

Literatura e história

Imagens de leitura e de leitores no Brasil no século XIX

Sarita Maria Affonso Moysés

Faculdade de Educação, Universidade de Campinas

Trabalho apresentado na XVII Reunião Anual da ANPEd, Caxambu, outubro de 1995.

A busca do letramento e da instrução sempre foi considerada pelo ideário republicano condição para a cidadania e a modernização da nação. Embora não possamos afirmar que seja uma mudança própria da sociedade brasileira no século XIX, da confrontação dessa necessidade de leitura e escrita com o modelo cultural da escravidão, que articulou essa sociedade durante quase quatro séculos, emergem transformações que lhe fornecem um perfil específico. Na evolução cultural da sociedade brasileira do século XIX, tais transformações, fundamentais para uma possível reconstrução das práticas de leitura, relacionam-se principalmente a mudanças de comportamento, de hábitos e mesmo de estrutura de personalidade de seus membros diante da apropriação de um conhecimento.

Construída por negros, ágrafos e iletrados, e por brancos, iletrados e letrados — com a difusão de idéias liberais e republicanas, vindas principalmente da França, na formação de uma nação livre e homogênea —, a sociedade brasileira se vê defrontada não só com as oposições senhor/escravo que a estruturam, mas com as articulações entre as di-

ferenças e as dependências que configuram as suas práticas culturais. Se as proibições de educação e de acesso ao conhecimento para os negros, por sua exclusão na Constituição Imperial de 1824, ainda perduram, em meados do século XIX o que se dimensiona é o contraste dessas interdições com a diversidade de produções e apropriações culturais, com a invenção — segundo Certeau — de várias maneiras de ler desses grupos sociais.

Ao tentar discutir, neste texto, algumas dessas transformações, que marcam a passagem de um mundo oral para o mundo da escrita, não se pretende simplesmente inventariá-las, mas recuperá-las enquanto imagens de uma época, fundamentais para sua compreensão histórica. Recuperá-las, na língua e na literatura, enquanto representações que, de acordo com o modelo escolhido (Bakhtin, 1988), são perspectivas sociais e históricas. Como representações literárias registram, em suas particularidades formais, em seus modos e estilos, os símbolos da pluralidade dessas perspectivas, os sinais que “diferenciam mundos histórico-sociais diferentes” (Bakhtin, 1981b, 1988). Como imagens, essas re-

apresentações literárias revelam não só a realidade, mas as virtualidades da linguagem, na qual se objetivam, aclamando as relações entre a língua que representa esses mundos e a língua que é representada nesses mundos. Apreendendo a língua com linguagem (Marin, 1993), as imagens re-apresentam, ou apresentam de novo (na modalidade do tempo) ou no lugar de (na modalidade do espaço), as situações de interação entre os indivíduos e as relações que as articulam às determinações longínquas, às vezes invisíveis, que tornam possível sua realização (Elias, 1993). Recuperar as imagens de leituras e de leitores, buscar traços e gestos esquecidos, marcas perdidas, significa reconstituir as representações dessa sociedade no seu acesso à cultura escrita. Como imagens de uma época, “atravessam os textos, transformando-os; atravessados por elas, os textos se transformam”, (Marin, 1992) reconstituindo contrastes e significações. Assim, configurá-las (Elias, 1991) significa considerá-las historicamente como situações onde os indivíduos são atores e não entidades abstratas e hierarquizadas por estruturas e posições, e, por isso, representam a si mesmos, seus valores, conflitos e aspirações.

Em um primeiro momento, pretende-se discutir as rupturas nos sistemas de representações, derivadas da condição escrava e pelo qual os grupos de homens e mulheres negros se orientam, por disposições específicas, na apreensão do mundo e do conhecimento. Depois, os espaços de produção e circulação culturais, onde o lugar de produção da palavra do indivíduo negro se estabelece pelas tensões com o mundo do trabalho redefinido pela Abolição e por outras relações de dependência com seu grupo social.

No sistema de representações criado pelo negro como forma de orientar suas condutas, sua maneira de “ser escravo” — possivelmente a que mais o marcou, durante e depois dos séculos de escravidão — talvez esteja relacionada com os modos de construção do conhecimento, do seu desenvolvimento intelectual. Direcionado para se perceber como animal, selvagem e depois como ser humano, mas inferior, incapaz de aprender, todo um processo

de rupturas com o seu passado, com a África e a liberdade, com a língua principalmente, é desencadeado.

Enquanto negros, são vistos como animais... “assim nus e pelados, sentados no chão, observando curiosos os transeuntes, pouco se diferenciam, aparentemente dos macacos. Vários deles chegam da África já marcados a ferros em brasa, como os animais” (Koster, 1942)... “De bom grado se levantam para serem colocados a fim de serem examinados e tratados como gado” (Freysess, apud Matoso, 1990; Burlamaque, s/d).

Nos séculos XVIII e XIX, tais descrições dos negros como selvagens vão aproximá-los, pelos atributos sexuais e físicos, das imagens de monstros e animais que povoam os escritos ocidentais dos séculos XVI e XVII, feitas por viajantes e cientistas (Lery, 1960; Benci, 1977). As fronteiras entre os textos literários e científicos, nessa época, ainda são tênues, pela formação e pelos objetivos de observação de fauna e flora desses viajantes. Considerados esses textos como prova de testemunho da condição não-humana dos negros, a difusão fundamenta a tese de Rousseau de que não constituem sequer uma raça, de acordo com as idéias de Buffon¹ em *Histoire Naturelle, générale et particulière* (1749-1788), que categoriza as raças humanas.

As relações estreitas entre ciência e literatura permitem, por um lado, a substituição de um racismo anterior, vinculado às formas antigas de etnocentricidade, por um racismo que, ao categorizar raças humanas por características físicas e, principalmente, mentais, determina a ideologia racista dos séculos XVIII e XIX, baseada em postulados racionais. Assim, se os negros possuem dos brancos apenas a forma, “sua inferioridade intelectual pode mesmo ser inferida matematicamente”, segundo G. D’Arsty. Essa inferioridade intelectual pode provir tanto de uma constatação natural, como a de M. Long, que, em 1774, escreve: “entre todas as espécies de seres humanos descobertas até agora, pare-

¹ As discussões sobre as idéias de Buffon são feitas no Brasil por Skidmore.

cem ser os negros os mais incapazes, visto a inferioridade natural do seu espírito para pensar e agir como homens”. Ou de uma crença natural, como a de David Hume, que, em meados do século XVIII, é “propenso a acreditar” que os negros são naturalmente inferiores aos brancos.

Por outro lado, é a partir das relações entre literatura e religião que a representação do negro como semi-animal, quase sobrenatural — que precisa ser “salvo pela escravidão”, segundo palavras do papa Nicolau V, na bula *Romanus Pontifex* (1454) —, é difundida, mostrando um ser inferior espiritualmente, incapaz de um pensamento ideal: “Visto que os doutores cristãos opinam que o principal fim de aquisição de negros é o de trazê-los ao conhecimento de Deus e à salvação...”. “Realmente eles são tidos menos por homens do que por animais ferozes até gozarem do privilégio de ir à missa e receber os sacramentos” (Koster, 1942; Cunha, 1985).

Enquanto negros, quase animais, são considerados como degenerados e imorais. Representam, caso se integrem a uma nação, “a alteração e a degradação de indivíduos, famílias e da própria nação, que se dissolvem” (Cohen, 1980). Pelos olhos dos viajantes ingleses, “a causa de toda corrupção no Brasil são os escravos”. Principalmente as escravas, as negras, as mucamas.

Assim, é com os valores dessas representações de sua condição não-humana, de um desenvolvimento intelectual inferior, criados nos textos literários, científicos e religiosos, que o negro, capturado na África, se defronta e dos quais se apropria para “ser escravo”. Ainda que, como escravo, não existisse enquanto homem, porque, legalmente, a palavra *escravo* “retira todos os direitos de humanidade do ser ao qual é aplicado” (Cohen, 1980, p. 210; Gomes E. Zurara, 1841).

Porém, é entre esses textos e suas idéias — que fundamentam a necessidade da existência da escravidão e comprovam o desenvolvimento intelectual inferior do negro, e a sua transmissão pela oralidade — que se criam formas e estratégias possíveis para a concretização do universo negro. Relatadas, criam as imagens que configuram a escravidão.

Uma dessas missões, para “prear negros”, em Lagos, é descrita por Gomes Eanes de Zurara, em 1444, que relata, como branco, as diferenças físicas, os cânticos, as posturas dos negros capturados e como se desenrola a estratégia da separação por etnias e por comunidades lingüísticas. Uma separação estratégica por diferenças, feita pelo branco para que o escravo não possa reconhecer-se no outro, para que não tenha a palavra desse outro como ponte de expressão, que lhe permita reconhecer-se nele e em sua palavra, fazendo-o seu interlocutor. O outro é o negro, que está junto dele, que partilha a mesma condição, mas que não o compreende. Estão separados por diferenças, antagonismos vindos de lutas anteriores, mas principalmente pelas variações entre as línguas, que, o outro, o branco, explora estrategicamente, evitando que surja a cooperação, a comunicação, para que restem na não-compreensão, no silêncio, no isolamento. O mecanismo é o desdobramento através das diferenças. É diferente do outro, o negro, e é diferente do outro, o branco, que os domina e estimula as diferenças até que estas se anulem entre si pela confrontação com sua dominação, pela interiorização da dominação do branco, pressuposto da condição escrava. A essa interiorização corresponde uma perda de identidade étnica.

A língua registra/representa essa ruptura espacial: são todos, como negros, identificados, anotados, e mesmo denominados segundo os portos de partida da África. Passam a ser chamados de *cabin-da*, referência ao porto de Cabinda, no Congo; de *quelimanes*, devido ao porto de Quelimane, na África oriental; de *minas*, em função do porto de São Jorge de Mina; de *benguelas*, por causa do porto de Benguela, no sul de Angola; de *benins*, em razão da cidade de Benim, ligada a outras cidades iorubás; de *jabus* ou *jebus* por causa da cidade iorubá de Ijebu. Evoca-se o lugar de partida ou o lugar a partir do qual se constitui *escravo*.

Deslocados de seus espaços originais, suas organizações de clã, de família ampliada, são destruídas, rompendo-se as linhagens e relações de parentesco, os significados temporais dos laços de san-

gue. A territorialidade lingüística é diluída, assim como o poder mítico e ancestral, que articula a sua palavra. É rompida a unidade dessa palavra africana, dessa “voz indizível na língua” (Certeau, 1990), que os une entre si, à natureza, ao cosmos, que suscita o conhecimento, que carrega a energia e a força para a vida e a morte. Já não são mais africanos livres; são mercadorias, trocadas por ferro e aguardente. A língua não mais os representa de acordo com seus valores de origem, mas com qualificações para a sua venda: “*Pretos do Caior*: escravos de guerra que maquinam revoltas. *Bambaras*: estúpidos, pacíficos e robustos. *Costa do Ouro e Vidah*: bons cultivadores, mas inclinados ao suicídio. *Congueses*: alegres e bons trabalhadores”.

Perdido o lugar original, o lugar de produção de sua palavra também é transferido: o outro, o branco, tem o domínio do lugar de produção lingüística. E esse poder significa transformar a palavra africana não só no silêncio, mas na ausência da palavra, da palavra enquanto criação ideológica (Bakhtin, 1981a). Segundo os relatos de Ki-Zerbo (1990, p. 123), “era proibido falar, sob pena de morte”. As diferenças lingüísticas são identificadas pelo branco na tentativa de uniformizá-las, sempre de acordo com a sua língua. Como um tumbeiro transporta até 195 peças (Mattoso, 1990, p. 48), pode-se ouvir o uolof, o bambara, o lingala, o mandinga, o morê, o canuri, o auça, o fon daomeano, o duaba, o peul, o ewe. O branco, diante de línguas para ele incompreensíveis e da dificuldade do negro em falar a língua do branco, tem a comprovação da inferioridade das línguas africanas e da incapacidade intelectual dos negros. Ressalte-se a difusão, na época, da concepção de que o desenvolvimento da linguagem é coincidente com o pensamento racional, de acordo com *Las Grammaire Générale et Raisonnée de Port-Royal*, 1660.

O branco, diante desses corpos sem vontade, deslocados e maltratados pelo escorbuto, tem a certeza de que eles mesmos se consideram animais. Segundo Voltaire (em seu *Dicionário Filosófico e Juízos*), “é uma grande interrogação se eles descendem dos macacos ou se os macacos que provêm

deles”. O branco ainda tem a certeza de que se consideram inferiores intelectualmente, de acordo com o jornal abolicionista *A Redenção* (1887): “A escravidão do negro proveio do atraso dos povos dessa raça, habitantes da África, e da ganância dos brancos. Os africanos são povos ignorantes e avessos a barbaridades e às injustiças...”

Mas para que, na ruptura, um novo ser — o *escravo* — seja criado, a estratégia é a de representá-lo para ele mesmo. Com poucas palavras, por ordens, que assegurem a dominação, o branco veicula na língua dos tumbeiros a representação do que é ser escravo, inferior, difundida pela ciência na língua escrita, culta. São, por isso, chamados de *bozales* — aqueles que não compreendem, que são incapazes intelectualmente do entendimento. Boçal é aquele que, “nascido bem longe, falando mal a língua do branco, é normalmente considerado uma criança ignorante que necessita ser criada, educada” (Mattoso, 1990, p. 106). Porém, ao interiorizar as significações dessa representação feita pelo branco, o negro se apropria da língua do branco, que fala mal, para criar novos laços, e chama de “malempos” os companheiros de viagem.

Diante de uma língua que os registra como *boçais*, as diferenças e os antagonismos entre eles, malempos, perdem os significados. O diferente é o branco, o interlocutor que fala com eles, como massa, a língua do comércio, o *pidgin*, uma língua de trânsito que se esgota no valor de uso. Repetem as palavras do branco, soltas, sem artigos, que, como recortes ou relexicalização, não representam mais o que é ser negro e livre na África. Expressam, em sua objetivação, a imagem do que é ser negro e escravo na língua do branco. Ou, ainda, vêm na língua que os representa como são representadas as suas línguas.

À ruptura com uma identidade étnica, com a palavra oral africana, corresponde uma primeira confrontação com o mundo da escrita. Ainda que isso ocorra pela oralidade de iletrados ou por aqueles que, em Portugal dos séculos XVI e XVII, já se defrontam com uma escrita em língua vulgar, através de representações teatrais, cantigas e poemas, mesmo sem que tenham o domínio dessa escrita. Os

registros dos tumbeiros são feitos por cronistas ou por padres, os únicos letrados desse mundo, que acompanham as missões de “salvar as almas dos negros”. Pode-se aventar que esse mundo da escravidão não deixa de refletir as idéias, as categorizações discutidas pelos letrados da época.

Assim, a confrontação do negro ágrafo com o mundo da escrita ocorre pela oralidade, em condições de escravidão e de inferioridade. Percebidas as suas diferenças em relação ao branco, marcada a sua inferioridade, sua interiorização de inferior e incapaz se articula pelas dependências ao conhecimento e à valorização do branco, pela confrontação da oralidade em relação à escrita.

A essa ruptura e dependências nas formas de apreensão do mundo sobrepõe-se um sistema de representações vindos da escravidão. Os seus comportamentos se orientam pela *adaptação*; são *pretos*, quando africanos e mais fortemente ligados ao passado; são *crioulos*, quando nascidos no Brasil e sabendo conviver com brancos. Ou pela não *submissão*: são *negros*, quando rebeldes e fugitivos; todos, pretos, crioulos, pardos e mulatos. “O negro é antes de tudo um fugitivo, perigoso e não confiável. Por outro lado, negro é aquele que acima de tudo perdeu sua humildade...” (Schwarcz, 1987). A língua representa a não submissão e a fuga, através de expressões como: “páginas negras, negros crimes, diários negros”, presentes nas crônicas dos periódicos brasileiros entre 1840 e 1850.

Nas relações definidas pela escravidão é sempre a obediência que orienta a língua em que são representados. É *boçal* se não aprende a língua ou *ladino* se aceita e fala a língua do branco. O preto desconfia do crioulo por este ser criado pelo branco, e se acha traído por ele, como na revolta da Bahia de 1835 (Reis & Silva, 1989).

Crioulo e ladino são representações criadas pelo branco, pela obediência e esperteza desse escravo. Representações apreendidas pelo preto como símbolo da desconfiança instaurada entre eles. Representações que revelam as ambigüidades desse escravo. Nascido no Brasil, ao se constituir na língua do branco, utiliza-se da ambigüidade e da ambivalência

para sobreviver. A ambigüidade como forma de penetrar na língua e no mundo do branco, sendo negro. A ambivalência como forma de penetrar no real entre realidades opostas (Koby, 1991).

Porém, ainda que na situação de escravo, vão se apropriando da língua oral e mesmo do imaginário do branco, transformando-os, fazendo com que as relações desses homens e mulheres negros com esse mundo social sejam de engajamento ou de aproximação (Elias, 1993). É o que acontece quando criam, na língua do branco, a figura do velho ou velha, contador de histórias. Representam, nela, em parte, as figuras dos *griol* e dos *doma*, de um avô ou de uma avó, sem vínculos de parentesco: “na rua, a menina do engenho encontrava os seus amigos; os moleques que eram seus companheiros e as negras, que lhe deram os peitos para mamar, as boas servas nos braços de quem se criavam” (Rego, 1956).

Ao se representarem na língua oral que aprendem com o branco, percebem-se ligados aos valores daquele, capazes de transmitir essa palavra transformada. Instauram-se modelos de apropriação de língua, de conhecimentos, que se definem nessa sociedade pela “interdependência funcional” entre seres humanos (Elias, 1993). Nessa ruptura, esses homens e mulheres, individualmente ou em grupo, “se ligam uns aos outros em configurações específicas cuja dinâmica exerce sobre aqueles que as compõem uma influência irresistível” (Elias, 1993). Ou dependências recíprocas percebidas pela afetividade e por sua imaginação (Chartier).

O século XIX se inicia, no Brasil, marcado por movimentos e idéias de libertação, de formação de uma nação, de instrução, discutidos por aqueles que voltam da Europa. O projeto de uma sociedade letrada, a valorização da leitura como sinal de instrução e como forma de socialização, em meados do século, são valores que percorrem essa sociedade. Mesmo com as proibições de acesso ao conhecimento letrado, os escravos não desconhecem a escrita que circula nos impressos e imagens religiosos, nos almanaques, nos periódicos e folhetins, nos poucos jornais e livros, que traduzem um quadro de leitura ainda rarefeita.

Poucos livros se publicam e ainda menos se lêem. Aprecia-se muito a leitura superficial e palhenta... não passa daí o pecúlio literário do povo [...] Histórias de casamento, de namoro ou outras... eram as mucamas que contavam às sinhazinhas... Suprira-se assim, para uma aristocracia quase analfabeta, a falta de leitura (Lajolo & Zilberman, 1991).

A maneira diferenciada com que os materiais impressos circulam nos diversos grupos, nos meios urbano e rural — seus modos de apropriação —, passam a ser a expressão da distância entre os espaços sociais. Entre o iletrado branco, proprietário de uma fazenda no interior, e o iletrado negro, escravo urbano que vende mercadorias nas ruas do Rio de Janeiro, a separação cultural não é a do senhor/escravo. Isso é o efeito de um processo cultural dinâmico, vindo de apropriações, de posturas diante do objeto-escrita, de usos e funções desse objeto em determinados espaços, da escrita como um conhecimento que começa a estruturar essa sociedade.

Para os diversos grupos sociais, da oralidade para a textualidade se configuram práticas de leitura, cujas representações sugerem a pluralidade de formas de constituição de uma cultura escrita. É assim que no interior desse mundo letrado persistem modos de ser, na leitura, arraigados a valores e representações da oralidade.

Porém, o escravo vai, mais uma vez, se confrontar com uma sua representação, agora na escrita, semelhante àquela em que já é representado. Entre ser o *negro* que se humilha e não é obediente e o *negro* dos anúncios dos jornais, o escravo percebe que os espaços da escrita não lhe são só interditos, mas são ainda mais refratários à sua presença.

O não ser representado por ele mesmo ou o não poder representar-se ganha dimensão de bloqueio a uma sua reelaboração, na escrita, como conhecimento:

[...] depois que o Albino Frias lhe devolveu o segundo artigo, com a justificativa que destoava inteiramente da serenidade e das idéias do jornal — embora fosse uma pequena obra-prima de crônica polí-

tica — Damião não voltou a escrever. De antemão sabia que, nos outros jornais, a reação seria a mesma: estavam todos ligados aos senhores (Monteiro, 1981, p. 419).

Nesses mesmos jornais o negro aparece constantemente como “o negro das ‘ocorrências policiais’, o negro violento que se evadiu, o negro que é centro de notícias escandalosas, o negro dependente e serviçal que é oferecido enquanto ‘peça de bom funcionamento’ ou mesmo o negro ‘objeto’ de um discurso dos editores científicos”.

Como “objeto” de discussão científica, aparece como o negro, cuja cor e inferioridade racial representam o atraso e o obstáculo à nação homogênea. Como “objeto” de discussão política, aparece como o escravo, cujas marcas históricas da escravidão representam a vergonha da nação.

Representado pelo branco em sua negatividade, na escrita, cuja apropriação lhe é mais difícil, esse escravo — que na e pela oralidade começa a estruturar formas de sensibilidade, de integração a essa terra — percebe-se na exterioridade desse processo. Vê-se contado por essa palavra oriunda de um lugar sócio-histórico diferente e antagônico do lugar onde trava a luta pela sobrevivência. A distância com os meios de produção da palavra escrita determina uma relação com ela, enquanto conhecimento, pela exterioridade (Elias, 1993). Por relações de distanciamento, apropria-se dessa escrita, através de modos e maneiras próprios daquele que não participa de seus usos.

É nesse quadro que o leitor negro, do século XIX, traça suas relações com a escrita, com a contradição de caminhos vindos de distintas representações. Como a sua palavra oral não ressoa na palavra escrita do branco, se estabelecem mundos correlatos. Não se configuram elementos/situações (Hébrard, 1993) que se dimensionam, como passagem da oralidade para a escrita, a partir da palavra oral africana. As formas de apropriação de leitura desse escravo, quase sempre sem um contato direto com o texto, são mediadas pela voz de um branco que lê para outro branco:

[...] principiou com a voz sonora e desembaraçada a leitura de uns contos fantásticos, que faziam o enlevo da velha e de Rosalina [...] às vezes lia para ela ouvir algum romance ou a Bíblia que era o seu livro favorito [...] um mancebo lê um dos volumes das Décadas de Barros. Defronte um ancião, recostado sobre a mesa, presta à leitura a mais interessante atenção. No canapé, uma jovem e bela senhora dá igual atenção à leitura do mancebo [...] (Alencar, 1990, 1982).

São mediadas pelas imagens religiosas, repetindo-se no texto o que se apropriou da imagem. “Dentro de casa, rezava-se de manhã, à hora das refeições, ao meio-dia, e de noite, no quarto dos santos — os escravos acompanhavam os brancos no terço e na salve-rainha” (Freyre, 1989). Pelas casas, janelas e portas, “grudavam-se papéis com orações” para proteger a família. Pelo corpo, os malês atavam, no pescoço, papéis com orações para livrá-los da morte.

Ou mediadas pelo canto, que, pelo movimento, se apropria da textualidade, através dos elementos rítmicos da oralidade, vindos, muitas vezes, do latim.

Havendo capelão, cantava-se Mater-Puríssima, ora pro nobis [...] Quando trovejava forte, brancos e escravos reuniam-se na capela ou no quarto do santuário para cantar o bendito, rezar o Magnificat [...] Os muleques, meninos de coro nas igrejas. Várias capelas de engenhos tiveram coros de negros (Macedo, 1982)

Instaura-se, para esse escravo negro, uma maneira de ler, desenvolvida a partir de pistas, muitas delas apropriadas da oralidade, como a do ritmo através da leitura ouvida das poesias em saraus e serões.

[...] Um sarau é o bocado mais delicioso que temos... O velho lembra-se dos minuetes e das cantigas de seu tempo... e o moço goza todos os regalos de sua época [...] finalmente, como cheguei a fazer algumas quadras, pediam-me para recitar sonetos em dias de anos e assim introduziram-me em mil reuniões [...] (Macedo, 1982).

Configura-se um leitor ouvinte, ou um leitor

que escuta uma oralização de uma escrita, mas que sabe que essa leitura não é feita para ele. É o que diferencia esse leitor negro, ouvinte, da sociedade brasileira do século XIX, do leitor participante das leituras em voz alta, bastante populares e difundidas na França do século XVIII e XIX (Chartier, 1990, 1993).

A imagem da leitura onde: “Ler o folhetim chegou a ser hábito familiar nos serões das províncias e mesmo da Corte, reunidos todos os da casa, permitida a presença de mulheres”, não apresenta o escravo, a não ser como serviçais: “escravas decentemente vestidas ofereciam chavenas de café...” (Broca, 1979; Ewbank, 1973).

Como leitores ouvintes, o que os define, nessa forma socializada de leitura, ainda é o vínculo dessa leitura/escrita com o trabalho. Principalmente nos espaços urbanos, pela inserção no mercado de trabalho, onde os escravos de ganho aprendem não só a língua, mas a contar: “Meu conhecimento de Língua Portuguesa melhorou rapidamente enquanto estava ali e, muito breve, conseguia contar até cem. Fui então encarregado pelo meu senhor de vender pão” (Eisenberg, 1989).

“Os escravos de ganho eram mandados pelos seus senhores à rua, para executar as tarefas a que estavam obrigados, e no fim do dia tinham que entregar a seus proprietários uma determinada quantidade por eles previamente estipulada.” (Gorender, 1978). A literatura cria as imagens de amas negras e negrinhas, serviçais da casa, servindo de confidentes da leitura de uma carta. De uma leitura que não é para elas, mas que compartilham, pela afetividade. Como imagens de confidentes de leitura, nunca de leitoras, a sua representação é mais uma vez de passividade, de falta de capacidade intelectual, justamente por ser ouvinte de algo que não se dirige a ela. Como a orientação da palavra (Bakhtin, 1981a) em função do interlocutor assume uma grande importância, na oralização, pela altura e entonação da voz, pelo corpo, a representação do negro que escuta essa leitura é a do curioso, porém incapaz de compreender essa situação de leitura.

Como ouvinte dos ouvintes, fora do universo da obra literária, é que assiste, com o beneplácido

do senhor, como serviçal, a essa leitura de folhetins, de romances, publicações semanais e quinzenais dos periódicos. A leitura em voz alta é, mesmo assim, o vínculo inicial entre o escravo ágrafo e a textualidade. E o é também para os crioulos dos serviços domésticos.

As imagens de meninos negros que levam bilhetes, recados, trazem folhetins, configuram a representação do “muleque” — ou daquele que é portador do objeto, mas não o seu leitor.

Eu tinha visto junto à porta nº 3 um moleque com todas as aparências de ser belíssimo cravo da Índia... eu podia muito bem mandar-lhe um recado pelo qual me fizesse conteúdo. E assim avancei para o moleque [...]

— Hás de me levar um recado à sua D. Joana.

— Pronto, lesto e agudo, respondeu-me o moleque (Macedo, 1982).

[...] ou de recados trazidos pelas negras boceiteiras [...] onde os viajantes eram abordados por escravas alcoviteiras com recadinhos (Freyre, 1989).

De um “muleque” curioso, que escuta as lições no método fônico, o Valdetaro, que alfabetiza as crianças brancas: “...Quando entramos, fomos saudados pelo animado murmúrio das crianças, que recitavam em coro a lição em cômodo contíguo. Fomos até lá e deparamos com dez ou doze meninos sentados em bancos, decentemente trajados, todos lendo juntos em voz alta” (Koster, 1942; Ewbank, 1973; Vilhena, 1969)

Algumas vezes, aos meninos brancos, se reúnem “crias e muleques, todos aprendendo a ler e a escrever, a contar e a rezar” (Graham, 1956). Dessa cantoria, dessas letras soletradas com os ês da fonética de tal método de leitura, dessa mistura com textos religiosos de estruturas, orações e desinências latinas, se traça uma certa orientação para a textualidade. Ou uma pré-orientação, que busca encontrar no texto essa oralização, esses elementos repetitivos, essa relação som-letra, como se as significações do texto estivessem nessas partes.

Não havendo professores de leitura e escrita

para “negros e muleques barrados nas primeiras escolas jesuíticas, negros e muleques retintos” (Freyre, 1989), as relações do negro com a leitura se estabelecem na voz e não no texto, nas representações feitas nos discursos sobre ele — sua cor, sua condição social, sua capacidade intelectual.

Representado como ouvinte, sendo ouvinte, a sua representação de leitura se impregna dessa postura de ouvinte. Ouvinte de textos, como leitor diante de um texto, não se descobre nele, ainda que tenha memorizado, pelo ritmo da reza e da repetição das narrativas folhetinescas, a sua estrutura e seu desenvolvimento. Representado como inferior, com pouca capacidade intelectual, interioriza comportamentos de despossessão, de exterioridade em relação à escrita.

O modo de ser desse leitor negro inscreve-se em duplo percurso: aquele que, originado de uma representação literária, o faz ver-se como um *selvagem*, inferior, e que deve se transformar em civilizado para conseguir ser leitor, e aquele que, vindo da oralidade, da leitura ouvida, cria um pré-saber da escrita, mas não o leva a uma identificação com a leitura, com o *ser* leitor.

Antes mesmo de ter fim a escravidão e antes da República, há uma reorganização cultural que acentua mais a complexidade das relações entre os grupos sociais negros e brancos. “Diga-se de passagem que, com a República, os termos liberto e escravo desaparecem do vocabulário dos políticos e das páginas de jornais e periódicos... Perseguir os egressos da senzala implicava agora acompanhar a designação preto, pardo, negro, mulato.” (Pesavento, 1989).

A substituição da mão-de-obra do escravo pelo branco, europeu, imigrante, que mostra uma redefinição das condições de trabalho, não integrando o negro ao trabalho livre, configura outras representações.

A do negro que gosta de batuque, do ócio, desocupado: “A cidade voltara a encher-se de negros desocupados, tangidos do interior para a capital, ainda no fluxo suscitado pela notícia da liberdade”.

Ou a do que não se integra ao ritmo da mo-

dernização: “Gastos no trabalho servil, os negros velhos já pouco renderiam aos seus senhores...” (Montello, 1981).

A do negro que continua sem responsabilidade, não fazendo uso da razão, como uma criança (Castro Alves, 1988):

... Choras de rir... pobre criança!
Que queres, infeliz
Amigo, eu quero o ferro da vingança.
Se o canto pára um momento
Chora a criança imprudente...
Mas continua a cantiga
E ri sem ver o tormento
Daquele amargo cantar

Não se configura as representações de um leitor negro. O embranquecimento dessa sociedade, pela imigração, pelas teorias racistas em torno do mulato, pelas representações do negro como estrangeiro que deve voltar à África² correspondem a um embranquecimento da palavra escrita, como forma de legitimação de uma democracia racial.

Identificada a leitura com esses valores, ensinada na escola, é a visão técnica da escrita que se impõe para o indivíduo dos grupos negros, em um movimento evolutivo e linear. As representações de suas leituras que ainda mostram, no final do século XIX, a influência da oralidade, de uma tradição oral, africana, são tomadas de forma negativa, carregadas de valores de inferioridade, de selvagem. Para ser leitor, é necessário embranquecer. Para embranquecer, é necessário que o indivíduo negro rompa com o seu grupo, seus valores. História de leituras, história de rupturas.

² A discussão sobre a separação entre o indivíduo negro e seu grupo, pela interiorização de mecanismos para essa estratégia, é feita em Moysés (1993).

SARITA MARIA AFFONSO MOYSÉS é professora de Metodologia de Alfabetização da Faculdade de Educação da UNICAMP. Doutora em lingüística pela USP, livre docente pela UNICAMP, trabalha com História da Alfabetização, História das Práticas de Leitura, com enfoque especial na leitura em voz alta e nas transformações dos modos de ler no século XIX e no início deste século.

Referências bibliográficas

- ALENCAR, J., (1982). *Senhora*. 11.ed. São Paulo: Ática.
- _____, (1990). *Lucíola*. 13.ed. São Paulo: Ática.
- ASSIS, M., (s.d.). Crônica de 24/03/1862. *Diário do Rio de Janeiro (1861-1863)*. São Paulo: Formar.
- BAKHTIN, M., (1981a). *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec.
- _____, (1981b). *Le principe dialogique*. Paris: Seuil.
- _____, (1988). *Questões de literatura e de estética*. São Paulo: Hucitec.
- BENCI, J., (1977). *Economia cristã dos senhores no governo de escravos (1700)*. São Paulo: Grijalbo.
- BROCA, B., (1979). *Românticos, pré-românticos, ultra-românticos*. São Paulo: Polis.
- BURLAMAQUE, F.L.C., (s/d). *Analytica acerca do commercio de escravos e acerca dos males da escravidão doméstica*. Ed. fac-símile, s/d.
- CASTRO ALVES, (1988). *Os escravos*. Ed. fac-símile. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- CERTEAU, M., (1990). *L'invention du quotidien: arts de faire*. Paris: Gallimard.
- CHARTIER, R., (1990). *Loisir et sociabilité: lire à haute voix dans l'Europe Moderne*. *Literatures Classiques*, 12, jan.
- _____, (1993). *Trajectoires et tensions culturelles de l'ancien regime: Les formes de la culture*. Paris: Seuil.
- _____, (org.), (1993). *Les pratiques de la lecture*. Paris: Payot-Rivages.
- COHEN, W.B., (1980). *The French Encounter North Africans. White Response to Blacks. 1530-1880*. Bloomington, Ind.

- CUNHA, M.C., (1985). Olhar escravo, ser olhado... In: *Escravos brasileiros do século XIX na fotografia de Christiano Jr. - Cunha M.C., Negros estrangeiros*. São Paulo: Brasiliense.
- EISENBERG, Peter L., (1989) *Homens esquecidos*. Depoimento. Campinas: Unicamp.
- ELIAS, N., (1991). *La société des individus*. Paris: Fayard.
- (1993) *Engagement et distanciation - avant propos de R. Chartier*. Paris: Fayard.
- EWBANK, T., (1973). *A vida no Brasil ou Diário de uma visita ao país do cacau e das palmeiras*. Rio de Janeiro: Conquista.
- FREYRE, G., (1989). *Casa-grande e senzala*. Rio de Janeiro: Record.
- GOMES EANES DE ZURARA, (1841). Ed. fac-símile. *Crônica do descobrimento e conquista da Guiné*.
- GORENDER, J., (1978). *O escravismo colonial*. São Paulo: Ática.
- GRAHAM, M., (1956). *Diário de uma viagem ao Brasil. E de uma estada nesse país durante parte dos anos de 1821, 1822 e 1823*. São Paulo: Nacional.
- HEBRARD, J., (1993). *L'autodidaxie (autodidactique) exemplaire. Comment Jameret-Duval apprit-il à lire Pratiques de la lecture*. Paris: Payot-Rivages.
- KI-ZERBO, J., (1990). *História da África negra*. Lisboa: Publicações Europa.
- KOBY, Y., (1991). Walter Benjamin et le langage. *Revue d'Esthétique*.
- KOSTER, H., (1942). *Viagens ao Nordeste do Brasil*. São Paulo: Nacional.
- LAJOLO, M. e ZILBERMAN, R., (1991). *A Leitura rarefeita: Livro e Literatura no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- LERY, J., (1960). *Viagem à terra do Brasil*. São Paulo: Martins.
- MACEDO, J.M., (1982). *A Moreninha*. 12. ed. São Paulo: Ática.
- MATTOSO, K., (1990). *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- MARIN, L., (1992). *Lectures traversières*. Paris: Albin Michel.
- , (1993). *Des pouvoirs de l'image*. Paris: Seuil.
- MONTELLO, J., (1981). *Os tambores de São Luís*. 4.ed. Rio de Janeiro: José Olympio.
- MOYSÉS, S.M.A., (1993). *Revista AHILA*, Leipzig.
- SKIDMORE, T.E., (1989). *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra.
- PESAVENTO, S., (1989). *Emergência dos subalternos*. Porto Alegre: Editora da Universidade, UFRGS-Fapergs.
- REDEMPÇÃO (A), (1887). *Jornal abolicionista*.
- REGO, J.L., (1956). *Menino de engenho*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- REIS, J.J. e SILVA, E., (1989). *Negociação e conflito. A resistência negra no Brasil Escravista*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SCHWARCZ, L.M., (1987). *Retrato em branco e negro. Jornais, escravos e cidadãos no final do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SOARES, L.C., (1988). Os escravos de ganho no Rio de Janeiro do século XIX - Escravidão. *Revista brasileira de história*, v. 8, n.16.
- VILHENA, L. dos S., (1969). *A Bahia do século XIX*. Bahia: Itapuã.
- WHITE, H., (1973). *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*. Baltimore & Londres: The John Hopkins University Press.
- ZIMA, P.B., (1991). L'ambivalence dialectique entre Benjamin et Bakhtin. *Revue d'Esthétique*.