros foram traídos pelo exército farroupilha e, com isso, chacinados pelo exército imperialista. “A sanha de não velhos açoites” permaneceu rasgando “roupas, pele, carne, tudo” e fizeram “nuvens de sangue no chão” com os lanceiros estendidos, pisoteados. Os Lanceiros lutaram na Revolta Farroupilha com a promessa de liberdade, mas a alforria aconteceu para quem morreu, pois quem sobreviveu permaneceu sendo escravizado. Como escreveu Oliveira Silveira: “noite que ficou para sempre libertada. Carga de lança - noite alforriada”.

A leitura desse poema de Oliveira Silveira é realizada no

documentário pela filha do autor, a professora Naiara Silveira. Após ler o poema, Naiara Silveira, referindo-se a letra do Hino do Rio Grande do Sul, afirma: “‘Povo que não tem virtude acaba por ser escravo?’ Olha só. Então, quer dizer que o negro, porque o escravo naquela época era negro, [...] não tem virtude? Olha o que o negro contribuiu no Rio Grande do Sul. Neh. O trabalho do negro não é valorizado” (*MANIFESTO PORONGOS (RAFUAGI)*, 2016, 3:50-4:12 min).

De fato, o trabalho das pessoas negras e a contribuição delas para a construção do Rio Grande do Sul e do Brasil não é valorizada. O Estado e o país tentaram pautar suas identidades regionais e nacionais na branquitude, no eurocentrismo e na civilização ocidental, deixando à margem as contribuições feitas pelas etnias indígenas e africanas, ou apropriando-se e embranquecendo as práticas culturais para comercializá-las.

O Hino do Rio Grande do Sul referenda tudo isso, ao trazer, por um lado, uma perspectiva de branquitude heróica, virtuosa, guerreira, revolucionária, que é “modelo a tora a terra” (FONTOURA). Por outro lado, ao trazer uma perspectiva de negritude sem virtude, justificando a escravização.

Essas premissas são questionadas e resignificadas no Rap “Manifesto Porongos”. Em contraponto a letra e a melodia do Hino do Estado, esse Rap traz outras perspectivas em relação a branquitude e a negritude.

Antes de abordar especificamente o “Manifesto Porongos”, é importante ressaltar que o Rap é um estilo musical que foi desenvolvido na década de 1970, em bairros como o Bronx, Brooklyn e Queens, em Nova York, nos Estados Unidos (SOUZA, 1998). Foi trazido para o Brasil na década de 1980, inicialmente para as capitais e regiões metropolitanas. Rap significa Ritmo e Poesia (em inglês: Rhythm and poetry), ou Ritmo Atitude e Protesto, e foi construído por pessoas negras e empobrecidas. O Rap teve influências de outros ritmos criados anteriormente como o Blues, o Rock, o Soul e o Funk. Todos esses ritmos foram produzidos, majoritariamente, por pessoas pretas e posteriormente apropriado e comercializado pela classe média branca (SOUZA, 1998).

Todos esses ritmos eram produzidos com um cunho político e com o objetivo de unir a população negra. O Rap é, em suma, um ritmo de resistência social, política, cultural, econômica e territorial. Todas essas referências foram trazidas para o Brasil e influenciaram o Movimento Hip Hop e o Movimento Negro como um todo.

Entre os diversos gêneros musicais, o Rap é um dos que mais

questiona, ou o que mais questiona, o seu lugar social (TEPERMAN, 2015). “Por um lado, briga por espaço no mercado fonográfico, por outro, é uma música que quer ser mais do que apenas isso: é um movimento, um estilo de vida, quer mudar o mundo” (TEPERMAN, p. 09, 2015). A partir disso, pode-se dizer que a “Manifesto Porongos” é uma visão de mundo diferente do Hino do Estado; é um movimento pela mudança desse Hino e pela reconstrução da memória social do Rio Grande do Sul e do Brasil, sem esconder as mazelas do passado, sem mentir sobre os fatos ocorridos; a música quer, portanto, mudar a nossa visão de mundo.

Observe como o ritmo e a letra da “Manifesto Porongos” são símbolos emblemáticos da negritude. O ritmo da música, que é o Rap, foi construído nos guetos por pessoas negras. A letra da música, que segue abaixo, contém críticas aos privilégios da branquitude e ao racismo estrutural (ALMEIDA, 2019) presente no Estado, no país e no mundo. Segue a letra:

Povo que não tem virtude, acaba por escravizar (3x)
 Vim avisar, viemos cobrar

Viemos cobrar, PÔW, o curso do plano a mudança do hino,
 E sem recuar, PÔW, a denúncia é séria, impera a verdade
 É ra ta ta tá, PÔW, na revolta infâme que segue a contar
 Pode acreditar, Rafuagi é do Sul, e aviso que o mundo vai olhar pra cá

Eu sigo estudando, pensando, vivendo o que nunca vivi
 Pensei que tão cedo não vinha, mas certo que um dia, esse rap tava pra sair, OH
 Sem espaço pros coniventes que nos excluem da história inteira
 sempre a perder, HÚ, é por Oliveira Silveira, ãh

Povo que não tem virtude escraviza,
 manipula, humilha, não forma, se esquiva,
 Da verdadeira história, que os tira da pole e da glória,
 traidores, com nomes de rua vivendo até hoje com falsa memória

Mais verdade, menos mito, porque Porongos dói na alma,
 Cês querem calma? mas não os vejo mudando essa porra, sentindo esse trauma
 Que contribui num Brasil desumano, leva pra vala mais um mano
 Igual Lanceiros Negros, onde o tiro não foi por engano (Desse)

Povo que não tem virtude, acaba por escravizar (3x)
 Vim avisar, viemos cobrar

Orgulho de que, então vai, me fala por que?
 A real é mascarada e estão iludindo você
 povo que não tem virtude escraviza vai ver,
 A história deturpada não podemos conceber

Nem maragato, nem chimango, liga a fita eu sou brasileiro
 Antes de mais nada heróis do Sul foram os Lanceiros
 Batalhando por nosso lugar, iludidos pela tirania
 Senhores da guerra, mancharam a terra, com sangue e covardia

As marcas da alma, que insistem em latejar

Sem sarar, fantasiar, estereotipar, nem me desculpar
Toda injustiça, viemos reivindicar,
Mostrar a verdade sem maquiar, nem glamourizar, se liga rapá

E quem representa em destaque no livro não tá
É um ultraje a imagem, isso tem que mudar
Heróis de graça não estão na praça, nós viemos destacar
Respeito é para quem tem e não iremos nos calar

Povo que não tem virtude, acaba por escravizar (3x)
Vim avisar, viemos cobrar

Uma história opressora , que não fala a verdade
Todo vinte de setembro, eles escondem a crueldade

Não clamamos por vingança, mas queremos nossas terras (quilombolas)
E que, tenham vergonha e não mascarem a sua guerra
Não mascarem a sua guerra, que vocês tenham vergonha
E não mascarem a sua guerra.

Mas não basta abraçar preto, e tirar foto do meu lado
Contem que lá em Porongos, negros foram dizimados

Não clamamos por vingança, mas queremos nossas terras (quilombolas)
E que, tenham vergonha e não mascarem a sua guerra
Não mascarem a sua guerra, que vocês tenham vergonha
E não mascarem a sua guerra.

Na primeira estrofe, depois do refrão, há a seguinte frase: “Rafuagi é do Sul, e aviso que o mundo vai olhar pra cá” (RAFUAGI, SOARES, 2016). Essa frase não se restringe a falar apenas sobre o Sul do Brasil, que é onde o Rio Grande do Sul está localizado, mas é uma referência ao Sul global, no sentido de que o mundo vai olhar para o Sul do planeta. A música reproduz assim a luta decolonial e antiimperialista, no sentido de que está criticando a dominação econômica, social, histórica, política, cultural, geográfica e linguística, feitas pelo Norte para com o Sul. Rafuagi é do Sul, fala desde aqui e luta para que nossas vozes ecoem e sejam ouvidas no mundo todo.

Essa perspectiva de pensar o Sul global foi trazida pelo Rafa Rafuagi na entrevista que realizamos:

a gente atua não somente no Brasil, mas no contexto da América do Sul, [...] um continente de mais ou menos 587 milhões de pessoas e que até 2030 a gente possa dialogar com a metade da população para que lá em 2030 a gente sítie a América Latina, América do Sul na verdade, no sentido de ocupação dos espaços de poder. Que em 2030 os principais espaços de poder da América do Sul sejam conquistados e geridos pela nossa geração, sejam eles políticos, acadêmicos, sejam eles sociais, sejam eles empreendedores, de qualquer outro tipo de área, para que a gente possa sim ter uma oportunidade de mudança e, enfim, nova perspectiva do continente (RAFA RAFUAGI, 2020).

Além de ser referência de luta decolonial e antiimperialista, a “Manifesto Porongos” também é referência de luta antirracista, pois valoriza os

Lanceiros Negros como heróis, ao passo que traz na letra que: “Antes de mais nada heróis do Sul foram os Lanceiros” (RAFUAGI, SOARES, 2016). A partir desse posicionamento, os autores da música criticam a ideia de Sul brasileiro branco e a projeção de herói baseado na branquitude. Mostram que a “verdadeira história, [...] os tira [...] da glória” (RAFUAGI, SOARES, 2016).

A música confronta o racismo estrutural brasileiro ao reivindicar as terras que foram historicamente roubadas pela branquitude, pela elite, pelos colonizadores, pelos imperialistas, pelos ideólogos civilizadores. No Rap diz: “Não clamamos por vingança, mas queremos nossas terras (quilombolas)”. Essa reivindicação é contra a apropriação das terras pretas e indígenas, que foram vilipendiadas por quem as escravizou. Por isso que “Povo que não tem virtude escraviza, manipula, humilha, não forma, se esquia” (RAFUAGI, SOARES, 2016), se apropria e destrói aos outros e a si mesmo.

Quando os autores da música falam “Traidores com nomes de ruas [e de cidades] vivendo até hoje com falsa memória” (RAFUAGI, SOARES, 2016), estão se referindo a, por exemplo, David Canabarro, Barão de Caxias, Bento Gonçalves. Eles são hegemonicamente tratados na história do Rio Grande do Sul e do Brasil como heróis, mas Rafuagi contesta isso dizendo que eles são “Senhores da guerra, [que] mancharam a terra com sangue e covardia” (RAFUAGI, SOARES, 2016).

Enquanto esses ditos heróis estão em destaque nos livros de história e de literatura, “quem representa em destaque no livro não está. É ultraje a imagem isso agora tem que mudar” (RAFUAGI, SOARES, 2016). Aqui os autores da música estão evidenciando que a não representação (HALL, 2016) das pessoas negras é um ultraje, é uma ignorância. Além disso, quando há a representação de pessoas negras ela é feita quase sempre de forma que marginaliza, sexualiza, banditiza, folcloriza e desumaniza. Em contraponto a esse constructo, Rafuagi diz que: “Antes de mais nada, heróis do Sul foram lanceiros” (RAFUAGI, SOARES, 2016).

A partir da música, evidencia-se o abismo que precisamos superar que combina raça, etnia, gênero e classe. No documentário “*Manifesto Porongos*” (RAFUAGI) não é diferente. Em entrevista dada para a produção dessa comunicação, Tayná Ribeiro, que integra o Projeto Afrontamento, fala sobre desigualdades interseccionais que afetam as mulheres pretas. Ela disse: “ser uma mulher negra, convivendo aqui no Rio Grande do Sul, é resistir diariamente, porque nós mulheres pretas e pobres estamos na base da pirâmide. Ou seja, tudo para nós é mais difícil,

até porque a nossa cor, a nossa pele fala” (*MANIFESTO PORONGOS (RAFUAGI)*, 2016, 5:50-6:04 min).

Também sobre a questão de gênero, Denis Luiz Alves, quilombola do Quilombo Areal da Baronesa, de Porto Alegre, afirmou: “na minha condição, enquanto negro e LGBT, eu, é muito difícil assim sabe. Nos espaços que eu ocupo, eu, eu me sinto discriminado, me sinto criminalizado que é muito pior” (*MANIFESTO PORONGOS (RAFUAGI)*, 2016, 6:04-6:18 min). Além de Denis e Tayná, Atiense, que integra o Projeto Afrontamento, disse: “a gente tem o Brasil tendo 70% do genocídio do jovem negro, mata um LGBT por dia, isso, isso, eu posso morrer por três motivos, entende: por ser mulher, por ser preta, por ser LGBT. Então, todos os dias quando eu saio de casa, eu saio apresentando todo esse pessoal que eu carrego nas costas” (*MANIFESTO PORONGOS (RAFUAGI)*, 2016, 6:18-6:38 min).

Refletindo sobre o genocídio de pessoas, principalmente jovens, negras no Brasil, de acordo com o IBGE, pessoas negras tem 80% mais chances de serem assassinadas do que pessoas brancas. Sobre essa questão a música do Rafuagi também faz uma menção direta: “Vocês querem calma, mas não os vejo mudando essa porra e sentindo esse trauma. Que contribui para um Brasil desumano, leva pra vala mais um mano. Igual Lanceiros Negros, onde o tiro não foi por engano” (*RAFUAGI, SOARES, 2016*). Esse dado não é apenas um número, são pessoas, são famílias, são mães, pais, filhas, filhos, netas, netos, irmãs, irmãos.

Roberto de Souza, de 16 anos, Carlos Eduardo da Silva Souza, de 16 anos, Cleiton Correia de Souza, de 18 anos, Wesley Castro, de 20 anos, e Wilson Esteves Domingos Júnior, de 20 anos, voltavam do Parque de Madureira, no Rio de Janeiro, quando policiais militares alvejaram com 111 tiros o carro em que eles estavam. Evaldo Rosa dos Santos, de 51 anos, foi alvejado em seu carro com mais de 80 tiros de fuzil pelo exército brasileiro quando ia com sua família para um chá de fralda.

Ana Carolina, de 08 anos, foi assassinada/atingida com uma bala perdida dentro de sua casa. Ágatha Félix, de 08 anos, foi assassinada com tiros nas costas pela Polícia Militar quando voltava para a sua casa. Kauê dos Santos, de 12 anos, voltava para casa quando foi baleado na cabeça durante uma operação da polícia militar. João Pedro, de 14 anos, foi assassinado com um tiro de fuzil nas costas disparado por um policial federal. Marcos Vinicius, de 14 anos, foi assassinado pela Polícia Militar quando estava indo para a escola e usando uniforme escolar. Rodrigo

Cerqueira, de 19 anos, foi assassinado enquanto fazia a distribuição de cestas básicas. Bianca Regina de Oliveira, de 22 anos, foi baleada pela polícia enquanto dormia dentro de sua própria casa.

João Alberto Silveira Freitas, de 40 anos, foi espancado e asfixiado até a morte em um supermercado. Pedro Gonzaga, de 19 anos, foi asfixiado até a morte dentro de um supermercado. Assim como George Floyd nos Estados Unidos, aqui no Brasil esses assassinatos também ocorrem invariavelmente. Marielle Franco, vereadora do Rio de Janeiro, de 38 anos, foi assassinada com quatro tiros na cabeça quando estava dentro do seu próprio carro. Quem mandou matar Marielle?

No dia 06 de dezembro de 2021, as/os vereadoras/es da bancada foram ameaçadas/os de morte. A vereadora Laura Sito recebeu um e-mail assinado por RWA. As/os vereadoras/es suspeitam que a ameaça partiu do grupo racista, lesbofóbico, homofóbico, transfóbico e machista, chamado Dogolachan, criado em 2013 (VASQUES, 2021). Veja o e-mail:

Enviado: segunda-feira, 6 de dezembro de 2021 17:00

Para: Laura Soares Sito Silveira

EU VOU MATAR AS VEREADORAS KAREN e DAIANA SANTOS

LAURA, AVISA AS MACACAS DAS TUAS COLEGAS VEREADORAS SOBRE ISSO! E TE CUIDA VOCÊ TAMBÉM ESTÁ NA MINHA MIRA!

KAREN e DAIANA SANTOS Suas aberrações, macacas fedorentas, faveladas!

Enquanto vocês KAREN e DAIANA SANTOS se elegeram vereadoras e ganham uma fortuna pra ficar pregando a ideologia de gênero e o racismo contra brancos apenas por ser macacas, eu estou desempregado, minha esposa está com câncer de mama e vivendo do auxílio emergencial. Eu juro, mas eu juro que vou comprar uma pistola 9 mm no Morro do Engenho aqui no Rio de Janeiro e uma passagem só de ida pra Porto Alegre e vou matar vocês duas. Eu já tenho todos os seus dados e vou aparecer aí na câmara (Avenida Loureiro da Silva 255).

Depois de meter uma bala na cara das duas e matar qualquer um que estiver junto com vocês, vou matar todos os vereadores que eu conseguir achar, botar fogo no prédio e meter uma bala na minha cabeça.

Vocês duas e os outros simios da bancada de vereadores negros são macacos comunistas fedorentos. Ninguém faz nada contra vocês porque todos vocês vereadores são vagabundos, corruptos e ladrões do povo. Os vermes da mesa diretora da câmara de vereadores deixam vocês a solta para transformar uma casa de leis que é lugar exclusivo para homens brancos de bem num zoológico infestado de simios como vocês. E além de ser uma macaca essa Daiana também é uma machorra, uma sapatona nojenta chupadora de bucetas, que NOJO. Comunista, preta e sapatão, uma desgraça tripla. Só por isso merece morrer.

Não adianta avisar a polícia ou andar com seguranças. Nada no mundo vai me impedir de matar vocês e me matar em seguida.

Até breve,

Fonte: (VASQUES, 2021)

No dia 07 de dezembro de 2021 as/os vereadoras/es foram registrar o Boletim de Ocorrência por conta dessa ameaça. A vereadora Laura Sito declarou:

“Nós não vamos silenciar frente ao crescente **ódio e intolerância** que tomam conta do Brasil e que tentam cercear a participação democrática dos

vereadores negros, negras, LGBTs pelo país. Essa ameaça de morte diz que irão até a Câmara para dar cabo das nossas vidas. É preciso que as instituições **responsabilizem**, identifiquem essas pessoas e **punam** para que esses crimes não ocorram. Nós não queremos **mártires**, nós queremos estar vivos para lutar em **defesa do Brasil** e de uma sociedade com justiça e igualdade” (VASQUES, 2021).

Após o ato de não cantar o Hino e de não se prostrar em pé no momento da execução, o vereador Matheus também recebeu um e-mail com ameaça de morte. Sobre isso, ele declarou:

“Saber que tem gente que deseja a minha **morte** por eu ser um jovem parlamentar **negro**, um questionador do racismo estrutural na capital mais segregada racialmente de todo o país, é **angustiante**, entristece e também revolta. Não desejo a ninguém ter que ler o que li” (VASQUES, 2021).

Os assassinatos e as ameaças que atentam à vida das pessoas pretas no Brasil estão vinculadas a história do país com a busca para ser biológica e culturalmente branco, com um dos principais pilares que estruturam a sociedade ser o racismo, com a idealização de monumento, de beleza, de virtude, de honraria e heroísmo ser branco. Todos os aparatos coloniais modernos que compõem o enquadramento de desigualdades étnico-raciais, de gênero e de classe (AKOTIRENE, 2019).

Os atos das/os vereadoras/es desestabilizam os privilégios da branquitude e a construção de uma memória social eurocêntrica, colonialista, imperialista. Os atos estão chacoalhando as estruturas que hierarquizam as relações étnico-raciais, de gênero e de classe.

Assim como os atos das/os vereadoras/es, o grupo de Rap Rafuagi e as pessoas que produziram e foram entrevistadas no documentário *“Manifesto Porongos”* (RAFUAGI) estão aqui para romper com as desigualdades históricas no país. Neste sentido, é importante destacar o debate feito no documentário sobre a Revolta Farroupilha. Em entrevista Leandro Karnal disse:

A guerra dos farrapos foi uma rebelião de elite, de estancieiros, quase todos escravocratas, lutando para que o charque gaúcho tivesse proteção dentro do mercado de consumo interno, lutando contra a concorrência do charque platino, quase sempre, elaborado com mão-de-obra livre e de qualidade superior (*“MANIFESTO PORONGOS”* (RAFUAGI), 2016, 1:38-1:57 min).

Esses estancieiros, segundo Euzébio Assumpção, “terminam este movimento traindo os negros que lutaram a seu lado, porque os negros lutavam ao lado dos farrapos [...] em troca da sua liberdade” (*MANIFESTO PORONGOS* (RAFUAGI), 2016, 1:58-2:12 min). Sobre essa traição Karnal afirmou:

E tudo indica que, naquele momento, temendo que a guerra se encerrasse

tendo um grupo negro armado, altamente capacitado, elogiados por pessoas como Garibaldi, pelo manejo da lança, elogiado por líderes pela sua imensa capacidade militar. Que ter um grupo de negros libertos e armados reforçava um dos medos da elite brasileira do XIX que é o haitianismo. O medo de uma rebelião escrava, como a que tinha levado o Haiti a sua independência (*MANIFESTO PORONGOS (RAFUAGI)*, 2016, 2:13-2:45 min).

Importa salientar que em 1804, o Haiti tornou-se a primeira nação preta independente na América. Entre 1871 e 1804 ocorreu a Revolução Haitiana, na qual as pessoas que eram escravizadas lutaram contra o governo colonial francês, enfrentando as tropas de Napoleão Bonaparte. Pode-se dizer que a Revolução Francesa ocorreu, de fato, no Haiti (JAMES, 2010). Afinal, na França foi proclamado o lema “liberdade, igualdade e fraternidade”, mas pretendia-se permanecer explorando as colônias e escravizando pessoas negras. Ou seja, o lema só servia para as pessoas brancas e para a França (JAMES, 2010). Neste cenário, a população escravizada no Haiti, tendo como um dos principais líderes Toussaint Louverture, se levantou contra o governo colonial e venceu a guerra.

Quando Karnal afirma no documentário que os líderes farroupilhas temiam o haitianismo, ele traz à tona um medo que assombra a “soberania branca”. O haitianismo simboliza os ideais da Revolução Haitiana que chegavam nas outras colônias e que inspiravam, ou poderiam inspirar, revoltas, revoluções e, principalmente, a vitória das pessoas exploradas contra a escravização.

Sabe-se que os líderes farroupilhas temiam que os lanceiros e infantes negros fizessem um levante contra a permanência da escravização; temiam que as/os escravizadas/os lutassem para de fato realizar o lema da proclamação da República Rio-Grandense: “liberdade, igualdade e humanidade”. Ou seja, a elite branca temia perder seus privilégios, seu poder político e suas posses que incluíam as pessoas que eles escravizavam. Esse temor rondava os líderes farroupilhas e também rondava o poder imperialista no país.

Com isso, no documentário Assunção afirma que: “Barão de Caxias trama juntamente com Canabarro o destino desses negros. Qual foi o destino? Na noite [...] do dia 14 [de novembro, de 1844] Canabarro desarma os negros, os lanceiros, a infantaria, e Caxias manda atacar o acampamento” (“MANIFESTO PORONGOS” (RAFUAGI), 2016, 2:46-3:12 min). Em decorrência desses fatos, Juremir Machado da Silva também afirma no documentário que:

(...) eu acho que nós precisamos é rever essa nossa comemoração de [20 de setembro] todo ano, que além de tudo, tem esse hino, absolutamente infame, que diz neh que povo que não tem virtude acaba por ser escravo, e é muito

mais correta a letra de dizer que povo que não tem virtude escraviza, escraviza os outros [...]. Quando precisou de mão-de-obra militar e, principalmente de bucha de canhão, a infantaria, aqueles que iam na frente a pé pra morrer, ela [a elite branca] usou os negros e quando ela não tinha mais utilidade pra eles, ela aceitou trai-los num massacre ignominioso. Então somos uma cultura racista, uma sociedade violenta, uma sociedade preconceituosa e uma sociedade que mente em relação ao seu passado (*MANIFESTO PORONGOS (RAFUAGI)*, 2016, 4:50-5:39 min).

Karnal expôs que: “Desde 1888 até hoje o negro está num processo de inclusão na sociedade, hora rejeitado hora selecionado quais seriam os negros confiáveis para que tivessem essa inclusão, hora simplesmente ignorados. O Brasil é um país profundamente racista” (*MANIFESTO PORONGOS (RAFUAGI)*, 2016, 9:00-9:22 min). Karnal também explanou que: “somos o país que mais consome chapinha do planeta terra” (*MANIFESTO PORONGOS (RAFUAGI)*, 2016, 6:39-6:41 min). Isso é um dado importante para entender que o Brasil é um país profundamente racista e contemplador de um ideal estético branco.

Em contrapartida, existem muitas pessoas que lutam pela valorização da beleza negra. É fato que hegemonicamente o ideal de beleza na sociedade brasileira é a/o branca/o de cabelo liso, porém a disputa de sentidos e significados permanece. Sobre isso, Odete Diogo, integrante do Grupo Unir Raças, disse no documentário: “porque a nossa beleza é diferente, ela não é a beleza que está aí dentro do padrão: magro, louro, de olho claro. Nós não somos isso. E eu não posso querer me descaracterizar para ser aceito na sociedade. Não. Eu quero que a sociedade nos aceite dessa forma” (*MANIFESTO PORONGOS (RAFUAGI)*, 2016, 6:56-7:13 min).

Com estas denúncias e estes posicionamentos, é possível verificar que as músicas e as produções audiovisuais são ferramentas nas batalhas de representações dos sentidos e significados atribuídos à história, à sujeitos históricos, à negritude e à branquitude, podendo revelar os reais interesses que estavam por trás da revolta e trazer à tona silenciamentos, apagamentos históricos, fundamentais para a construção da memória social. Como disse Karnal, em entrevista ao documentário, “É só com esse regaste [histórico] que você começa a superar o horror da tradição do nosso racismo estrutural, cultural, estético e homicida” (“*MANIFESTO PORONGOS*” (*RAFUAGI*), 2016, 10:02-10:14 min).

Como o nome do documentário é “*Manifesto Porongos*” (*RAFUAGI*), é importante pensar o significado do termo “manifesto”. Basicamente, esse termo significa um discurso, uma declaração, trazida à público com determinado objetivo.

Esse documentário é uma manifestação que objetiva trazer à tona silenciamentos e omissões sobre a Revolta Farroupilha, sobre seus líderes e sobre o Massacre em Porongos; sobre a História do Rio Grande do Sul e do Brasil; sobre a importância e a presença de pessoas negras na construção do Estado e do país; sobre as mazelas do colonialismo, do imperialismo, do eurocentrismo e do brancocentrismo; sobre a identidade que se pretende representar, recalcando tudo aquilo que se mostra em desacordo com a idealização de um passado idílico.

Assim como no documentário, as narrativas presentes na música “Manifesto Porongos” contribuem para problematizar a ideia de que devemos construir uma imagem de si, da nação, da sociedade, do Estado, do país, única e conformada. Como consta na letra: “Todo vinte de setembro, eles escondem a crueldade” (RAFUAGI, SOARES, 2016).

O clipe da música “Manifesto Porongos” é iniciado com a contextualização de que em “1844 após o massacre do Cerro de Porongos os Lanceiros Negros traídos pelo império e pelos farrapos foram enviados para o Rio de Janeiro” (RAFUAGI, SOARES, 2016) para serem escravizados carregando os escrementos da elite branca imperial. Os homens que carregavam em seus ombros os barris com dejetos ficavam com a pele marcada por conta do líquido, chorume, que respingava e escorria. Daí vem o termo “tigrada”. Um termo racista produzido no contexto da escravização no país para denominar certo grupo de escravizados pelo tipo de serviço que eram obrigados a desempenhar.

Depois dos produtores do clipe mostrarem essa mazela da história do país, a música começa a ser cantada pelo Rafa Rafuagi e pelo Rick Rafuagi, na frente do monumento a Bento Gonçalves, localizado em Porto Alegre. Rafa e Rick cantam: “Povo que não tem virtude acaba por escravizar” (RAFUAGI, SOARES, 2016). Em seguida, a cena é cortada para um busto de Duque de Caxias, também em Porto Alegre.

Importante destacar que o movimento de derrubada de estátuas que vem ocorrendo no mundo influenciou o ato realizado na madrugada de 21 de setembro de 2021, no qual os rostos de Bento Gonçalves e de Duque de Caxias foram cobertos com sacos de lixo. Segundo os coletivos Afronte! e Time RB Rap, “a ação é uma intervenção simbólica para denunciar o racismo nas homenagens a figuras que foram escravagistas” (SUL21, 2021).

Segundo o site Sul21, “Em ambos os monumentos, foram estendidas

faixas com os dizeres: ‘O racismo não pode mais ser tradição’” (SUL21, 2021). O coletivo Afronte! disse em suas redes sociais que “Enquanto o racismo for parte central na tradição gaúcha e os escravagistas receberem homenagens, estaremos em luta para mudar essa realidade” (SUL21, 2021).

O movimento de pichar, queimar, derrubar, destruir, decapitar, pendurar cartazes, em estátuas e monumentos de cerceadores de liberdade e de vida está ocorrendo em muitos países do mundo. Esse movimento está em batalha contra as representações que emblematizam os escravocratas, os colonizadores e os imperialistas (LEAL, 2020).

As imagens, os monumentos, as estátuas, são integrantes da construção da memória social. À medida em que se tem estátuas de Bento Gonçalves e Duque de Caxias, vai ser representada uma identidade de que eles são muito importantes na história e que são uma representação do melhor de nós. Se um escravocrata é uma representação do melhor de nós, logo iremos reproduzir os delírios de supremacia branca que embasaram a escravização e os privilégios da branquitude.

3.2.1 Educação, Epistemicídio e Racismo Estrutural

Falar de educação e das relações étnico-raciais é falar sobre profundas assimetrias que compõem a formação da sociedade brasileira. Por conta dos desgovernos na história do Brasil, desde o início da escravização, surgem os movimentos negros que reivindicam os direitos humanos fundamentais e de cidadania. É a partir das reivindicações que em 2003 foi sancionada a Lei nº. 10.639/03 (BRASIL, 2003) que prescreveu a obrigatoriedade do ensino sobre História e Cultura afro-brasileira.

A aprovação dessa lei propunha algo que nunca existiu na estrutura social brasileira. Ao buscar nas leis e constituições do país, vemos o quanto a educação formal esteve – e, como veremos, ainda está – relegada a umas/uns em detrimento de outras/os. A primeira constituição do Brasil foi outorgada – ou seja, imposta – em 1824 por D. Pedro I. No texto era dispensada a educação formal para a população escravizada.

Importante destacar que antes dessa primeira Constituição, há uma lacuna para compreender a quem a educação era relegada. Ao buscar referências históricas, é possível verificar que as pesquisas não contemplavam a investigação da

educação das pessoas pretas. Por essa negligência, ou mesmo tentativa de omitir, é difícil fazer um resgate histórico da educação relegada para negras/os na história do Brasil. É apenas no final do século XX e no início do XXI que pesquisas sobre essas temáticas começam a ser de fato realizadas. Faz-se necessário destacar que essas produções intelectuais são realizadas predominantemente por pesquisadoras/es negras/os.

Segundo Mário Maestri (2004), os/as escravocratas no meio rural brasileiro, geralmente, não tinham interesse em ensinar a língua portuguesa, pois não vislumbravam uma importância econômica em fazê-lo. Diferentemente das áreas rurais, no meio urbano havia uma importância lucrativa no ensino de algum ofício como ler, escrever e contar em português, pois assim os/as escravocratas poderiam também alugar os serviços das/os escravizadas/os para esses ou outros fins (MAESTRI, 2004).

Ressalto aqui que muitas pessoas raptadas em países africanos sabiam ler e escrever em suas línguas nativas. Inclusive, antes da Europa, em muitos lugares de África havia o domínio da leitura e da escrita para fins religiosos e intelectuais. Neste sentido, o dado que Maestri traz é em relação à aprender a língua portuguesa, que só era ensinada caso os escravocratas encontrassem algum fim lucrativo nisso.

Logo após a abolição da escravatura havia duas propostas em relação a transição do trabalho escravo para o trabalho livre: uma era a defesa de uma educação nacional que promovesse o treinamento das/os ex-escravizadas/os e de seus descendentes para o mercado de trabalho; a outra, defendia que o governo injetasse verba pública para trazer imigrantes da Europa e da Ásia (SCHELBAUER, 1998). Com a segunda proposta sendo a vencedora, o governo brasileiro financiou a vinda de imigrantes brancas/os para ocupar os postos de trabalho no país.

Foi só em 1961, quando foi sancionada a Lei nº. 4.024/61 (BRASIL, 1961), a primeira Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN), que houve um texto atentando para o tratamento igual entre todas as pessoas, incluindo questões políticas, religiosas, filosóficas, de raça e de classe. No entanto, isso ficou só no papel, porque, como veremos, de fato não aconteceu.

Trinta e cinco anos depois, o texto de 1961 foi alterado, pela Lei nº. 9394/96 (BRASIL, 1996), que atenta não só para a igualdade de tratamento entre todas as pessoas, como também previu que o ensino de História do Brasil deveria

contemplar as contribuições indígenas, africanas e europeias na formação da sociedade brasileira. Isso porque, até então, o ensino de História do Brasil contemplava apenas as contribuições europeias.

Em 2003 a Lei nº. 9394/96 teve os Art. 26 e Art. 79 alterados pela Lei 10.639/03 (BRASIL, 2003). No texto da lei é obrigatório o ensino da História e da Cultura Afro-brasileira e também foi incluído o dia 20 de novembro, Dia Nacional da Consciência Negra, no calendário escolar.

"Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere o **caput** deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras.

[...]

"Art. 79-B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como 'Dia Nacional da Consciência Negra'." (BRASIL, 2003).

Já em 2008 a Lei 11465/08 (BRASIL, 2008) inclui no Art. 26 da Lei 10639/03 (BRASIL, 2003) a obrigatoriedade do ensino da História e da Cultura Indígena.

"Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

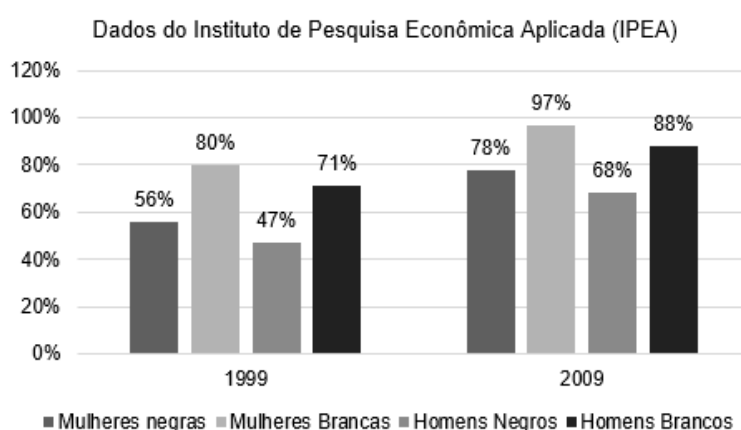
§ 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras." (NR) (BRASIL, 2008).

Cabe destacar que essas Leis só foram possíveis por conta das lutas históricas do Movimento Negro e Indígena, e de acadêmicas/os negras/os e indígenas que levantaram e reivindicaram essa pauta dentro e fora das universidades. Nenhum direito é conquistado sem ativismo, por isso é necessário destacar o protagonismo negro e indígena na história desse país.

Ao longo da história do Brasil, foram feitos projetos e reformas com o intento de regulamentar o ensino público no país. No entanto, a suposta

universalização do ensino público, que gerou uma aparente democratização, ainda não foi de fato realizada. As pessoas pretas permaneceram com poucas condições objetivas (materiais) e subjetivas (imateriais) para acessar e permanecer nas instituições formais de ensino brasileiras.

Para pensar sobre a educação formal e as desigualdades étnico-raciais no país, trago alguns dados que demonstram a permanência dos privilégios das pessoas brancas em detrimento do acesso e permanência de pessoas pretas. Em 2011 o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) disponibilizou dados comparativos da educação brasileira de 1999 e 2009.

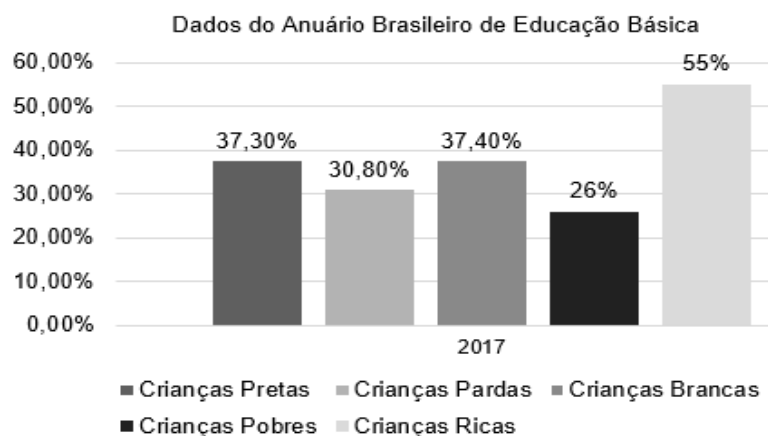


Em relação aos dados do gráfico acima, pensemos nos indicativos entre mulheres negras e brancas e entre homens negros e brancos. Observe que em 1999 pouco mais da metade das mulheres negras frequentavam a escola e mesmo com o aumento do acesso dessa população à educação formal até 2009, a porcentagem não atingiu os 80% de mulheres brancas que frequentavam a escola em 1999.

Isso acontece também quando analisamos os dados de escolarização de homens negros em relação a homens brancos. Menos da metade dos homens negros frequentavam a educação formal em 1999, esse número subiu até 2009, mas mesmo assim não atingiu a porcentagem de 71% de homens brancos que frequentavam a escola em 1999.

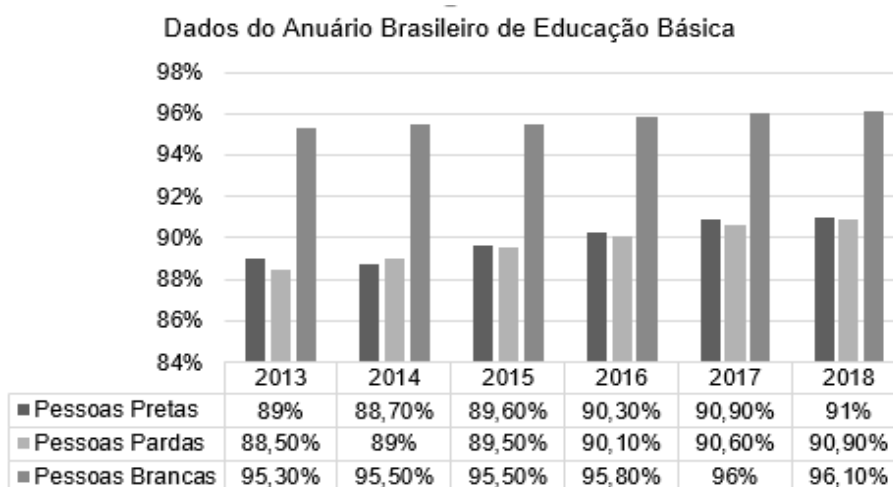
Analisando a cobertura de creches que atendem crianças de 0 a 3 anos, segundo dados do IPEA, foi identificado que o acesso dobrou de 1995, que era de 7,6%, para 2009, que era de 18,4%. No entanto, a meta do Plano Nacional de Educação (PNE), que era de atingir os 50% até 2010, não foi concluída. Além disso, quando se trata de um recorte para observar as desigualdades étnico-raciais, em

2009, 16,7% de crianças negras de 0 a 3 anos tinham acesso à creche, enquanto que as crianças brancas computavam 20,2%. Vejamos o gráfico que demonstra que em 2017 ainda permanecem as desigualdades étnico-raciais e de classes sociais no acesso às creches:



Vejamos a média de anos de estudos na educação formal de pessoas negras em relação a pessoas brancas. De acordo com o IPEA, a média de anos que todas as pessoas com 15 anos que frequentavam a escola aumentou de 5,5 anos, em 1995, para 7,5 anos, em 2009. Porém, quando analisamos esses dados levando em conta a população negra e a população branca observa-se a disparidade: em 2009 as pessoas negras estudavam em média 6,7 anos, enquanto que as pessoas brancas estudavam em média 8,4 anos.

De acordo com dados do Anuário Brasileiro de Educação Básica, entre 2013 e 2018, os dados de jovens de 15 anos ou mais que frequentavam a escola, no Brasil, tiveram mudanças mais significativas.



Essas mudanças podem ser atribuídas às políticas sociais que vinham sendo implantadas no Brasil, desde o final do século XX e início do XXI, como

Bolsa Família e Bolsa Escola. Tais políticas possibilitaram que pessoas que não tinham o que comer passassem a ter o mínimo necessário para sobreviver. Afinal, com essas políticas menos crianças e jovens negras e empobrecidas tiveram que parar de estudar para trabalhar e ajudar a sustentar suas famílias. No entanto, mesmo assim, as desigualdades étnico-raciais permanecem.

Em relação ao ensino superior, de acordo com o Anuário Brasileiro de Educação Básica, em 1995 a taxa de pessoas que se matricularam em um curso superior era de 5,8%, já em 2009 passou a ser de 14,4%. Nesse levantamento de dados foi considerada apenas a proporção de pessoas em idade estimada (18 a 24 anos) para cursar o ensino superior, isto é, considerando as desigualdades étnico-raciais, no ano de 2009 a taxa de pessoas negras matriculadas era de 8,3% e a de pessoas brancas era de 21,3%.

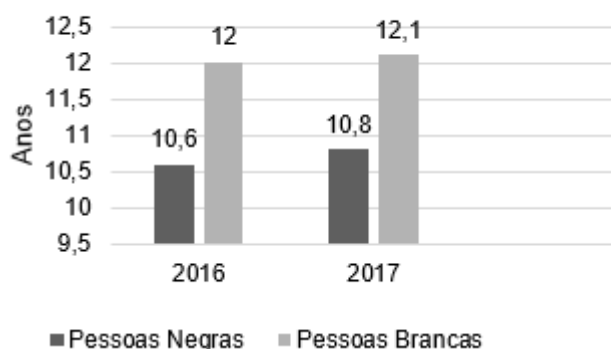
Em 2018 há um aumento na taxa de matrículas, que passa a ser de 21,8%. Porém, de cada 10 pessoas negras, apenas 1,5 chegaram a matricular-se num curso superior, enquanto que de cada 10 pessoas brancas 3 se matricularam. Ou seja, 15,1% da população negra e 30,7 da população branca se matricularam em cursos superiores em 2018.

Em um comparativo que considera a média de anos de escolarização formal de pessoas com 25 anos ou mais, de acordo com os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 2018 passou a ser de 9,3 anos, tendo um crescimento de 0,2 ano desde 2016. Considerando o recorte étnico-racial, pessoas negras estudam em média 8,4 anos e as pessoas brancas 10,3 anos.

Neste sentido, os indicativos demonstram que houve um aumento de quase quatro anos de frequência da população negra na escola, entre 1999 e 2018. Mas, ao mesmo tempo, houve o mesmo aumento de frequência da população branca, permanecendo, assim, a assimetria étnico-racial.

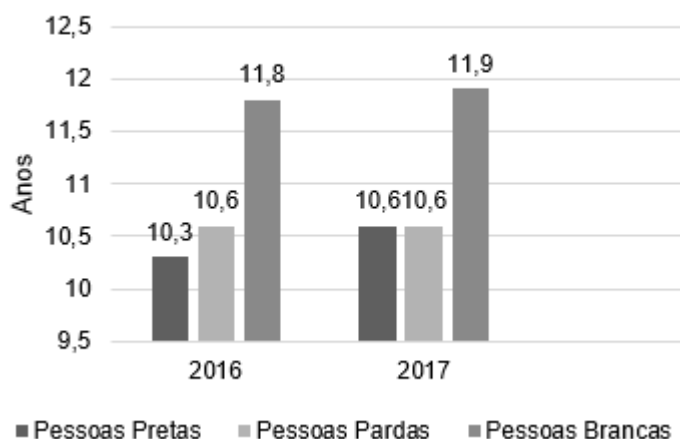
Com relação as/aos jovens de 18 a 29 anos no Brasil, vejamos os dados da escolaridade média em anos dessa parcela da população em 2016 e 2017:

Dados do Anuário Brasileiro de Educação Básica



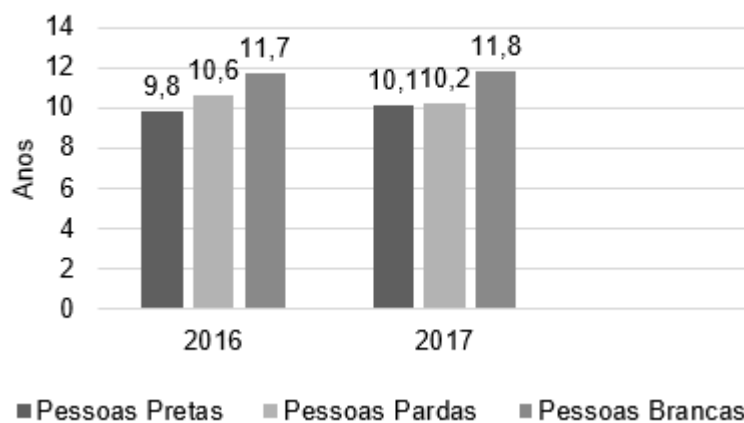
Para o mesmo referencial de jovens de 18 a 29 anos, observemos os dados da escolaridade média em anos dessa parcela da população em 2016 e 2017 considerando especificamente os dados da região Sul do país:

Dados do Anuário Brasileiro de Educação Básica



Analisando especificamente o Rio Grande do Sul, com o mesmo referencial de jovens de 18 a 29 anos, em 2016 e 2017 temos:

Dados do Anuário Brasileiro de Educação Básica



De acordo com dados do Anuário Brasileiro de Educação Básica, as desigualdades de escolarização refletem na renda das/os jovens brasileiras/os. As

peças que têm idade entre 18 e 29 anos que concluíram o Ensino Superior têm em média uma renda três vezes maior do que as que não terminaram o Ensino Fundamental. Portanto, a permanência das desigualdades étnico-raciais na escolarização gera consequências no mercado de trabalho.

Olhando todos os dados aqui apresentados, é possível verificar que a construção de creches públicas, as ações afirmativas, as políticas de expansão universitária, o Programa Universidade para Todos (Prouni), o Sistema de Seleção Unificada (SISU), a utilização da nota no Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) pelas universidades, vem contribuindo com aumento do acesso a universidades e a Educação Básica no país. Entretanto, as desigualdades étnico-raciais, que limitam e, até mesmo, impedem o acesso, a permanência, as oportunidades e a ascensão social da população negra, são explicitadas na assimetria dos indicadores mostrados acima.

Para pensar as vivências de pessoas negras na educação formal brasileira, trago também algumas falas presentes no documentário *Manifesto Porongos (RAFUAGI)*. Sérgio Fidélis, quilombola do Quilombo Família Fidélis, sobre sua experiência na escola:

Eu numa sala de trinta alunos, eu [...] e o outro negro, eu não poderia dizer sobre a minha religião, o outro falava, o outro levava zero em religião e eu pra não levar, orientado pela minha mãe é claro neh 'ó, tu vai rodar'. Então. As professoras diziam. Então, eu vivi toda uma parte da minha vida me negando (*MANIFESTO PORONGOS (RAFUAGI)*, 2016, 7:47-8:13 min).

Sobre isso, Odete Diogo, integrante do Grupo Unir Raças, disse em entrevista que também compõe o documentário:

Porque, a gente diz: nascer negro nesse país é nascer lutando. Tu já tens um diferencial quando tu estás nas séries iniciais, lá nas séries primárias neh, que na hora que falavam da escravidão, da Revolução Farroupilha, a gente sofria, porque a gente ia meio que se abaixando na classe, porque a gente tinha essa invisibilidade imposta (*MANIFESTO PORONGOS (RAFUAGI)*, 2016, 8:14-8:37 min).

A partir dessas entrevistas, presentes no documentário, é possível identificar que, além das questões econômicas/materiais que afetam o acesso e, principalmente, a permanência nas instituições formais de ensino do país, os conteúdos ensinados também excluem. Foi só em 1996, com a Lei nº. 9394/96 (BRASIL, 1996), que pela primeira vez foi promulgado que o ensino de História do Brasil deveria contemplar as contribuições indígenas, africanas e europeias na formação da sociedade brasileira. Antes disso, apenas a representação do ser branco deveria ser exaltada e glorificada, enquanto que o ser não-branco era desvalorizado,

marginalizado e, muitas vezes, criminalizado.

Portanto, o ensino de História do Brasil ainda tem, majoritariamente, uma educação eurocêntrica, brancocêntrica e colonialista. Por isso a importância das Leis 10.639/03 (BRASIL, 2003) e 11.645/08 (BRASIL, 2008) para descolonizar os currículos.

Em entrevista que realizei com a vereadora Karen Moraes dos Santos, ela afirmou:

Sobre os Lanceiros Negros eu aprendi em casa. O livro que eu tenho do Juremir Machado era da biblioteca do meu pai. [...] Então, boa parte desse debate assim eu tive de casa neh. Mas é muito louco assim, a gente tem uma formação em casa, mas como a escola não aborda, tu não vê esses conhecimentos sendo valorizados e tu acaba nem percebendo que isso é História sabe. Eu acessei a Revolução Farroupilha na escola, mas pra mim eram dois links diferentes (SANTOS, 2021).

Quando ocorre um episódio (CARNEIRO, 2005), como é fato de o Massacre de Porongos na Revolta Farroupilha não ser abordado na educação formal, gera a construção de que: são “dois links diferentes” (SANTOS, 2021); que o Massacre em Porongos não é História; que ele não aconteceu; e/ou que ele não é importante para a construção da memória social.

Por conta da tentativa de europeizar e embranquecer o país, há o embranquecimento nos livros didáticos e nos temas tratados em sala de aula. Para embranquecer o que é ensinado na educação formal, há a tentativa de desprezar, “folclorizar”, simplificar e, muitas vezes, institucionalmente, proibir de ensinar, a História e as culturas africanas e afro-brasileiras.

Sobre isso, Assumpção afirma no *Manifesto Porongos (RAFUAGI)* que: “Como as nossas escolas e os nossos livros sonham a história do negro, sonham, escondem, mentem, [...] eu acho que está na hora de nós mostrarmos como se deu a história do negro. E essa história pode ser [...] cantada” (*MANIFESTO PORONGOS (RAFUAGI)*, 2016, 9:42-10:02 min). Fidélis também falou sobre isso no documentário: “temos que editar mais livros, temos que cantar mais. Não é em termos só a felicidade, mas a indignação mesmo, pelo que nos tratam hoje e porque trataram lá atrás assim desse jeito neh” (*MANIFESTO PORONGOS (RAFUAGI)*, 2016, 9:23-9:41 min).

De acordo com dados do Anuário Brasileiro de Educação Básica, de 2019, menos de um terço, 30,3%, das escolas quilombolas contavam com materiais didáticos que abordam a história e a cultura afro-brasileira, a história das/os negras/os

no Brasil, a participação delas/es na construção do país. Atualmente há diversos materiais sendo produzidos dentro e fora da academia com o intuito de fomentar a práxis da Lei 10.639/03. No entanto, por vezes, há resistência das famílias das/os estudantes e até mesmo de professoras/es de trabalhar temas relacionados às relações e às desigualdades étnico-raciais.

3.3 ANÁLISE DISCURSIVA DO ATO DAS/OS VEREADORAS/ES DA PRIMEIRA BANCADA NEGRA DE PORTO ALEGRE

Neste tópico aprofundo a análise sobre o ato das/os vereadoras/es da primeira bancada negra de Porto Alegre que não cantaram e não se prostraram em pé durante a execução do Hino oficial do Rio Grande do Sul, na cerimônia de posse na câmara de vereadoras/es, em primeiro de janeiro de 2021. Segundo a vereadora Karen Moraes dos Santos e o vereador Matheus Gomes, esse ato não foi planejado especificamente para este evento, pois não cantar o Hino é uma prática realizada por elas/es há anos. Segundo a vereadora Karen dos Santos:

Na Universidade a gente tomou muito para si assim de fazer a discussão de não tocar mais o Hino do Rio Grande do Sul, de não levantar quando tocava nas formaturas. Então, a gente que veio da UFRGS, a gente já estava começando a plantar um pouco dessa questão de que a gente não é obrigada entendeu, tanto é que na UFRGS tu não és mais obrigada mesmo. E aí a gente só levou isso aí para dentro do plenário neh. Agora esse ano tocou o Hino, a gente só se olhou assim, nem combinamos nada, a gente só não levantou, foi uma coisa bem natural que já era nossa práxis dentro da UFRGS neh (SANTOS, 2021).

O vereador Matheus Pereira Gomes também falou sobre isso:

A gente não planejou. [...] espontânea não é a melhor definição neh porque a gente não planejou, porque no mínimo há dez anos todo mundo que está envolvida hoje com a bancada negra já faz isso neh. Então é uma prática que nós temos como militantes do movimento negro neh. Como eu te disse, em 2012 esse tema entrou na minha agenda política digamos assim, através da ação que nós fizemos no desfile de 20 de setembro. E eu não sei ao certo, da para ir confirmando, se foi em 2014 ou em 2013, começou através do Horácio, que também é dessa geração de militantes do movimento negro, quando ele foi se formar em Arquitetura na UFRGS ele ficou sentado e ali o gesto repercutiu muito neh, quando tocou o Hino ele ficou sentado, e outras pessoas começaram a reproduzir. Quando eu me formei em 2018 foi minha cerimônia, eu me formei em 2017 e a cerimônia foi em início de 2018, tinham sessenta estudantes, cinco eram negros, mas uns cinquenta ficaram sentados quando tocou o Hino. Então mesmo a maioria de estudantes brancos ali aderiram a essa prática. E quando o Hino tocou a gente permaneceu sentado, foi algo natural, não foi algo espontâneo, foi algo natural porque tem haver com a prática que a gente está desenvolvendo há algum tempo já (GOMES, 2021).

As falas de Santos e Gomes revelam que o ato realizado na câmara não foi isolado, mas é uma práxis que vem sendo realizada há anos por integrantes do movimento negro. Neste sentido, a ideia das/os vereadoras/es é levar esse debate

para todos os espaços sociais nos quais estiverem presentes, ultrapassando os muros das universidades e dos grupos sociais que já estão lutando em consonância pela mudança no Hino.

Nas mídias sociais foi amplamente divulgado o ato das/os vereadoras/es. O grande passo do ato e da ampla divulgação foi potencializar as discussões no Estado e no país em relação à mudança do Hino e às mudanças nas próprias tradições que são cultuadas. De acordo com o vereador Matheus Gomes,

Nós conquistamos algo muito importante nessa discussão aí no início do ano neh. A sociedade rio-grandense parou para debater, a gente viu isso acontecer em todos os cantos do Estado. A discussão repercutiu umas duas semanas direto com muita intensidade e realmente há uma pulga atrás da orelha neh. Gente da opinião pública se manifestou, os grandes veículos de imprensa, a imprensa alternativa, enfim. De fato, as coisas foram colocadas num outro patamar neh, a partir da nossa intervenção. E isso é uma vitória num campo simbólico, mas a gente precisa agora se perguntar para onde a gente quer levar isso neh. [...] E buscar uma modificação real mesmo do Hino e de outros aspectos de nossa cultura, entendeu. Tenho muita disposição de trabalhar nesse sentido. Não acho que as tradições estão aí à toa, elas têm um papel social, elas cumprem um papel na reprodução social, tem papel econômico, elas são bem palpáveis. No caso da Tradição Gaúcha, especificamente em setembro, mas também ao longo de todo o ano, é algo que se movimenta, que tem um peso real na sociedade. Então, eu creio que nessa lógica o racismo não pode mais ser tradição, essa é a questão, e a gente vai ter que fazer uma batalha dura em cima desses aspectos aí (GOMES, 2021).

Essa divulgação é muito importante para as lutas em prol da mudança do Hino. Entretanto, Karen dos Santos faz críticas à dois pontos sobre a abordagem das mídias: primeiro, que algumas reportaram o ato como se mudar o Hino fosse o grande, ou o único, projeto da bancada negra; e, segundo, que foi dada tanta visibilidade ao fato de elas/os não cantarem o Hino, mas não foi divulgado o fato de que ninguém da oposição teve espaço na mesa diretora da câmara, sendo que isso está previsto em estatuto. De acordo com Santos:

[...] a mídia colocou como se fosse o nosso grande projeto, ponta de lança da bancada negra, e não é, entendeu. Eles pincelaram aquilo ali pra fazer ser a manchete e para não dar visibilidade no golpe que a gente estava sofrendo, que ninguém da oposição conseguiu espaço na mesa diretora neh, que é cargo e poder. Então naquele contexto eles se aproveitaram da situação para conseguir tirar o foco do real problema de discriminação que estava acontecendo ali naquele momento (SANTOS, 2021).

Importante pontuar também que nas mídias só foi feito debate sobre o ato das/os vereadoras/es da bancada negra, mas não foi feito o debate sobre a reação das/os vereadoras/es conservadoras/es que se posicionaram contra o ato de não cantar o Hino. Isso está relacionado à branquitude, à medida em que só se questiona sobre o posicionamento de pessoas negras, mas não se questiona sobre o

posicionamento de pessoas brancas. Como se o posicionamento das pessoas brancas da ala conservadora fosse a norma e o posicionamento das vereadoras/es negras/es fosse o ponto fora da curva.

A vereadora Karen dos Santos ressaltou que mudar o Hino é uma pauta de projeto, mas não é a única e não será construída de cima para baixo. As/os vereadoras/es pretendem desenvolver o debate com todo povo sul-rio-grandense. Segundo Santos,

Não é fácil a galera avançar, eles têm acesso, mas tipo assim: “eu acho que mesmo assim o Hino é bonito então vamos cantar”. Não vem como, não cantar o Hino ou modificar a letra do Hino, enquanto um ato político. Então, é uma discussão que está aberta na sociedade hoje, assim. Eu acho que quanto mais a gente conseguir fazer esse processo de conscientização melhor pra nós. Acho que a gente não vai resolver tudo sozinhas enquanto parlamentares, a gente não quer mudar a letra de cima para baixo sem diálogo e sem que haja uma mudança na concepção de fato do povo rio-grandense (SANTOS, 2021).

As falas das/os vereadoras/es Santos e Gomes contém elementos que possibilitam pensar os impactos coletivos gerados por esse ato. Como disse o vereador Matheus Santos em relação às discussões sobre o Hino: “A sociedade rio-grandense parou para debater, a gente viu isso acontecer em todos os cantos do Estado. [...] De fato, as coisas foram colocadas num outro patamar, neh, a partir da nossa intervenção” (GOMES, 2021). Portanto, a discussão não está sendo feita somente pelo movimento negro, na academia e em poucos espaços da sociedade. A partir do ato das/os vereadoras/es esse debate passou a ser feito no cotidiano de muitas pessoas dentro e fora do Estado.

Esse patamar para o qual a discussão foi levada faz muita diferença nos processos legislativos, de tomada de decisão. Como disse a vereadora Karen dos Santos “é uma discussão que está aberta na sociedade hoje” (SANTOS, 2021). A ideia das/os vereadoras/es da bancada não é mudar o Hino por um pensamento individual, único e exclusivamente seu, mas mudar porque é um projeto coletivo do povo sul-rio-grandense que não quer mais reproduzir racismo, porque “o racismo não pode mais ser tradição” (GOMES, 2021).

Mudar o Hino é uma pauta importante no campo simbólico. Entretanto, além de pautas do campo simbólico, Santos falou sobre a importância de romper com as desigualdades étnico-raciais no campo material, no acesso à educação, alimentação, moradia, etc. Para ela:

[...] a gente não combate ao racismo só no marco do simbólico, a gente combate no marco do concreto. Política pública, ações afirmativas, demarcação de terras. Então é aí que tu combates o racismo neh.

Descriminação econômica. O simbolismo dele é importante porque ele reflete o pensamento de uma época, mas por isso que eu digo: para gente conseguir ter uma geração lucida em relação a essas desigualdades raciais a gente precisa dar condições materiais para os negros e negras conseguirem estar num patamar lucido e mais possível. A bancada ela só foi possível porque teve cotas, só foi possível porque a gente teve estrutura econômica para estar ali entendeu, a gente não passou pelas dificuldades que a ampla maioria do nosso povo passou e isso permitiu a gente se destacar do nosso povo e estar dentro daquele espaço. Essas condições tem que ter nas nossas pautas (SANTOS, 2021).

Karen dos Santos evidencia o que também foi debatido no tópico “3.2.1 Educação, Epistemicídio e Racismo Estrutural”, deste capítulo, em relação a importância das ações afirmativas para a potencialização do acesso de pessoas pretas as universidades. A vereadora ressalta, ainda, a importância das políticas de ações afirmativas declarando que a bancada negra só foi possível por conta das cotas.

3.3.1 Análise dos Discursos que Apoiam ou Rechaçam o Ato das/os Vereadoras/es da Bancada Negra

Após o ato das/os vereadoras/es da bancada negra de Porto Alegre, diversas reportagens foram escritas sobre o assunto. Há, por um lado, pessoas que apoiam as/os vereadoras/es e há as que reprovam a ação. Segundo reportagem no jornal *GZH*, intitulada “Há racismo no Hino Rio-grandense? Especialistas discutem”,

Para alguns, um dos versos legitima um processo de destruição da humanidade dos negros ao afirmar que “povo que não tem virtude acaba por ser escravo”; para outros, as críticas carecem de contextualização histórica: a afirmação no hino diz respeito a uma submissão da então Província de São Pedro ao Império, no período da Revolução Farroupilha, e não faz menção ao povo negro. [...] o escritor Jeferson Tenório aponta que o Hino Rio-grandense carrega as raízes do racismo gaúcho, como se a culpa da escravidão recaísse na vítima, e não no agressor. Para Tenório, o racismo persiste e se tornou mais sofisticado. “Há outras formas simbólicas de segregação racial, tão sutis quanto a letra de um hino que, além disso, esconde a chacina dos soldados negros no massacre dos Porongos” (FAVERO, 2021). [...] O historiador Ivo Bittencourt discorda das interpretações que apontam racismo no trecho do hino. Para ele, há uma confusão tanto em relação às alusões trazidas pelos versos quanto ao próprio significado da palavra “escravo”, que estaria sendo tomada muito literalmente – o que, em um hino ufanista como o gaúcho, não deveria ser o padrão [...]. — O Hino Rio-grandense valoriza o cultivo de princípios virtuosos para que um povo se mantenha em liberdade, através da continuidade da capacidade de decidir segundo seus próprios valores. A utilização da palavra “escravo” está no sentido figurado, sendo o vício entendido como o oposto da virtude, como o fator escravizante — detalha Bittencourt (FAVERO, 2021).

Há basicamente duas percepções opostas em relação o Hino do Rio Grande do Sul: uma é a de que sua letra é de cunho racista, culpabiliza as pessoas escravizadas pela escravização e retira a responsabilidade dos escravocratas do regime; e a outra é a de que a letra do Hino se refere a escravização que todo o povo

provinciano sofria pelas sanções do império.

Segundo reportagem no *Blog Letras*, “o Movimento Tradicionalista Gaúcho se manifestou em nota, afirmando que o trecho diz respeito à submissão da então província de São Pedro ao Império, no período da Revolução Farroupilha. E nada tem de discriminatória” (ARRUDA, 2021). Na reportagem do *G1*, intitulada “Diretora do MTG critica protesto de bancada negra contra Hino Riograndense”, escrita por Giovani Grizotti, consta que: o Movimento Tradicionalista Gaúcho (MTG) se posicionou através de Julia Graziela Azambuja:

Negra, a diretora de Manifestações Individuais e Espontâneas do Movimento Tradicionalista Gaúcho (MTG), Julia Graziela Azambuja dos Santos Dutra, criticou o protesto da bancada negra na Câmara de Vereadores contra o Hino Riograndense. [...] A postura do vereador provocou uma enxurrada de críticas a ele na página do Repórter Farroupilha, no Facebook, e alguns poucos apoios. Muitos alegam que o sentido da frase não é racista e, sim, tem a ver com a relação do Rio Grande do Sul com Império. A diretora do MTG também discordou da atitude do parlamentar: [...] “Enquanto a bancada negra fica sentada e não canta o hino, nosso povo perde um precioso tempo de ser protagonista de uma nova história, história essa que cabe a nós negros deste século, escrever. Este é nosso tempo, precisamos sair das amarras, lutar com as armas do respeito e da igualdade e quebrar alguns preconceitos próprios. Nós somos diferentes e fizemos a diferença, quanto não fechamos os olhos para a realidade. Enquanto nosso povo se comporta assim, seremos coadjuvantes da própria história”, afirma Julia (GRIZOTTI, 2021).

Esse posicionamento dá a entender que as próprias pessoas negras se relegaram a um lugar subalternizado, marginalizado, empobrecido, racializado. Como se as pessoas pretas tivessem o total livre arbítrio para escolher entre: ser protagonista ou ser vítima do sistema. Entretanto, as/os vereadoras/es da bancada negra não estão se colocando num lugar vitimizado, mas sim de protagonistas de uma nova história.

Em outra reportagem, sobre o mesmo assunto, desta vez no jornal *GZH*, “intitulada Vereador de Porto Alegre aponta conotação racista no hino do RS; MTG reage”. Segundo Azambuja:

O MTG reconhece a importância dos negros e dos próprios Lanceiros Negros na revolução e na construção de nossa identidade regional. E tem manifestado esse respeito, inúmeras vezes, por meio das danças tradicionais. Desviar o foco dessa luta desvia o foco daquilo que deve realmente ser discutido. Enquanto a comunidade negra, na qual integrantes do próprio movimento se inserem, se prende a este tipo de polêmica, perde um precioso tempo de ser protagonista de uma nova história que cabe aos próprios negros e brancos escreverem. [...] Apesar da alegação de racismo feita pelos parlamentares e destacada por alguns estudiosos, membros de movimentos de tradição gaúcha refutaram a acusação e apontaram que a bancada negra perde tempo com polêmicas desnecessárias, em vez de discutir assuntos mais importantes (FAVERO, 2021).

Ao ler essa passagem, algumas perguntas são suscitadas: se a

bancada negra está desviando o foco da luta, o que o MTG considera que realmente deve ser discutido? Essa polêmica é realmente desnecessária? Quais são os assuntos mais importantes a serem pautados? Qual protagonismo e qual nova história pessoas negras e brancas devem fazer?

Na mesma reportagem do *G1* citada inicialmente neste subitem, consta que, diferentemente do posicionamento do MTG, a vice-presidenta do Conselho Estadual de Cultura, Liliana Cardoso, se posicionou da seguinte forma:

Também negra, a declamadora e vice-presidente do Conselho Estadual de Cultura, Liliana Cardoso, pondera que a frase “povo que não tem [virtude], acaba por ser escravo” refere-se à escravidão econômica de um sistema, mas entende que é, sim, racista. [...] “Chega de constrangimento, essa frase tem cunho racista e nos ofende. Nossos Lanceiros Negros na revolução foram enganados com falsas promessas de liberdade” (GRIZOTTI, 2021).

O ato das/os vereadoras/es da bancada negra e os subsequentes posicionamentos de pessoas que apoiam as lutas antirracistas ressaltam a importância da coletividade para combater o racismo. As ações individuais e pontuais são importantes e necessárias, mas os atos coletivos contêm uma força, uma repercussão e um impacto social muito maior nas narrativas de disputa pela memória social em prol da desconstrução da branquitude.

4 DISPUTAS PELA MEMÓRIA SOCIAL EM PROL DA (DES)CONSTRUÇÃO DA BRANQUITUDE

As perguntas que me propus perscrutar e possivelmente responder nesta pesquisa são: como e o que foi omitido e silenciado na história e na cultura sul-rio-grandense, que corrobora com a construção da branquitude (BENTO, 2002; SCHUCMAN, 2012) e a invisibilização da população negra? Que (des)construções discursivas (RESENDE, RAMALHO, 2006) estão presentes no Hino, no documentário, no ato das/os vereadoras/es e nas entrevistas? Quais construções de memória social (GONDAR, 2016) são pretendidas com essas narrativas?

Para começar a responder essas perguntas, trago outra questão: os líderes na Revolta Farroupilha traíram os Lanceiros negros e todas as pessoas que foram escravizadas no Rio Grande do Sul naquele contexto? Sim. Traíram.

Traíram ao não permitir que as pessoas por eles escravizadas pudessem se alistar no corpo de Lanceiros, só aceitando escravizados dos imperialistas. Os farroupilhas traíram ao financiar a guerra com a venda e o aluguel de pessoas escravizadas por eles. Traíram ao fazer um acordo para serem anistiados

e indenizados em troca da vida e morte dos Lanceiros e infantes Negros. Traíram ao desarmar os Lanceiros e os Infantes e entregá-los à sanha sanguinária e genocida do exército imperialista.

Como os acampamentos eram separados por marcadores étnico-raciais, os farroupilhas traíram ao organizar o acampamento de forma que possibilitasse a fuga de David Canabarro e facilitasse o acesso do exército imperialista ao acampamento dos negros. Traíram ao proclamar a república em 1836 e outorgar a constituição em 1842 prescrevendo que só seriam livres os homens que nascessem livres ou para os quais fosse dada a alforria por motivo justificado. Ou seja, traíram ao não abolir a escravização. Traíram inclusive o seu lema: “liberdade, igualdade e humanidade”. Ou talvez não tenham traído o lema, se a liberdade, a igualdade e a humanidade eram relegadas apenas para os/as brancos/as.

Em meio as traições e as tentativas de justificar a revolta, a construção da memória social foi inicialmente de vergonha e arrependimentos. Entre 1845 e 1880 a memória social sobre a Revolta Farroupilha era “de uma identidade regional pejorativa” (ZALLA, MENEGAT, 2011, p. 53). Foi só a partir de 1880 que a Farroupilha passou a ser tratada pela historiografia regional e nacional de forma emblemática. Entrelaçada com a construção de uma identidade nacional republicana, a Revolta Farroupilha passou a ser um símbolo de luta pela república brasileira. Na década de 1930, quando na ditadura estadonovista procurou-se construir uma identidade nacional para o dita república nova, ocorreram comemorações dos cem anos da insurreição farrapa e passou-se a idolatrar os heróis da guerra como representantes da brasilidade.

Para emblematizar uma memória social antes subterrânea, um dos artifícios foi definir um Hino oficial para ser um dos mais importantes símbolos regionais do Rio Grande do Sul. Escrito durante a Revolta Farroupilha, mas oficializado somente em 1936, o atual Hino tem em sua composição a construção da memória social de que o 20 de setembro é o precursor da liberdade. Assim, construindo a ideia de que os líderes farroupilhas pretendiam conquistar a liberdade.

De fato, eles pensavam na sua liberdade econômica, política e territorial. Mas não pensavam na liberdade das pessoas escravizadas. A promessa de liberdade para os escravizados que lutaram na guerra foi só um artifício para recrutar pessoas que incorporariam as linhas de frente nas batalhas. Assim, mais provavelmente morreria quem compunha o corpo de lanceiros e a infantaria, ou seja,

os negros e, também, indígenas, e os líderes brancos sobreviveriam. Como de fato aconteceu, nenhum líder farroupilha morreu em batalha, enquanto que cerca de 80% das pessoas mortas na guerra eram negras (SILVA, 2018).

Nas disputas pela memória social do Rio Grande do Sul, o atual Hino recebe a defesa de que a parte da letra que diz “povo que não tem virtude acaba por ser escravo”, se refere aos embargos que o império impunha sobre a Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. Neste sentido, os líderes farroupilhas lutaram na guerra para conquistar sua liberdade política e econômica, pois se perdessem a guerra permaneceriam à mercê dos mandos do império.

Porém, na legislação daquele contexto todos os homens brancos nasciam livres. Diferentemente de pessoas negras que eram tratadas como propriedades desses homens brancos. Então, não é possível defender a ideia de que os estancieiros, latifundiários, escravocratas, sul-rio-grandenses estavam sendo escravizados pelo império brasileiro sendo que eles tinham liberdades sobre suas vidas e suas mortes; tinham direito à propriedade; tinham liberdades econômicas e políticas; tinham liberdade de ir e vir. Diferentemente de quem era escravizada/o, que não tinha direito nem sobre sua própria existência porque era tratada/o como objeto a ser usado e negociado.

A construção da memória social sobre o Hino do Rio Grande do Sul e a Revolta Farroupilha, a partir da década de 1880, realizada principalmente por intelectuais saudosistas e pelos governos estaduais e nacionais, corrobora com a construção da branquitude. A construção da identidade nacional estava/está vinculada à uma redução de memória social ao ponto de representar apenas o que se quer sobre o presente, o passado e o futuro. Em meio a essa narrativa de memória social reduzida à identidade e à representação da branquitude, a identidade branca é o vislumbre, o valor, a glória.

Neste cenário, a música “Manifesto Porongos”, o documentário “*Manifesto Porongos*” (RAFUAGI), o ato das/os vereadoras/es da bancada negra de Porto Alegre e as entrevistas realizadas com Rafael Diogo dos Santos, Karen Moraes dos Santos e Matheus Pereira Gomes, produzem narrativas que disputam a memória social em prol da desconstrução da branquitude. Essas narrativas podem ser ferramentas de autoconhecimento, autocrítica e de transformação social coletiva.

Na música “Manifesto Porongos” é contestada a ideia de que o 20 de setembro foi o precursor da liberdade. Assim é cantado na música que “*Todo o vinte*

de setembro, eles escondem a crueldade” (RAFUAGI, SOARES, 2016). Isso pois, para mistificar e emblematizar a Revolta Farroupilha tudo o que não era parte da identidade que se pretendia preservar foi rechaçado pela historiográfica, construindo um saudosismo sobre um passado idílico que na verdade não existiu da forma como é representado.

Neste sentido, sobre a Revolta Farroupilha a música coloca em xeque os supostos heróis da guerra e traz à tona as mazelas da construção de memória social reduzida à identidade e à representação. Por isso na letra diz: “Povo que não tem virtude acaba por escravizar” (RAFUAGI, SOARES, 2016).

O documentário “*Manifesto Porongos*” (RAFUAGI) é uma produção que confronta a colonialidade, o eurocentrismo e a branquitude ao debater a memória social. Essa produção põe em xeque os limites do discurso “igualdade, liberdade e humanidade”, que foi lema da Revolta Farroupilha, bem como o de “liberdade, igualdade e fraternidade”, que foi lema da chamada Revolução Francesa, mostrando seus verdadeiros interesses, suas contradições e suas imposições da ideologia de civilização e de ocidentalização. Neste sentido, essa comunicação é decolonial e também é um contraponto à mídia de massa brasileira que é um espaço de representatividade para a colonialidade, o eurocentrismo e a branquitude.

O ato das/os vereadoras/es da bancada negra foi político e histórico, ao passo que elevou o debate sobre a mudança do Hino do Rio Grande do Sul para outro patamar. Com a ampla divulgação desse ato, as discussões foram ampliadas para todas as esferas da vida cotidiana em muitos lugares do mundo. Muitas pessoas que nunca haviam prestado de fato atenção na letra do Hino pararam para refletir e discutir seus posicionamentos sobre esse símbolo.

As narrativas que corroboram com a construção da branquitude são problematizadas no país há anos por escritoras/es como Alberto Guerreiro Ramos (negro), Lélia Gonzalez (negra), Abdias Nascimento (negro), Sueli Carneiro (negra), Maria Aparecida Silva Bento (negra), Oliveira Ferreira da Silveira (negro), Juremir Machado da Silva (branco), Carla Akotirene (negra), Sílvio Almeida (negro), Nilma Lino Gomes (negra), Petronilha Beatriz Gonçalves E Silva (negra), Lia Vainer Schucman (branca), Lourenço Cardoso (negro), Ana Amélia de Paula Laborne (branca), Djamila Ribeiro (negra), Lilia Katri Moritz Schwarcz (branca), Liv Sovic (branca), entre muitas/os outras/os.

Em relação às/aos autoras/es citadas, é importante destacar que

raramente as/os negras/os são lidas na academia. Durante a minha graduação em Ciências Sociais, não li nenhuma/nenhum delas/es. Sobre as relações e as desigualdades étnico-raciais no Brasil li apenas a Lilia Katri Moritz Schwarcz, que é branca. Não estou desmerecendo o trabalho de Schwarcz, que é fundamental e necessário, mas estou ressaltando que mesmo quando vamos problematizar as desigualdades étnico-raciais lemos autoras/es brancas/os.

Faço mais um adendo sobre o que estou dizendo. É extremamente necessário pessoas brancas pensar e problematizar as desigualdades étnico-raciais. Mas o ponto que quero evidenciar é a invisibilização de intelectuais negras/os na academia. Tive que ler *Casa-Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre, em três disciplinas no curso de Ciências Sociais. Porque não lemos, por exemplo, Abdias Nascimento, Alberto Guerreiro Ramos, Lélia Gonzalez?

A academia é um espaço, ainda, definido pela branquitude. É necessário destacar que o que uma/um pesquisadora/pesquisador branca/o fala frequentemente tem mais reconhecimento do que uma/um negra/o, mesmo que estejam falando do mesmo assunto e mesmo sendo sobre a questão negra. Por mais que uma pessoa branca não concorde com seus privilégios e esteja em luta contra eles, nós os temos e nos beneficiamos deles por uma questão estrutural.

Por conta desses privilégios de fala e de escuta, nós escritoras/es, pesquisadoras/es, brancas temos que usar os lugares sociais que ocupamos para também fazer a luta antirracista. Fazer a luta de dentro para fora, no sentido de que não adianta problematizar o racismo estrutural e não fazer autocrítica; não perceber os próprios privilégios; não perceber as ações conscientes e inconscientes pelas quais reproduzimos as mais diversas formas de racismo.

Por ser o Brasil marcado pela branquitude, é possível perceber o epistemicídio (CARNEIRO, 2005), o racismo, o colonialismo (GONZALEZ, 1988), que está presente em todo o processo de educação formal brasileiro. Na escola há desigualdades materiais e imateriais que permeiam as relações étnico-raciais.

Como vimos no capítulo três, a escolarização das pessoas negras é menor que a das pessoas brancas. Um dos fatores que leva a essa desigualdade é a realidade de muitas pessoas negras terem que sair da escola para trabalhar e ajudar no sustento de suas famílias, já que a renda das pessoas adultas brancas também é maior do que a das pessoas negras. É um ciclo quase que permanente: por ter menor escolarização, menor possibilidade de ascensão social; por ter menor possibilidade

de ascensão social, menor acaba sendo a escolarização. Mas isso não é uma escolha. São as barreiras impostas por uma sociedade estruturalmente racista.

Além dessa questão econômica, material, há as desigualdades imateriais presentes nos conteúdos ensinados na escola. Com um currículo colonizado as crianças e jovens aprendem na escola sobre a Europa, sobre os heróis brancos, sobre os grandes impérios do norte global, e não aprendem, por exemplo, a história dos Lanceiros Negros. Assim, as crianças e jovens não se reconhecem nos conteúdos estudados.

O racismo é reproduzido na Base Nacional Comum Curricular, nos currículos, nas escolas pelas professoras/es, funcionárias/os e colegas, excluindo crianças e jovens negras da socialização nas escolas. Muitas crianças e jovens negras não vivem a sociabilidade, elas sobrevivem às profundas raízes do racismo estrutural.

As desigualdades na educação formal refletem abismos sociais no mercado de trabalho, na possibilidade de ascensão social, de ter um lugar para morar, de ter o que comer, de ter minimamente como sobreviver. Neste sentido, “O racismo, como processo histórico e político, cria as condições sociais para que, direta ou indiretamente, grupos racialmente identificados sejam discriminados de forma sistemática” (ALMEIDA, 2019, p. 51).

No Brasil, e nos demais países da América-Latina e em muitos países da África e da Ásia, a minoria branca está majoritariamente nos postos governamentais, nos cargos mais altos das empresas, com mais possibilidade de empreender e de fazer crescer seus empreendimentos, com mais possibilidade de conseguir um emprego, de conseguir estudar (BURGOS, 2007).

A partir do que foi até aqui ressaltado, cabe questionar: você teve professoras/es negras/os? Eu tive uma, na graduação. E agora tenho minha orientadora do mestrado. Durante toda a minha escolarização no ensino básico não tive. A representatividade não é tudo, mas, se não há professoras/es negras/os, como uma criança negra irá se reconhecer enquanto possível ocupante dessa posição, deste papel social? Quando se vive em uma sociedade estruturada no racismo o sentimento de pertencimento social, o reconhecimento identitário e representativo, importa muito.

O silenciamento histórico da importância e das influências culturais africanas na construção social brasileira, faz com que todas/os nós tenhamos dificuldades de encontrar nossos papéis na construção da memória social do país. Se

uma nação busca construir-se apenas com referenciais eurocêntricos e brancocêntricos, como fica a suposição de universalidade da ciência moderna ao passo que se olha apenas para um fragmento da sociedade? Como a identidade nacional brasileira pode ser construída com referenciais fragmentários das influências históricas e culturais? É essa busca por fragmentar que nos impede de ser humanas/os em sua completude.

Se não sabemos de onde viemos, não sabemos, também, onde estamos e para onde queremos ir. Estamos ignorantes em relação a nós mesmas/os. Por isso, temos que nos questionar e responder às perguntas: que presente, que passado e que futuro defendo em relação a memória social? Que identidades rizomas e que representações e afetos (re)produzi e pretendo (re)produzir?

Como o racismo é estrutural (ALMEIDA, 2019), ele está arraigado em nossas entranhas e não é de uma hora para outra que alguém deixa de ser racista. O racismo está inscrito em nossos corpos como um código social de conduta. Temos que reprogramar nossos corpos e mentes para nos transformar individual e coletivamente. Não só podemos como devemos lutar por um porvir antirracista.

Embora na construção da memória social sobre a Revolta Farroupilha os vencedores - brancos imperialistas - tenham se juntado aos vencidos - brancos líderes farroupilhas - para contar a história, deixando os vencidos dos vencidos - Lanceiros Negros - à margem na sociedade brasileira, as disputas pela memória social permanecem em prol da desconstrução da branquitude.

REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ALMEIDA, Sílvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ANUÁRIO BRASILEIRO DE EDUCAÇÃO BÁSICA. Disponível em: <https://www.todospelaeducacao.org.br/uploads/posts/302.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2020.

ARANTES, Rivane Fabiana de Melo . **Os sentidos da regulação do trabalho doméstico no pós-abolição: um caso de polícia**. Recife: III Seminário Internacional de Pesquisa em Prisão, 2017.

ARRUDA, Renata. **Entenda a polêmica do hino do Rio Grande do Sul**. Blog Letras, 09 de Janeiro, 2021. Disponível em: <<https://www.letras.mus.br/blog/polemica-hino-rio-grande-do-sul/>>. Acesso em: 23 de fevereiro de 2021.

BENTO, Maria Aparecida Silva. "Branqueamento e branquitude no Brasil". In: **Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil** / Iray Carone, Maria Aparecida Silva Bento (Organizadoras) Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

BRASIL, Ministério da Educação (MEC). **Lei Nº 10.639, de 09 de Janeiro de 2003**. Disponível em: <<https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm>>. Acesso em: 19 de setembro de 2021.

BRASIL, Ministério da Educação (MEC). **Lei Nº 11.645, de 10 Março de 2008**. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm>>. Acesso em: 19 de setembro de 2021.

BRASIL, Declara extinta a escravidão no Brasil. **Lei Nº 3.353, de 13 de Maio de 1888**. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim3353.htm>>. Acesso em 19 de setembro de 2021.

BRASIL, Fixa as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. **Lei Nº 4.024, de 20 de Dezembro de 1961**. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l4024.htm>>. Acesso em 19 de setembro de 2021.

BRASIL, Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. **Lei Nº 9.394, de 20 de Dezembro de 1996**. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm>>. Acesso em 19 de setembro de 2021.

BRATILIERE, Karina Alves; VIANA, Nicolle Barbara Limones. **A Onda Rosa e a Onda Azul: uma análise das tendências políticas da América do Sul nas últimas décadas**. PUC Minas Conjuntura Internacional, 01 de Fevereiro, 2018. Disponível em: <<https://pucminasconjuntura.wordpress.com/2018/02/01/a-onda-rosa-e-a-onda-azul-uma-analise-das-tendencias-politicas-da-america-do-sul-nas-ultimas-decadas/>>. Acesso em: 21 de março de 2021.

BURGOS, Elizabeth. **Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia**. 7^a ed. 2007, p. 7-104.

CABRERA, Julio. **Pensar desde**. Filosofia no Brasil e na América Latina. 2020. Disponível em: <<http://filosofojuliocabrera.blogspot.com/2011/08/filosofia-no-brasil.html>>. Acesso em: 31 de março de 2021.

CAMINHA, Jussara Rodrigues. **Conhecendo O Bioma Pampa E Sua Diversidade Florística Através De Uma Saída De Campo: A Educação Ambiental No Ensino De Ciências Da Natureza**. Dom Pedrito, Trabalho de Conclusão de Curso, UNIPAMPA, 2016.

CARDOSO, Lourenço. **Branquitude acrítica e crítica: a supremacia racial e o branco anti-racista**. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niños y Juventud, Manizales, vol. 8, no. 1, p. 607-630, ene-jun, 2010.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A CONSTRUÇÃO DO OUTRO COMO NÃO-SER COMO FUNDAMENTO DO SER**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo, 2005.

CASANOVA, Pablo González. **Colonialismo interno (uma redefinição)**. Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2007.

COSTA, Letícia. **Você sabia que um trecho do Hino Rio-Grandense foi excluído?**. G1, 02 de Setembro de 2015. Disponível em: <<http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/semana-farroupilha/2015/noticia/2015/09/voce-sabia-que-um-trecho-do-hino-rio-grandense-foi-excluido.html>>. Acesso em: 26 de março de 2021.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. 1ª ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1978.

CUNHA, João Flores da. **O negro no Rio Grande do Sul: uma história de omissão e esquecimento**. IHU Unisinos, 19 de novembro de 2016. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/562518-o-negro-no-rio-grande-do-sul-uma-historia-de-omissao-e-esquecimento>>. Acesso em: 17 de março de 2021.

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

FAVERO, Marcos. **Vereador de Porto Alegre aponta conotação racista no hino do RS; MTG reage**. Jornal GZH, 04 de janeiro, 2021. Disponível em: <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/comportamento/noticia/2021/01/vereador-de-porto-alegre-aponta-conotacao-racista-no-hino-do-rs-mtg-reage-ckj9axmm0077019wzt4pa4yg.html>>. Acesso em: 23 de fevereiro de 2021.

_____. **Há racismo no Hino Rio-grandense? Especialistas discutem**. Jornal GZH, 05 de janeiro, 2021. Disponível em: <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/comportamento/noticia/2021/01/ha-racismo-no-hino-rio-grandense-especialistas-discutem-ckjkih0f003q017w8x7oddha.html>>. Acesso em: 27 de fevereiro de 2021.

FAZENDA, Ivani C. A. **Interdisciplinaridade: história, teoria e pesquisa**. 18ª ed. Campinas, São Paulo: Papirus, 2012.

FILHO, Arthur Ferreira. **História Geral do Rio Grande do Sul**. 5ª ed. Porto Alegre: Globo, 1978.

FLORES, Moacyr. **A Revolução Farroupilha**. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 1990.

FONTOURA, Francisco Pinto da; MENDANHA, Joaquim José; REAL, Antônio Corte. **Hino do Rio Grande do Sul**. Disponível em: <<https://www.lettras.mus.br/francisco-pinto-da-fontoura/1338011/>>. Acesso em: 17 junho de 2020.

FREITAS, André Luiz Ranucci. **QUEBRA DAS ESTÁTUAS Possibilidades de uma (re)escrita decolonial e pública da História**. Niterói, UFF, Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, 2021.

G1. **Após ameaças, CTG que receberia casamento gay é incendiado no RS**. 11 de setembro de 2014. Disponível em: <<http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2014/09/ctg-que-tera-casamento-homoafetivo-e-atingido-por-incendio-no-rs.html>>. Acesso em: 23 de fevereiro de 2021.

GOLIN, Tau. **O partido tirânico dos farroupilhas no hino rio-grandense (por Tau Golin)**. Jornal Sul21, 13 de Janeiro de 2021. Disponível em: <<https://www.sul21.com.br/opiniaopublica/2021/01/o-partido-tiranico-dos-farroupilhas-no-hino-rio-grandense-por-tau-golin/>>. Acesso em: 23 de fevereiro de 2021.

GOMES, Nilma Lino. **Educação, identidade negra e formação de professores/as: um olhar sobre o corpo negro e o cabelo crespo**. Rev. Educação e Pesquisa, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 167-182, jan./jun. 2003.

_____. **RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS, EDUCAÇÃO E DESCOLONIZAÇÃO DOS CURRÍCULOS**. Revista Currículo sem Fronteiras, v. 12, n. 1, p. 98-109, Jan/Abr 2012.

GONÇALVES E SILVA, Petronilha Beatriz. **Aprender, ensinar e relações étnico-raciais no Brasil**. Porto Alegre/RS, ano XXX, n. 3 (63), p. 489-506, set./dez. 2007.

GONDAR, Jô. **Cinco proposições sobre memória social**. Rev. Morpheus: revista de estudos interdisciplinares em memória social, Rio de Janeiro, v. 9, n. 15, p. 19-40, 2016.

_____. "Memória, poder e resistência". In: GONDAR, Jô; BARRENECHEA, Miguel. **Memória e Espaço: trilhas do contemporâneo**. 1ª ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade**. Rev. TB. Rio de Janeiro, 92/93, 69/82, jan-jun, 1988.

GORDON, Lewis R. "Prefácio". In: FANON, Frantz. **Pele negra máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

GRÊMIO DO PRATA. **Sirvam nossas façanhas de modelo a toda a terra**. 5 de maio de 2016. Disponível em: <<<http://www.gremiodoprata.com.br/2016/05/sirvam-nossas-facanhas/>>>. Acesso em: 03 de agosto de 2021.

GRIZOTTI, Giovani. **Diretora do MTG critica protesto de bancada negra contra Hino Riograndense**. G1, Rio Grande do Sul, RBSTV, Repórter Farroupilha, 03 de

Janeiro de 2021. Disponível em: <<https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/blog/reporter-farroupilha/noticia/2021/01/03/diretora-do-mtg-critica-protesto-de-bancada-negra-contra-hino-riograndense.ghtml>>. Acesso em: 23 de fevereiro de 2021.

GZH. **CTG que vai sediar casamento gay é incendiado em Santana do Livramento.** 11 de setembro de 2014. Disponível em: <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/geral/noticia/2014/09/CTG-que-vai-sediar-casamento-gay-e-incendiado-em-Santana-do-Livramento-4595805.html>>. Acesso em: 27 de fevereiro de 2021.

HALL, Stuart. **Cultura e representação.** Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

HOFMEISTER, Naira. **A leal e valorosa cidade que resistiu aos Farrapos.** Extra Classe, 13 de junho de 2016. disponível em: <<https://www.extraclasse.org.br/geral/2016/06/a-leal-e-valorosa-cidade-que-resistiu-aos-farrapos/>>. Acesso em: 14 de março de 2021.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Desigualdade racial é evidenciada na pandemia da Covid-19.** sexta-feira, 08 de Maio de 2020. Disponível em: <<<https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-monitoramento/desigualdade-racial-e-evidenciada-na-pandemia-da-covid-19>>>. Acesso em: 28 de Julho de 2021.

JAMES, Cyril Lionel Robert. **Os Jacobinos Negros: Toussant L'Ouverture e a Revolução de São Domingos.** 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

JESUS, Camila Moreira. **Branquitude x Branquidade: uma análise conceitual do ser branco.** III EBE CULT (Encontro Baiano de Estudos Culturais), 2012.

JESUS, Jaqueline Gomes de. Prefácio. In: ARRAES, Jarid. **Heroínas Negras Brasileiras: em 15 cordéis.** 1ª ed. São Paulo: Pólen, 2017. p. 08-12.

JUSTINO, Guilherme. **É viável mudar o Hino Rio-Grandense? Entenda o passo a passo necessário.** GZH, 12 de Janeiro de 2021. Disponível em: <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/comportamento/noticia/2021/01/e-viavel-mudar-o-hino-rio-grandense-entenda-o-passo-a-passo-necessario-ckjuikjev008x019wup4zcsi1.html>>. Acesso em: 26 de março de 2021.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano.** Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KONFLANZ, Celso. **A MODERNA TRADIÇÃO GAÚCHA: Um estudo sociológico sobre o Tradicionalismo Gaúcho.** Porto Alegre: PUC-RS, Dissertação de Mestrado, 2015.

KOUTSOUKOS. Sandra Sofia Machado. "O valor da aparência". In: **A era da escravidão.** Rio de Janeiro: Sabin, 2009, p. 79-82.

LABORNE, Ana Amélia de Paula. **BRANQUITUDE EM FOCO: análises sobre a construção da identidade branca de intelectuais no Brasil**. Belo Horizonte, UFMG, tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Conhecimento e Inclusão Social, 2014.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura um conceito antropológico**. 24^a ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

LAYTANO, Dante de. **O negro no Rio Grande do Sul**. Estudos Ibero-Americanos. PUCRS, v.XXI, n.1, p. 119-160, julho, 1995.

LEAL, Bruno. **Especialistas comentam derrubadas de monumentos e estátuas pelo mundo**. 17 de junho de 2020. Disponível em: <<<https://www.cafehistoria.com.br/especialistas-comentam-derrubada-de-estatuas-pelo-mundo/>>>. Acesso em: 29 de dezembro de 2021.

LEITE, Maria Jorge dos Santos. **TRÁFICO ATLÂNTICO, ESCRAVIDÃO E RESISTÊNCIA NO BRASIL**. Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano X, N^oXIX, agosto/2017, p. 64-82.

LEITMAN, Spencer L. Negros farrapos: hipocrisia racial no sul do Brasil no século XIX. In: DACANAL, José Hildebrando. **A Revolução Farroupilha: história & interpretação**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1997.

LOIZOS, Peter. "VÍDEO, FILME E FOTOGRAFIAS COMO DOCUMENTOS DE PESQUISA". In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 137-55.

LOPEZ, Luiz Roberto. **Revolução Farroupilha: a revisão dos mitos gaúchos**. Porto Alegre: Editora Movimento, 1992.

LOSE, Karen; KÖCHE, Thiago; RAFUAGI. **"Manifesto Porongos" (RAFUAGI)**. 2016. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=sPRxrijQ44pA>>. Acesso em: 07 de outubro de 2021.

MAESTRI, Mário. A pedagogia do medo: disciplina, aprendizado e trabalho na escravidão brasileira. In: STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena Câmara. (Org.). **Histórias e memórias da educação no Brasil**. Séc. XIX. Petrópolis, RS: Editora Vozes, 2004, v. 1, p. 192-209.

MARQUES, Leticia Rosa. **O MAESTRO JOAQUIM JOSÉ DE MENDANHA: música, devoção e mobilidade social na trajetória de um pardo no Brasil oitocentista**. Porto Alegre: PUC-RS, 2017.

MASSARO, Henrique. **A polêmica do hino Rio-Grandense**. Correio do Povo, 09 de Janeiro de 2021. Disponível em: <<https://www.correiodopovo.com.br/especial/a-pol%C3%AAmica-do-hino-rio-grandense-1.550749>>. Acesso em: 26 de março de 2021.

MARTINS, Pedro. **Por que a COVID-19 é mais mortal para a população negra? – Artigo de Edna Araújo e Kia Caldwell.** 20 de Julho de 2020. Disponível em: <<<https://www.abrasco.org.br/site/qtracismoesaude/2020/07/20/por-que-a-covid-19-e-mais-mortal-para-a-populacao-negra-artigo-de-edna-araujo-e-kia-caldwell/>>>. Acesso em 28 de Julho de 2021.

MELO, Maria Luisa de. **Primeira vítima do RJ era doméstica e pegou coronavírus da patroa no Leblon.** 19 de Março de 2020. Disponível em: <<<https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/03/19/primeira-vitima-do-rj-era-domestica-e-pegou-coronavirus-da-patroa.htm>>>.

NASCIMENTO, Jairo Carvalho do. **Cinema, história e educação: racismo e ensino de História em O Assalto ao Trem Pagador.** Revista do Corpo Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UnB: EM TEMPO DE HISTÓRIAS, Brasília-DF, n. 37, p. 97-122, jul./dez, 2020.

NOISE D. **GRUPO RAFUAGI LANÇA DOCUMENTÁRIO ‘MANIFESTO PORONGOS’.** BocadaFORTE. 29 de Novembro de 2016. Disponível em: <<https://acervobf.bocadaforte.com.br/noticias/grupo-rafuagi-lanca-documentario-manifesto-porongos.html>>. Acesso em: 15 de fevereiro de 2021.

NOGUERÓL, Luiz Paulo Ferreira, et.al. **Elementos da Escravidão no Rio Grande do Sul: a lida com o gado e o “seguro” contra a fuga na fronteira com o Uruguai.** UFRGS, 2007. Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/ppge/wp-content/themes/PPGE/page/textos-para-discussao/pcientifica/2007_02.pdf>>. Acesso em: 04 de outubro de 2021.

NONADA. **Unipampa aprova título de Doutor Honoris Causa a Oliveira Silveira.** 04 de novembro de 2021. Disponível em: <https://www.nonada.com.br/2021/11/unipampa-aprova-titulo-de-doutor-honoris-causa-a-oliveira-silveira/>. Acesso em: 05 de novembro de 2021.

NORA, Pierre. **Entre memória e história. A problemática dos lugares.** Projeto História, n. 10, 1993.

NUNES, Ana Tereza da Silva; JUNIOR, Jair da Costa. **Branquitude e colonialidade acadêmica.** FURG (Universidade Federal do Rio Grande), Rio Grande, 2018.

NUNES, Margarete Fagundes. **“O NEGRO NO MUNDO ALEMÃO”: CIDADE, MEMÓRIA E AÇÕES AFIRMATIVAS NO TEMPO DA GLOBALIZAÇÃO.** Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

NUNES, Margarete Fagundes; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. **ETNOGRAFANDO NARRATIVAS ÉTNICAS NO ESPAÇO DA CIDADE: OS NEGROS E AS AÇÕES AFIRMATIVAS NA SOCIEDADE BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA.** Revista Iluminuras, v. 10, n. 23, p. 01-28, 2009. Disponível em: <<<https://seer.ufrgs.br/iluminuras/article/view/10075>>>. Acesso em 03 de agosto de 2021.

ONU Brasil. **Desigualdades raciais no Brasil comprometem oportunidades de trabalho e desenvolvimento humano.** Disponível em: <https://nacoesunidas.org/desigualdades-raciais-no-brasil-comprometem-oportunidades-de-trabalho-e-desenvolvimento-humano/>. Acesso em: 04 mai. 2020.

PASAVENTO, Sandra Jatahy. **A revolução Farroupilha.** 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2003.

PETERSEN, Sílvia Regina Ferraz. Da historiografia aos bancos da escola: o tema do trabalho e dos trabalhadores nos livros didáticos de História do Brasil no século XIX. In: FORTES, A. [et. al.]. **Cruzando fronteiras: novos olhares sobre a história do trabalho.** São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2013, p. 77-102.

PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento). **Desigualdades raciais no Brasil comprometem oportunidades de trabalho e desenvolvimento humano.** Disponível em <https://nacoesunidas.org/desigualdades-raciais-no-brasil-comprometem-oportunidades-de-trabalho-e-desenvolvimento-humano/>. Acesso em: 04 de fevereiro de 2021.

R7 Fala Brasil. **Casamento gay causa polêmica em centro de tradições gaúchas.** Disponível em: <https://recordtv.r7.com/fala-brasil/videos/casamento-gay-causa-polemica-em-centro-de-tradicoes-gauchas-06102018>>. Acesso em: 27 de fevereiro de 2021.

RAFUAGI, Rafa, Rick, SOARES, Manoel. **Manifesto Porongos.** 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YkHY4A14Gq8> >. Acesso em: 16 de fevereiro de 2021.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **A Introdução Crítica à Sociologia Brasileira.** 3ª ed. Rio de Janeiro: Andes, 1972.

RESENDE, Viviane de Melo; RAMALHO, Viviane. **Análise do discurso crítica.** 1ª ed. São Paulo: Contexto, 2006.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala.** São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

_____. **Pequeno manual antirracista.** 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RIO GRANDE DO SUL. **Lei 5.212 de 05 de janeiro de 1966.** Disponível em: <http://www.al.rs.gov.br/FileRepository/repLegisComp/Lei%20n%C2%BA%205.213.pdf>>. Acesso em 05 de outubro de 2021.

RIO GRANDE DO SUL. ASSEMBLEIA LEGISLATIVA. **Despachos dos Cônsules dos Estados Unidos no Rio Grande do Sul: 1829/1841.** Porto Alegre: Assembleia Legislativa do Estado do RS: Instituto Histórico e Geográfico do Estado do RS, 1998.

RODRIGUES, Mara Cristina de Matos. **A reeleitura do passado farroupilha no IHGB (1921-1935): memória republicana e legitimidades intelectuais.** Revista Tempo, Porto Alegre, v. 19, n. 35, p. 161-83, Abril, 2013.

SALDIVIA, Vania Macarena Alvarado. **Memorias en disputa: el Estallido Social y la Convención Constitucional como una vía de escape a los amarres de la dictadura civil-militar chilena.** Foz do Iguaçu, UNILA, Tesis de maestría presentada al Programa de Postgrado en Integración Contemporánea de América Latina, 2021.

SALAINI, Cristian Jobi, GRAEFF, Lucas. **A RESPEITO DA MATERIALIDADE DO PATRIMÔNIO IMATERIAL: O CASO DO INRC PORONGOS.** Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 17, n. 36, p. 171-195, jul./dez. 2011.

SAMPAIO, Fernando. **Bento Gonçalves: mito e História (sobre o herói ladrão farroupilha).** Porto Alegre: Martim Livreiro, 1984.

SCHELBAUER, Anaete Regina. **Idéias que não se realizam: o debate sobre a educação do povo no Brasil de 1870 a 1914.** 1ª ed. Maringá: EDUEM, 1998.

SEGATO, Rita Laura. **Identidades políticas y alteridades históricas: Una crítica a las certezas del pluralismo global.** Anuário Antropológico 97, Tempo Brasileiro, Río de Janeiro, 1999.

_____. **La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de política de la identidad.** Buenos Aires: Prometeo, 2007.

_____. **Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje.** Crítica y Emancipación, Año II, Nº 3, Primer Semestre, 2010.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”:** Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. USP: São Paulo, 2012.

SCHMIDT, Cláudia Garcia e Felipe. **Enigma Benzema: o craque "árabe" que não cai nas graças da França.** Rio de Janeiro, 11 de dezembro de 2015. Disponível: <<<http://ge.globo.com/futebol/futebol-internacional/noticia/2015/12/enigma-benzema-o-craque-arabe-que-nao-cai-nas-gracas-da-franca.html>>>. Acesso em: 06 de outubro de 2021.

SEREZA, Haroldo Ceravolo. **Gilberto Freyre disse, sim, que o Brasil era uma democracia racial.** OPERAMUNDI, 04 de agosto de 2010. Disponível em: <https://operamundi.uol.com.br/opiniao/16902/gilberto-freyre-disse-sim-que-o-brasil-era-uma-democracia-racial>. Acesso em: 14 de setembro de 2020.

SIEBURGER, Enio Sousa; KONTZ, Leonardo Betemps; JÚNIOR, Odilon Leston. **CHIQUINHO DA VOVÓ: UMA ANÁLISE HISTORIOGRÁFICA SOBRE O POETA FRANCISCO PINTO DA FONTOURA.** Revista: CCCSS Contribuciones a las Ciencias Sociales, ISSN: 1988-7833, Mayo de 2015. Disponível em: <<<https://www.eumed.net/rev/cccss/2015/02/chiquinho.html>>>. Acesso em: 06 de outubro de 2021.

_____. **O HINO REPUBLICANO RIO-GRANDENSE: Versos e Controvérsias.** Revista: Caribeña de Ciencias Sociales, ISSN: 2254-7630, Mayo de

2015. Disponível em: <<<https://www.eumed.net/rev/caribe/2015/05/hino.html>>>. Acesso em: 06 de outubro de 2021.

SILVA, Ana Célia. Branqueamento e branquitude: conceitos básicos na formação para a alteridade. IN: NASCIMENTO, AD.; HETKOWSKI, TM. (Orgs.). **Memória e formação de professores [online]**. 1ª ed. Salvador: EDUFBA, 2007. 310 p. ISBN 978-85-232-0484-6. Available from SciELO Books.

SILVA, Juremir Machado da. **História regional da infâmia: O destino dos negros farrapos e outras iniquidades brasileiras (ou como se produzem os imaginários)**. 5ª ed. Porto Alegre/RS: L&PM, 2018.

_____. **Polêmica do hino**. Jornal Correio do Povo, 04 de janeiro de 2021. Disponível em: <<<https://www.correiodopovo.com.br/blogs/juremirmachado/pol%C3%AAmica-do-hino-1.547539>>>. Acesso em: 23 de fevereiro de 2021.

SOUZA, Angela Maria de. **O Movimento do RAP em Florianópolis; A Ilha da Magia é Só da Ponte pra lá!**. Dissertação de Mestrado PPGAS UFSC, Florianópolis, 1998. Disponível em: <<file:///C:/Users/USER/Downloads/150962.pdf>>. Acesso em: 12 de dezembro de 2021.

SOVIC, Liv. **A branquitude e o estudo da mídia brasileira: algumas anotações a partir de Guerreiro Ramos**. INTERCOM (Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação), XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Salvador/BA, 2002.

SPALDING, Walter. **Farrapos!** Porto Alegre: Selbach, 1934.

_____. **A Revolução Farroupilha**. São Paulo: Nacional, 1939.

_____. **A epopeia farroupilha: pequena História da grande revolução, acompanhada de farta documentação da época: 1835-1945**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1963.

SPINK, Peter Kevin. **Pesquisa de campo em psicologia social: uma perspectiva pós-construcionista**. Revista Psicologia & Sociedade, v. 15, n. 2, p. 18-42, jul./dez, 2003.

Sul21. **Documentário ‘Manifesto Porongos’ é premiado em festivais internacionais**. 17 de Agosto de 2018. Disponível em: <<<https://www.sul21.com.br/ultimas-noticias/geral/2018/08/documentario-manifesto-porongos-e-premiado-em-festivais-internacionais/>>>. Acesso em: 15 de fevereiro de 2021.

_____. **Revolução Farroupilha, 1844, Batalha de Porongos**. 20 de setembro de 2013. Disponível em: <<<https://www.sul21.com.br/breaking-news/2013/09/revolucao-farroupilha-a-batalha-de-porongos-covardia-traicao-falsidade/>>>. Acesso em: 23 de Março de 2021.

_____. **Deputado apresenta projeto para mudar trecho considerado racista do hino do RS.** 12 de Janeiro de 2021. Disponível em: <<<https://www.sul21.com.br/ultimas-noticias/geral/2021/01/deputado-apresenta-projeto-para-mudar-trecho-considerado-racista-do-hino-do-rs/>>>. Acesso em: 29 de março de 2021.

_____. **Coletivos cobrem estátuas de Bento Gonçalves e Duque de Caxias em intervenção contra o racismo.** 21 de setembro de 2021. Disponível em: <<<https://sul21.com.br/noticias/geral/2021/09/coletivos-cobrem-estatuas-de-bento-goncalves-e-duque-de-caxias-em-intervencao-contra-o-racismo/>>>. Acesso em: 10 de dezembro de 2021.

TEPERMAN, Ricardo. **Se liga no som: as transformações do Rap no Brasil.** 1ª ed. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

Transmissão ao vivo de TV Câmara Porto Alegre. Disponível no canal do YouTube TV Câmara Porto Alegre, no link: <https://www.youtube.com/watch?v=0Hptgp5eaXo&feature=emb_title>. Acesso em: 23 de fevereiro de 2021.

TV NAÇÃO PRETA. **Massacre de Porongos.** Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=jvr96yu4HEE>>. Acesso em: 27 de fevereiro de 2021.

UOL. **Artilheiro da França não canta o hino do país em protesto contra xenofobia.** São Paulo, 25 de junho de 2014. Disponível em: <<<https://copadomundo.uol.com.br/noticias/redacao/2014/06/25/artilheiro-da-franca-nao-canta-o-hino-do-pais-em-protesto-contra-xenofobia.htm>>>. Acesso em 06 de outubro de 2021.

VASQUES, Lucas. **Bancada Negra da Câmara de Porto Alegre sofre ameaça de morte; veja mensagem.** 7 de dezembro de 2021. Disponível em: <<<https://revistaforum.com.br/direitos/bancada-negra-da-camara-de-porto-alegre-sofre-ameaca-de-morte-veja-mensagem/#>>>. Acesso em: 10 de dezembro de 2021.

VENÇO, Andressa. **DIFERENTES ABORDAGENS HISTORIOGRÁFICAS SOBRE A ESCRAVIDÃO NEGRA DURANTE A “REVOLUÇÃO FARROUPILHA” (1835-1845).** Lajeado, UNIVATES, Monografia, junho de 2015.

Vida no Sul. **Vida no Sul: Matéria sobre Lanceiros Negros e o CTG Clareira da Mata.** Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=00_uAnSpx-s>. Acesso em: 27 de fevereiro de 2021.

VILLANUEVA, Erik R. Torrico. **LA COMUNICACIÓN DECOLONIAL, PERSPECTIVA IN/SURGENTE.** Quito: Ciespal, 2018, p. 72-81.

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

ANEXOS

ANEXO 1: ROTEIRO DE ENTREVISTA COM RAFA RAFUAGI

Como é teu nome completo? Qual a data e local do teu nascimento?

Tu tens apelido/codnome? Qual é a história desse apelido/codnome?

Qual a tua identidade de raça?

Qual é a tua identidade de gênero?

Onde resides atualmente (Estado, Cidade, Bairro)? Como é o bairro? Com quem resides? Desde quando? Qual é a ocupação/trabalho das pessoas com quem resides? Qual o perfil dessas pessoas (socioeconômico? Grau de escolarização? Raça? Integram ou integraram algum movimento social (se sim, qual?)?)?

Já residiu em outros lugares (Estados, Cidades, Bairros)? Como era o bairro? Com quem tu marastes? Por quanto tempo? Qual era a ocupação/trabalho das pessoas com quem residistes? Qual era o perfil dessas pessoas (socioeconômico? Grau de escolarização? Raça? Integram ou integraram algum movimento social (se sim, qual?)?)?

Qual é a tua ocupação/trabalho? Onde fica o local em que tu trabalha? O que tu fazes?

O que tu costuma fazer nas horas livres, como lazer, – quero dizer quando não está cumprindo alguma atividade de trabalho?

Tens alguma religião? Se sim, qual? Frequenta os espaços de sociabilidade desta religião? Se sim, qual é a tua participação?

Tu já integraste ou integra algum movimento social (se sim, qual e como isso acontece?)?

Qual é o teu perfil (socioeconômico? Graus de escolarização?

Onde tu estudaste? Onde fica essa escola? Como foram tuas experiências na escola? Quando tu estudavas, fazia parte de algum grupo na escola (se sim, qual e como era? Tinha nome o grupo?)?

Quais são as impressões que ficaram pra ti da época em que tu estudava?

Quando tu frequentaste a escola, era abordado alguma temática sobre raça?

Como é ir agora desenvolver atividades em escolas?

O que tu percebes na escola sobre questões de negritude e branquitude (questões de representação de pessoas negras e pessoas brancas)?

O que tu lembras te ensinaram na escola sobre a Revolta Farroupilha?

Como é a tua história de músico, rapper? Quais dificuldades e quais portas se abriram pra ti construir a tua carreira como rapper?

Como e quando vocês formaram o grupo Rafuagi?

Porque o nome do grupo é Rafuagi?

O que o termo Rafuagi significa para você?

Como que surgiu o projeto *Manifesto Porongos*?

Como surgiu a ideia de escrever a música “Manifesto Porongos”?

Porque tu pensaste que era importante escrever uma música sobre o Massacre de Porongos? Porque produzir um documentário sobre esse episódio da Revolta Farroupilha? O que que te levou a fazer isso?

Quando, onde e como foram produzidos o clipe da música e o documentário? Quem participou, quem contribuiu na produção?

Que história você(s) quer(em) recontar? Qual é o objetivo de recontar a história?

Porque a história dos Lanceiros Negros não é contada na história oficial do Rio Grande do Sul? Porque tais fatos são omitidos e mentidos nas escolas do Estados e do Brasil como um todo?

O que tu pensas sobre a invisibilização da população negra na história do Rio Grande do Sul e na cultura tradicionalista gaúcha? Porque isso aconteceu e acontece até hoje?

Como foi exibir o documentário em escolas?

Como foi a receptividade da direção/gerencia, das/os professoras/es, das/os estudantes e das/os funcionárias/os da instituição?

Foram feitas perguntas sobre o documentário e sobre Porongos? Alguém na escola conhecia o episódio?

Pelo que tu pode acompanhar, atualmente há discussões sobre raça e racismo na escola?

Me fala sobre a UPMS (Universidade Popular dos Movimentos Sociais), como surgiu, qual é o projeto dessa universidade?

O que que os Lanceiros Negros representam pra ti? E o que tu consideras que os Lanceiros representam, ou deveriam representar, para toda a população negra, e também branca, gaúcha e brasileira?

Como tu via a Revolução Farroupilha? E como tu vê agora?

Como tu via o fato de ser gaúcho? E como tu vê agora?

Porque os estancieiros escravocratas são considerados heróis sul rio-grandenses? Porque os Lanceiros não foram condecorados como heróis?

Como é a tua relação com pessoas brancas? O que tu pensas sobre elas?

Tu já sofreste racismo? (Se sim) Como foi? Em que contexto? Como tu reagiu?

Como é ser um homem negro no Rio Grande do Sul? Como é ser um homem negro no Brasil? E no mundo?

O que tu sugeres que todos/as nós, e cada um/a de nós, pode(mos) fazer para lutar contra o racismo estrutural na sociedade sul rio-grandense, brasileira e mundial?

Se tu quiser falar mais alguma coisa que eu não tenha perguntado, mas que tu considera importante dizer, fala aí.

E uma coisa que costumamos perguntar no início da entrevista, mas preferi deixar para o final: Tu autorizas que eu utilize essa entrevista citando teu nome verdadeiro na minha dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos?

ANEXO 2: ROTEIRO DE ENTREVISTA COM VEREADORAS/ES DA BANCADA NEGRA DE PORTO ALEGRE

Tu autorizas que eu grave a entrevista?

Tu autorizas que eu utilize essa entrevista citando teu nome verdadeiro na minha dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos?

Como é teu nome completo? Qual a data e local do teu nascimento?

Qual a tua identidade de raça?

Qual é a tua identidade de gênero?

Tu já integraste ou integra algum movimento social (se sim, qual e como isso acontece?)?

Qual é o teu grau de escolaridade?

Em que escola(s) tu estudaste? Onde fica essa escola? Como foram tuas experiências na escola? Quando tu estudavas, fazia parte de algum grupo na escola (se sim, qual e como era? Tinha nome o grupo?)?

Quais são as impressões que ficaram pra ti da época em que tu estudava?

Quando tu frequentaste a escola, era abordado alguma temática sobre raça?

O que tu lembras te ensinaram na escola sobre a Revolta Farroupilha?

Como tu via a Revolta Farroupilha? E como tu vê agora?

Como tu via o fato de ser gaúcha? E como tu vê agora?

Como é ser uma/um mulher/homem negra/o no Rio Grande do Sul? No Brasil?
E no mundo?

Como foi que vocês da primeira bancada negra pensaram o ato de não se levantar e não cantar o Hino do Rio Grande do Sul? Foi planejado ou aconteceu espontaneamente?

Como está o andamento de projetos de lei em relação à mudança do Hino?

Como estão os debates internos na câmara de vereadoras/es em relação a isso? E os debates externos?

Como é a relação de vocês com o MTG, afinal houve um posicionamento se opondo ao ato dizendo que a ação de vocês foi desnecessária e que vocês deveriam estar preocupadas com coisas mais importantes?

Por outro lado, a vice-presidenta do Conselho Estadual de Cultura, Liliana Cardoso, apoiou o ato.

Vi que o Deputado Estadual Luiz Fernando Mainardi (PT) protocolou um projeto de Lei na Assembleia Legislativa do Estado para alterar o trecho “povo que não tem virtude acaba por ser escravo”, por “povo que não tem virtude acaba por escravizar”. Tu conheces o deputado? Ele é aliado na luta antirracista há muito tempo? Que lugar ele ocupa nesse movimento de contestação ao Hino?

O que que os Lanceiros Negros representam pra ti? E o que tu consideras que os Lanceiros representam, ou deveriam representar, para toda a população negra, e também branca, gaúcha e brasileira?

O que tu sugeres que todas nós, e cada uma de nós, pode(mos) fazer para lutar contra o racismo estrutural na sociedade sul rio-grandense, brasileira e mundial?

Se tu quiser falar mais alguma coisa que eu não tenha perguntado, mas que tu considera importante dizer, fala aí.