

A expressão religiosa sincrética e as representações do Exú-feminino: uma análise de Rosa Palmeirão, de *Mar Morto*

Juliana Carvalho da Silva - Unifesp

RESUMO

O presente artigo tem o objetivo de aproximar e analisar as características da personagem Rosa Palmeirão, da obra amadiana *Mar Morto*, das características apresentadas pela figura do Exú-feminino, a Pombagira. A partir disso, busca-se também discutir como a construção dos estereótipos acerca das mulheres negras reverberam na maneira que essas se identificam enquanto seres sociais e políticos, rompendo, muitas vezes, com a lógica patriarcal eurocristã.

Palavras-chave: Feminino; Estereótipos; Mulheres Negras; Jorge Amado.

ABSTRACT

This article aims to approach and analyze the characteristics of the character Rosa Palmeirão, from the Amadiana work *Mar Morto*, of the characteristics presented by the figure of the female Exú, the Pombagira. From this, we also seek to discuss how the construction of stereotypes about black women reverberates in the way they identify themselves as social and political beings, often breaking with the Euro-Christian patriarchal logic.

Keywords: Female; Stereotypes; Black Women; Jorge Amado.

E aqui chegaram os negros...

A escravidão negra adentrava as Américas ao mesmo passo em que se observava um capitalismo europeu em ascensão ainda no século XVII. Entretanto, é a partir do século seguinte que se observa uma solidificação do comércio negreiro¹, que locomoveu escravizados de toda

¹ BLACKBURN, Robin. *A América espanhola: independência e emancipação*. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Record, 2002.

África Ocidental, do que hoje se entende como Nigéria, Daomé e Togo – denominados *Iorubás*; e de Moçambique, Angola e Congo, os *bantos*.

Os abusos – tanto físicos quanto emocionais – iniciavam antes mesmo da viagem, uma vez que a Coroa Portuguesa, por exemplo, batizava compulsoriamente os escravizados, para o abandono da condição pagã e a salvação de suas almas, discurso muito utilizado como justificativa para a escravidão². As longas viagens, que acabavam por desmembrar famílias africanas, obrigou esses indivíduos a resistirem e criarem laços para além de fator consanguíneo.

Mas os escravizados não foram os únicos a cruzarem o Atlântico: a ciência ocidental se encarregou, rapidamente, na produção de discursos sobre raça, desembocando em uma dualidade entre razão/civilização (branco) e barbárie (negro). Assim, o racismo científico e seus teóricos raciais identificaram a raça branca quanto superior, sendo as demais apresentadas como ignorantes e/ou supersticiosas. O famoso naturalista sueco Lineu, em sua obra *Systema Naturae*, dividiu o *homo sapiens* em quatro categorias: o homem branco apresenta-se como ardente, olhos azuis, cabelos louros, engenhoso e regido pelas leis; o asiático seria melancólico e severo, regido pela opinião; o homem americano seria teimoso e alegre que, “errando em liberdade”, é regido pelos costumes; o africano, por sua vez, é representado pelos cabelos crespos, lábios grossos, pele oleosa e seria negligente, preguiçoso e vagabundo³

O darwinismo social também surgiria como agente bastante influente: tendo como base a ideia de que a natureza apresenta animais mais ou menos fortes/capazes, determinou que brancos e negros eram *naturalmente* desiguais e, aproximando-se dos estudos científicos como a neurologia, a etnologia e a genética, buscou demonstrar que os “inferiores” – isto é, menos necessários e aptos para construção de uma sociedade racial e moderna – deveriam morrer mais cedo ou deixar menos descendentes⁴.

² DE CARVALHO, Flávia Maria. de. Diáspora africana: travessia atlântica e identidades recriadas nos espaços coloniais. **Mneme – Revistas de Humanidades** n.11, v.27, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2010.

³ DA SILVEIRA, Renato. Os selvagens e a massa - Papel do racismo científico na montagem da hegemonia ocidental. In_ **Revista Afro-Ásia**. n 23. 1999. p.99.

⁴ BLANC, Marcel. Os Herdeiros de Darwin, editora Página Aberta. **São Paulo**, 1994.

Frantz Fanon salienta como *ser negro*, aos olhos dos colonizadores, fora construído de forma pejorativa, em que esses indivíduos perdem suas humanidades, ao mesmo passo que são tratados como mercadorias. Não obstante, homens e mulheres negros não poderiam então ser donos de seus próprios destinos, sendo esses – erroneamente – resumidos a objetos desprovidos de qualquer racionalidade e/ou cultura. Portanto, desenvolveu-se a ideia (que perpetua atualmente) do continente africano quanto selva, local incivilizado, perigoso, exótico⁵.

Se a escravidão foi – inegavelmente – cruel, em relação as mulheres escravizadas a violência era ainda mais latente. Ângela Davis trouxe à luz, em *Mulheres, raça e classe*, como as questões de gênero e raça caminham lado a lado: se as mulheres brancas foram, por muito tempo, violentadas e silenciadas, as mulheres negras possuem o atenuante de sua condição racial. Assim, tomando como base o regime escravocrata, Davis demonstra que, enquanto vistas como lucrativas, essas mulheres apareciam quase desprovidas de gênero, assumindo de fato a condição de mercadoria; entretanto, quando podiam ser reprimidas e sexualmente exploradas, rapidamente recaía sobre elas a questão de *serem mulheres*⁶.

Ainda revisitando o período escravocrata, é possível observar como a figura da mulher negra esteve fortemente associada à Casa Grande, aos afazeres domésticos e aos cuidados relacionados aos filhos das sinhás. Como aponta Flávio Gomes e Olívia Cunha

[...] a sujeição, subordinação e a desumanização, que davam inteligibilidade à experiência de cativo, foram requalificadas num contexto posterior ao término formal da escravidão, no qual relações de trabalho, de hierarquias e de poder abrigaram identidades sociais não idênticas...⁷

Há, portanto, o estereótipo da mulher negra voltada a servidão. Essas mulheres, ainda que no pós-abolição, permaneceram em trabalhos como lavadeiras, cozinheiras, babás... sendo possível, ainda hoje, observar a complexa e patriarcal relação do patrão/senhor (bem como patroa/sinhá) com suas criadas/empregadas. Enquanto as mulheres brancas estavam fadadas ao espaço doméstico, bem

⁵ FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. - Salvador: EDUFBA, 2008.

⁶ DAVIS, Ângela. **Mulheres, raça e classe**. Rio de Janeiro, Boitempo, 2016.

⁷ CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Criadas para servir: domesticidade, intimidade e retribuição. In: _____; GOMES, Flávio (Org.). **Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2007. p.11.

diferente das negras, essas assumiram a posição de manutenção da ordem do lar – em linhas claras, ainda que limitadas, essas mulheres exerciam poder em relação *as outras*.

Além de toda as violações físicas e psicológicas, as mulheres negras escravizadas também eram frequentemente violentadas sexualmente por seus senhores. Em uma dupla relação de opressão, muitas facetas são atribuídas as mulheres negras, sendo a da mucama a mais latente: representando de um lado a mulher sensual, ultrassexualizada; e, do outro, a força de trabalho. Em segundo lugar aparece a mulata que, proveniente do cruzamento entre as raças, é sensual, fogaosa, amorosa e perigosa, podendo seduzir os homens.

Os saberes e práticas espirituais faziam com que as mulheres negras fossem temidas ainda durante a escravidão. Como forma de resistência, a religião servia não apenas para a manutenção dos laços culturais e/ou linguísticos, mas também como proteção dos abusos sofridos. Assim, as escravizadas mais velhas assumiam o papel de curandeiras, acolhendo as mais jovens e muito vezes as iniciava no culto aos deuses africanos⁸.

Quem tem medo da gargalhada: marginalização, sincretismo e resistência

Se as sociedades ocidentais não apenas hierarquizaram os indivíduos como marginalizaram os africanos e seus descendentes, os escravizados, agora inseridos na diáspora, criaram formas de resistência, fossem elas através das fugas, da utilização dos dialetos africanos, pelo aquilombamento ou pela ligação com o sagrado. Roger Bastide alega que os candomblés surgem como uma forma de reconstruir, temporal e simbolicamente, a África – trazendo, assim, o passado para o presente e possibilitando a vivência das heranças na vida cotidiana⁹.

Dito isso, é suscinta a visão de Reginaldo Prandi de como se dá a formação das religiões de matrizes afro-brasileiras, dividindo-se em três momentos: o primeiro marcado por um forte sincretismo com o catolicismo, dando origem aos candomblés denominados de batuque, tambor de minas e xangô; um segundo momento permeado por um branqueamento, com o surgimento das Umbandas já no século XX, principalmente entre as décadas de 1920 e 1930; e o terceiro

⁸ DIAS, M. O. Resistir e sobreviver. In: PINSKY, C. B.; PEDRO, J. M. (org). **Nova História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2012.

⁹ BASTIDE, Roger. **O Candomblé na Bahia**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2001.

caracterizado por uma africanização, ou seja, na transformação do candomblé enquanto uma religião universal que reconhece suas raízes africanas e, conseqüentemente, negras¹⁰.

O fim tardio da escravidão e, pouco tempo depois, a instauração da República, trouxeram a necessidade de construir uma identidade nacional – que se intensificaria durante o Estado Novo, com o então presidente Getúlio Vargas. Assim, a década de 1930, marcada por um intenso fervor político, social e cultural, traria a ideia de *mestiçagem* para os holofotes. Era necessário misturar as raças a fim de embranquecer essa população, o que desagradava a elite brasileira.

Se por um lado o médico Nina Rodrigues mostrava-se contra a mistura de raças, uma vez que considerava que havia, entre elas, graus de elevação e degradação, Silvio Romero e intelectuais como Gilberto Freyre eram entusiastas. Se há ainda quem pense na miscigenação como um caminho para democracia racial ou isenção do racismo, ressalta-se aqui que essa foi fruto da dominação – principalmente física – dos homens brancos em relação as mulheres negras e indígenas. Inegavelmente, o conceito passou por diversas faces, como aponta Lilian Schwarcz

[...] uma mestiçagem que, de romântica se transforma em biológica e degenerada, para virar símbolo de cultura nacional, ícone do Estado nos anos 30, exemplo para o mundo na década de 50, e associar-se à malandragem. [...] O mestiço surge, dessa maneira, constantemente reinvestido como espaço da ambigüidade, suporte de representações.¹¹

A instauração do Estado Novo, resultado de um golpe bem-sucedido de Getúlio Vargas em 1937, possuía duas vias essenciais: a primeira era garantir uma modernização do país; a outra, homogeneizar e controlar a “grande massa”. Assim, enquanto o Estado converte os trabalhadores em sujeitos políticos, trazendo-os como elemento fundamental para o funcionamento da estrutura nacional, o novo governo conteve quaisquer possibilidades de pluralidade sociocultural. Eis aqui a grande dualidade da era Vargas: buscava-se criar um sentido de brasilidade e, ao mesmo tempo, homogeneizar tal sentimento. Valendo-se de elementos populares como o samba, a capoeira, o futebol, o carnaval, Getúlio Vargas aproximava-se do trabalhador, ao mesmo passo que discursava que a cidadania só poderia ser atingida através da dedicação ao trabalho e do cumprimento das leis.

¹⁰ PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. *Horizontes antropológicos*, v. 4, p. 151-167, 1998.

¹¹SCHWARCZ, Lilia Moritz. Complexo de Zé Carioca: notas sobre uma identidade mestiça e malandra. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 29, n. 10, p. 49-63, 1995. p. 60-61.

A utilização dos elementos populares por Vargas não tirou a população negra do campo da marginalidade – e, tampouco, suas expressões religiosas. Até mesmo o samba, símbolo da malandragem, contava agora com letras de exaltação ao trabalho e à ordem: “(...) O Estado Novo Veio para nos orientar/ No Brasil não falta nada/ Mas precisa trabalhar/ Tem café, petróleo e ouro/ Ninguém pode duvidar/ E quem for pai de 4 filhos/ O presidente manda premiar”¹². Outra figura que ganha imenso destaque nesse momento é o da baiana. O termo “baiana”, antes utilizado para identificar mulheres negras e mulatas da Bahia, deixa seu simples caráter regionalista e adentra no imaginário nacional. Representação de uma figura digna – uma vez que estava associada ao trabalho das negras de tabuleiro –, a baiana igualmente representava o produto da miscigenação através de sua vestimenta¹³: o pano da Costa¹⁴ remetia à África e o rosário remetia a religião católica.

De fato, falar sobre religiosidade afro-brasileira é ter o *sincretismo* como questão latente. Interessantemente, e muito além de se pensar a prática apenas como uma forma de “mascaramento”, os africanos já eram íntimos da prática sincrética. Antes mesmo da chegada da colonização, juntamente à religião tradicional, o continente africano já contava com a presença do islão e do cristianismo. No que se refere a África Continental, o islão surge pela costa e, diferente dos demais muçulmanos africanos, preocupavam-se mais com as transações comerciais do que na conversão dos indivíduos para sua fé. O cruzamento da cultura muçulmana com a cultura bantu deu origem a então denominada cultura *swahili*¹⁵.

No que se refere ao cristianismo, dividiu-se em três fases: a primeira que, com o alastramento do islão, acabou por se encerrar, principalmente ao norte do continente; a segunda marcada pela expansão portuguesa e o comércio de escravizados; a terceira, já no século XVIII, contando com um movimento missionário que ascensão na Europa que adentrava o continente

¹² **O negócio é casar**, música composta por Ataulfo Alves, em 1941.

¹³ KERBER, Alessander. Carmen Miranda entre representações da identidade nacional e de identidades regionais. **Artcultura: Revista de História, Cultura e Arte**, v. 7, n. 10, p. 121-132, 2005.

¹⁴ De acordo com Heloísa Alberto Torres (2004, p. 419), o pano da Costa caracteriza-se em: “[...] uma peça de vestimenta tecida de algodão, lã, seda ou rafia – às vezes em dupla associação desses elementos – que a crioula baiana deita sobre pontos diversos das suas vestes, às vezes, ajustando-o ao corpo em formas convencionais e relativas às diferentes funções que se apresta a desempenhar momentaneamente. É, em suma, um xale retangular, cuja disposição informa ao que vai a sua portadora.”

¹⁵ OPOKU, Kofi Asare. A religião na África durante a época colonial. In **História Geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935** / editado por Albert Adu Boahen. - 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010. p.595.

africano com a intenção de catequizar e civilizar esses indivíduos. Portanto, mesmo que alguns africanos tenham se convertido à lógica cristã, aqueles que não o fizeram passaram a integrar, de forma sincrética, elementos tanto dessa quanto da religião tradicional. E, muito embora a organização colonial não medisse esforços em marginalizar as práticas que considerava feitiçaria, essa permaneceu presente na vida cotidiana tanto de convertidos como não-convertidos. Torna-se possível observar que os africanos não possuíam quaisquer dificuldades em assimilar diferentes crenças e práticas às suas.

Em solo brasileiro, submetidos ao trabalho escravo, a população negra pôde reproduzir, parcialmente, suas expressões religiosas. Reginaldo Prandi salienta que, embora a religião negra trouxesse um sentimento de pertencimento, de origem e identidade negra, recuperando na diáspora o que havia deixado para trás, era no catolicismo que esses indivíduos podiam se encontrar e se mover no mundo real do dia a dia¹⁶. As chamadas irmandades católicas também garantiam certa proteção à população negra, uma vez que havia um espaço, dentro da *legalidade*, em que escravizados e libertos podiam se manifestar – ainda que aceitassem apenas superficialmente a religião imposta. Para além disso, esses espaços também atuavam como auxílio em caso de doenças ou mortes¹⁷.

O final do século XIX observou a chegada das ideias de Alan Kardec no Brasil. O espiritismo kardecista não encontrou dificuldade para firmar-se por aqui e sendo uma religião que, mesmo frequentada pela população negra e/ou pobre, era majoritariamente de classe média. Mais uma vez presente, o sincretismo entre os elementos candomblecistas e kardecistas deram origem a Umbanda, que surge ainda nos anos de 1920, e passava a valorizar elementos nacionais como os pretos velhos (espíritos de escravizados) e caboclos (espíritos indígenas) e, mesmo mantendo os orixás e pouco do ritualístico do Candomblé, a Umbanda embranqueceu as práticas afro-brasileiras – e, naturalmente, foi mais aceita.

A Umbanda, além da (hoje criticada) representação dos orixás enquanto divindades *brancas*, também difundiu com sucesso a figura da Pombagira. Fazendo parte da linha de “esquerda”, o Exú

¹⁶PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. *Horizontes antropológicos*, v. 4, p. 151-167, 1998.

¹⁷ VALENTE, Ana Lúcia Eduardo Farah. As Irmandades de negros: resistência e repressão. *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v. 9, n. 21, p. 202-219, abr./jun. 2011. p. 206.

feminino pode ser invocado tanto para o bem quanto para o mal – diferente das entidades que, presentes na linha da “direita” trabalham *exclusivamente* para o bem. Espírito de uma mulher que ora fora prostituta, a Pombagira é quase sempre retratada como mulher perigosa, levando homens a loucura através do prazer sexual e que não possui muitos valores morais. São elas também as responsáveis por “amarrar” a pessoa amada, ou deixar impotente o homem que ousar rejeitá-las. Não tardou, infelizmente, que a sociedade (e alguns praticantes das religiões de matriz afro-brasileira) associasse a figura da Pombagira à mulher negra. Igualmente sexualizadas, essas mulheres não seriam confiáveis.

Satisfatoriamente, Reginaldo Prandi traz à luz que a figura da Pombagira, que surge no sincretismo, é na realidade a representação de uma visão ocidental do pecado original, uma vez que essa mulher se mostra como insubmissa – tal qual Eva. É esse corpo feminino que agrega em si as características negativas, principalmente da promiscuidade. O “diabo de saia”, mais perigosa do que o próprio Exú masculino¹⁸.

Em contrapartida ao pensamento ocidental eurocentrado, Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino elucidaram uma outra visão acerca do corpo negro. É esse o corpo que, tantas vezes açoiado, se mostra na realidade como fonte de sabedoria, energia e memória: um espaço-tempo em que os saberes são postos em prática. O território corporal resiste ao colonialismo e é, portanto, um local de *reafirmção identitária* que, quando apossado por Exú, resiste e se reinventa:

[...] é a gargalhada da mulher pintada como vagabunda que versa o poder feminino interseccional, antirracista das ruas, esquinas e terreiros da diáspora africana. É essa mesma gargalhada que nos desloca e nos aponta outros caminhos.¹⁹

Portanto, o racismo e o sexismo, que nos impulsionam enquanto indivíduos e sociedade, fermentaram a visão vulgar, histórica e marginal das Pombagiras.

Em uma dicotomia um tanto quanto expressiva, disseminou-se também a figura do orixá Iemanjá. Apesar de não ser o único orixá a ser representado de forma branca, Janaína – um de seus

¹⁸ PRANDI, Reginaldo. Pombagira e as faces inconfessadas do Brasil. *Estudos Afro-Brasileiros*, v. 3, n. 1, p. 79-132, 2022.

¹⁹ SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Mórula editorial, 2019. p.90.

outros diversos nomes a quais Iemanjá responde – mostra-se como maior expoente disso, em que sua imagem mais comum é dos cabelos longos e lisos, a pele branca, o vestido que cobre todo o corpo e o semblante de calma e bondade. Remetendo quase que exclusivamente a feminilidade, Iemanjá passa a incorporar o símbolo máximo da mulher branca, ocidental e maternal, como Maria.

Mas se os arquétipos de Maria e Iemanjá se aproximam, também apresentam distanciamentos. Isso porque Maria é (ou deve ser) caridosa, mãe e *virgem*, Janaína é ambivalente, podendo ela mesma ser bondosa e maternal – quando associada ao cristianismo – e vingativa e furiosa – quando associada à sua africanidade²⁰. Ainda sobre os arquétipos, Carl Jung demonstrou como esses são manifestações complexas que, reunindo uma série de componentes simbólicos, materiais e/ou imateriais, e aproximando-se do emocional, podem mostrar-se positivos ou negativos²¹. Em linhas claras, os arquétipos permitem, partindo de uma figura específica, que os indivíduos ora se reconheçam, ora se distanciem dessa, e que isso interfere em como enxergam-se quanto pessoa/indivíduo dentro de uma sociedade. Assim sendo, a aproximação com a figura de Maria remete à bondade, na mesma medida que a da Pombagira está intrinsecamente ligada à das “mulheres de vida fácil”, sem muitos escrúpulos.

A década de 1930 e o feminino

Desde o surgimento da República observa-se uma maior inserção dos corpos femininos nas esferas públicas da sociedade brasileira, ainda que de forma limitada. As mulheres (brancas) passaram a ter mais acesso à educação, mas essa assumia caráter manuseador da domesticidade,

[...] Como mediadora entre o velho e o novo, a educação feminina associava grandes doses de educação moral e de disciplina social à instrução em conhecimentos e habilidades básicas. A tarefa atribuída à mulher era “civilizar”, “elear” e “redimir” o mundo, não transformá-lo²².

²⁰ SILVA, Juliana Carvalho da. Os arquétipos femininos de Iemanjá e Iansã: de amorosa à insubmissa. Anais do VI CONACIR- Congresso Nacional de Ciência da religião: Religião, busca pela paz e Direitos Humanos, v. 1, p. 193-202, 2022.

²¹ JUNG, Carl. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

²² BESSE, Susan Kent. **Modernizando a desigualdade: reestruturação da ideologia de gênero no Brasil 1914-1940**. Edusp, 1999. p.142.

Ademais, além do considerável avanço na conquista do voto, em 1932, e a possibilidade de trabalhar fora de casa, essas mulheres também contavam com o direito a repouso em caso de abortos naturais, à licença maternidade e uma equivalência salarial – o que, na realidade, não acontecia, pois além de não exercerem as mesmas funções que os homens, tal medida desagradava os patrões. Mantendo ainda o controle de seus corpos, as mulheres permaneceram proibidas de exercerem trabalhos noturnos ou que fossem considerados “perigosos” a saúde, o que indicava uma exclusiva preocupação com sua capacidade gestacional.

Esperava-se das mulheres o exercício da feminilidade, em que essas deveriam ser castas, obedientes, além de exercer beleza e higiene. Entretanto, como antes mencionado, o ideal estava associado as mulheres *brancas*. As classes mais populares assimilavam muito pouco dos conceitos de moralidade e, com maior liberdade sexual e relacionamentos que não configuravam necessariamente um matrimônio, as mulheres negras viam-se mais uma vez marginalizadas e ligadas ao estereotipo da prostituição – havia, é claro, aquelas que de fato a exerciam, a fim de garantir comida na mesa. A medicina também alertava para o risco das doenças transmissíveis e o perigo de relacionar-se com essas mulheres que, para além das doenças físicas, “adoeciam” os homens honestos, pais/trabalhadores.

As mulheres negras sofriam dupla opressão: era marginalizadas pelo viés do gênero e pelo racial. Até mesmo nos movimentos populares ou frentes negras, essas mulheres sofriam com a resistência, sendo imposto a elas um papel secundário, longe das decisões a serem tomadas, além de lidarem diariamente com a sexualização e objetificação de seus corpos. Nem mesmo dentro do Partido Comunista as mulheres deixaram de estar diretamente ligadas ao espaço doméstico, cabendo a elas o dever de conscientizar os filhos.

Nada aleatório, à medida que o país se modernizou, os meios de comunicação estreitaram as relações com o público – e, principalmente, o feminino. As revistas que eram voltadas as mulheres (brancas) possuíam sempre as mesmas temáticas: receitas, dicas de beleza, tendencias da moda... Beleza e inteligência não seriam compatíveis a essas – sendo preferível sempre exercer a primeira. Nem mesmo os movimentos progressistas da esquerda estavam preocupados em dar voz as mulheres – que dirá as negras e periféricas! Assim, a produção intelectual da época e do próprio Jorge Amado refletia a visão social que se tinha do corpo feminino. Como salienta Maximilien

Laroche, a relação do homem branco para com a mulher negra/mulata assume um tom canibalesco, que advém de uma construção erótica que os autores brasileiros “desenvolveram por mimetismo de neocolonizado”²³.

As mulheres marginais de Jorge Amado

Jorge Leal Amado de Farias nascia no interior da Bahia, em um arraial próximo a Itabuna, em 1912. Filho de um produtor de cacau, João Amado, e de uma dona de casa, Eulália Leal Amado, o futuro romancista passou a maior parte da infância em Ilhéus. Apesar de cursar Direito na Universidade Federal do Rio de Janeiro, como era a vontade de seu pai, Amado nunca chegou de fato a exercer a profissão, e escreveu para jornais como *Classe Operária*, *O Imparcial*, *Hoje*, *Jornal da Bahia* e o *Tribuna Popular*.

A vasta obra amadiana é aclamada e traduzida para o mundo todo, e ficou conhecida por exportar uma ideia de brasilidade. Contando com personagens marginalizados, como as prostitutas, os operários, os meninos de rua; e com mulheres emblemáticas, como Gabriela, Dona Flor e Tieta, Jorge Amado despertou amor e críticas quanto sua escrita. Defensor aberto da mestiçagem, o escritor baiano via na mistura das raças uma forma de enriquecimento racial e cultural. Ainda, diz Lilia Schwarz:

[...] se Freyre assumiu a ‘paternidade da ideia’, Jorge Amado é seu grande artista. Em seus livros, tudo parece ter resultado do cruzamento: as culturas, as religiões, os sangues das raças. Quase como um panfleto contra o preconceito, Amado vai expondo – à sua moda – as suas armas contra o racismo: a mistura de raças, a mistura de credos.²⁴

A visão judaico-cristã, que dominou o mundo ocidental, permitiu a criação de uma imagem um tanto quanto estereotipada e distorcida dessa mulher “puta”, da mulher devassa e perigosa que, no fundo, faziam tal qual os homens: exerciam seus desejos. Essas mulheres aproximam-se muito mais de Eva do que de Maria e, mais do que isso: são *herdeiras do pecado* da primeira, surgindo aqui a necessidade de controlar seus corpos. Assim, lançando mão dos pensamentos de Michel Foucault, é possível observar como a sexualidade é, também, uma forma de poder

²³ LAROCHE, Maximilien. *La découverte de l'Amérique par les Américains*. Quebec: GRELCA, 1989.

²⁴ GOLDSTEIN, Ilana Seltzer; SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Literatura e identidade nacional: o Brasil" best seller" de Jorge Amado*. 2000.

[...] Nas relações de poder, a sexualidade não é o elemento mais rígido, mas um dos dotados de maior instrumentalidade: utilizável no maior número de manobras, e podendo servir de ponto de apoio, de articulação às mais variadas estratégias. Não existe uma estratégia única, global, válida para toda a sociedade e uniformemente referente a todas as manifestações de sexo: a ideia, por exemplo, de muitas vezes se haver tentado, por diferentes meios, reduzir todo o sexo à sua função reprodutiva, à sua forma heterossexual e adulta e à sua legitimidade matrimonial não se explica, sem a menor dúvida, os múltiplos objetivos visados, os inúmeros meios postos em ação nas políticas sexuais concernentes aos dois sexos, as diferentes idades e classes sociais.²⁵

Jorge Amado segue a linha dos escritores realistas e tem, em suas primeiras publicações, livros de alto teor político. Trazendo denúncias como as péssimas condições de trabalho e moradia da população menos abastada, ou a gangue dos meninos de rua abandonados²⁶, e uma certa dualidade feminina: ora a lasciva prostituta ora a figura da mãe/esposa. Lançado um ano antes da instauração do Estado Novo, *Mar Morto* (1936) desponta como um dos mais poéticos e líricos trabalhos de Jorge Amado. Descrevendo a vida dos trabalhadores do cais de Salvador, a obra conta com três personagens principais: o pescador Guma e suas amadas Lívia e Rosa Palmeirão.

Enquanto Lívia, ainda que fuja da lógica patriarcal de querer assumir o espaço doméstico e maternal, assume uma postura amorosa e mais delicada, enquanto Rosa Palmeirão é descrita com uma valentia indomável, carregando sempre uma navalha, e assumindo trejeitos considerados “masculinos”: “[...] botou a navalha na saia, o punhal no peito novamente. Parece um homem em cima do Pacote Voador”²⁷. Bem como a Pombagira, Palmeirão assume durante o dia uma figura valente e masculinizada, que não teme ninguém; à noite, ela torna-se feminina, utilizando seu poder sexual para atrair e seduzir os homens.

“Falando igual homem” e “bebendo como poucos”²⁸, Rosa Palmeirão viajava junto aos homens e frequentava com eles os bares. Sempre que associada a valentia e a coragem, a personagem é automaticamente levada ao espectro de masculinidade, em que uma sociedade patriarcal buscou a qualquer custo privar as mulheres dos “perigos” da vida pública e,

²⁵ FOUCAULT, Michel. et al. História da sexualidade I: a vontade de saber. In: **História da sexualidade I: a vontade de saber**. 1988. p. 98.

²⁶ Referência ao livro *Capitães da Areia*, lançado originalmente em 1937.

²⁷ AMADO, Jorge. **Mar Morto**. São Paulo: Companhia das Letras. 2012. p.258.

²⁸ *Ibidem*.

principalmente, noturna/boêmia; e assim como as demais mulheres que rompem com tal lógica, Rosa Palmeirão é vista (e descrita) como promíscua, a mulher de “vida fácil”.

Se Palmeirão ri, bebe e fala alto no ficcional boteco *Farol das Estrelas*, Marias Padilhas, Mulambos, Quitérias, Navalhas e tantas outras, também o fazem nas performances de incorporações nos terreiros. Em um ponto da Pombagira Maria Quitéria, se canta que “Cuidado, meu amigo, com ela/ o rosto é de donzela, você não vai escapar...”

Jorge Amado, ao retratar Palmeirão como mulher corajosa, alegre e indomável, a aproxima das características dadas aos Exús-femininos, em que ambos aparecem estereotipados. Em uma ambiguidade mulher-homem, essas personagens são, por um lado, donas de si e de seus desejos, também são perigosas e dissimuladas – e ainda que, à primeira vista, pareçam rompendo com a lógica patriarcal, seus corpos e a sensualidade desses está sempre em evidência. Ainda sobre Rosa Palmeirão, Amado nos diz que “tinha um corpo bonito e não perdeu nada ainda. Quando amava um homem, era mulher como nenhuma”²⁹.

Possíveis conclusões

Como visto ao decorrer do presente artigo, a herança do regime escravocrata e da lógica judaico-cristã permitiram a reafirmação constante do corpo negro quanto lascivo e selvagem. Assim sendo, a visão do corpo da mulher negra foi construída a partir da lógica ultrassexualizada e de satisfação de caprichos dos homens brancos. Essa mulher era (e ainda é) vista como sensual e servil.

As mudanças trazidas no mundo pós-1945 permitiram, a partir da década de 1970, o surgimento em solo norte-americano do *Black Feminism*, que passava então a pensar as questões de gênero ligadas as concepções de classe e raça³⁰. O feminismo negro americano descentralizou o sujeito político (mulher) que não era visto como branca, burguesa e eurocentrada. Utilizando-se da *interseccionalidade*, conceito que advém do trabalho intelectual de Kimberlé Crenshaw³¹, permitiu uma análise mais profunda acerca dos corpos negros-femininos, uma vez que abordava os demais

²⁹ AMADO, Jorge. **Mar Morto**. São Paulo: Companhia das Letras. 2012. p. 54

³⁰ VIVEROS VIGOYA, M. Un diálogo con el Black Feminism, partiendo de nuestras propias preguntas. **Recuperado de:** http://www.clam.org.br/uploads/conteudo/Un_dialogo_con_el_Black_Feminism.pdf, 2010.

³¹ Ver Kimberlé Williams Crenshaw, **Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics**. University of Chicago Legal Forum, 14, 1989

eixos de subordinação que essas mulheres estavam sujeitas, como o racismo, a opressão de classe e o patriarcalismo.

Intelectuais negras brasileira, como Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento e Sueli Carneiro, por exemplo, influenciadas pelo movimento norte-americano, passaram a (re)pensar e questionar a construção sociocultural da mulher negra. Beatriz Nascimento, por sua vez, reafirma que durante as primeiras décadas dos anos 1900, a mulher branca obteve maior acesso à educação, o que diminuiu entre essa e o homem branco, mas que isso não se aplicaria em relação a população negra e mestiça³². Enquanto a mulher branca-cristã é retratada como descendente da costela de Adão, as mulheres negras originam de uma cultura folclorizada, permeada de violência e marginalização³³.

A literatura brasileira foi, durante muito tempo, permeada por conceitos e estruturas presentes na própria sociedade, como o machismo, a heteronormatividade, o racismo e as relações de poder entre masculino em sobreposição ao feminino – e não poderia se estranhar que a obra amadiana fosse igualmente permeada pela (con)vivência do autor. Enquanto a mulher branca assume o papel de *Outro* em relação ao homem branco, as mulheres negras assumem de *Outro do Outro* – a outridade dupla de ser a antítese da branquitude e da masculinidade³⁴.

Inegavelmente, o arquétipo da Pombagira, ainda que problemático e muitas vezes reducionista, permitiu que as mulheres se enxergassem em uma posição de poder, em que são donas de seus corpos, vontades e afetos. Essas mulheres seguem lutando para romper com a lógica patriarcal eurocristã, demonstrando, assim, que o corpo negro é um *corpo político*.

³² NASCIMENTO, Beatriz. A mulher negra no mercado de trabalho. **Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, p. 259-263, 2019.

³³ CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Editora, v. 49, p. 49-58, 2003.

³⁴ KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação- Episódios de racismo cotidiano**; tradução Jess Oliveira. 1. ed. - Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.