

A MULHER NEGRA E A MPB (1930-1945)

Manoel Pinto Ribeiro
(ABRAFIL, UERJ e UNISUAM)

A palavra Escravidão (...) não significa somente a relação do escravo para com o senhor; significa muito mais: a soma do poderio, influência, capital, e clientela dos senhores todos; (...) a dependência em que o comércio, a religião, a pobreza, a indústria, o Parlamento, a Coroa, o Estado enfim se acham perante o poder agregado da minoria aristocrática, em cujas senzalas centenas de milhares de entes humanos vivem embrutecidos e moralmente mutilados pelo próprio regime a que estão submetidos
(NABUCO, J., 1977, p. 60, apud ALENCAR et alii, 1994: 201).

INTRODUÇÃO

Este artigo é parte do desmembramento de nossa tese de doutorado: Formações discursivas sobre a mulher na MPB (1930-1945). Por isso é necessário repetir os elementos essenciais que conduzem a metodologia adotada na análise do trabalho.

O objeto neste estudo é o discurso, entendido como um objeto histórico-ideológico que se produz socialmente através de sua materialidade específica, que é a língua. Com base na vertente de análise de discurso proposta por Michel Pêcheux, partimos do pressuposto de que a linguagem não é transparente, portanto passível de equívoco, falha, jogo entre o dito e o não dito, pressuposições, produzindo efeitos de sentidos diversos, ironias, ambiguidades e metáforas.

Para o início do trabalho, utilizamos um corpus empírico, o arquivo institucionalizado, que foi sendo ampliado aos poucos e dividido em oito eixos temáticos, tarefa bem complexa, em alguns pontos. O *corpus discursivo* resultou em seis formações discursivas que resumiremos nesta exposição.

Há, em cada formação discursiva, um regular número de enunciados responsáveis por sentidos que vêm sendo parafraseados há séculos. Numa prova de resistência ao já estabelecido, outros sentidos vão circulando e invadindo as várias formações discursivas, pois o discurso é curso, percurso, palavra em movimento. Há um *continuum*, constituindo um processo discursivo, que caracteriza a incompletude da linguagem.

Para nossa análise, os textos de músicas foram recortados em sequências discursivas que determinassem os sentidos em circulação na época de nosso trabalho.

Os discursos são governados por formações discursivas. Há dois tipos básicos de funcionamento que envolvem a noção de formação discursiva:

1. *a paráfrase* — os enunciados são retomados e reformulados. Em contração temos a noção de *polissemia*. A paráfrase delimita as fronteiras de uma for-

mação discursiva. A polissemia rompe essas fronteiras e instala a multiplicidade de sentidos;

2. o pré-construído — o termo designa (nomeia) aquilo que remete a uma *construção anterior e exterior*, independente, por oposição ao que é *construído* pelo enunciado.

O que ocorre numa formação discursiva é termos várias linguagens em uma única, o que a torna heterogênea, não há um limite definitivo, que separe um exterior de um interior.

Para iniciar nossa reflexão sobre a mulher negra, partimos do período da escravidão no Brasil, época em que se fundaram sentidos de mulher negra ligados a objeto sexual, a reprodução de mão de obra escrava, a ama de leite etc.

Os diferentes papéis que cabiam à mulher branca e à negra na sociedade brasileira da época colonial eram fortemente influenciados pelas relações de produção entre senhores e escravos e pelas incoerências do sistema de castas. Ainda que os brancos tratassem os escravos como objetos, mera mão de obra sem quaisquer direitos, acabaram valorizando alguns negros devido ao diferencial do serviço que estes prestavam no processo produtivo (SAFIOTTI, 2004).

SER ao mesmo tempo mulher e negra, no Brasil como em vários outros países, já deu provas históricas de ser uma dupla desvantagem; as negras continuam a ocupar as posições mais baixas na sociedade (HAHNER, 1978: 119).

A escravidão negra no Brasil representou uma degradação não apenas para os escravos como também para toda a sociedade imperial. Os negros nunca deixaram de se rebelar contra aquele regime opressivo (ALENCAR *et alii*, 1994: 201). O refúgio nos quilombos era uma forma de organizar uma vida comunitária e sem injustiças, com forte resistência às tropas governamentais e dos senhores. A história dos Palmares é bem conhecida, mas no interior existem outras comunidades remanescentes de antigos quilombos, onde até há alguns anos se falavam dialetos africanos (ALENCAR *et alii*, 1994: 201).

O escravismo moderno surge por transplantação, numa atividade comercial em que os escravos constituíam mercadoria de grande valor. É chamado de moderno em oposição ao antigo, que surgiu da evolução da comunidade primitiva. O escravismo ultrapassou as dificuldades iniciais, quase insuperáveis. Sem essa etapa, historicamente necessária, não haveria o Brasil (SODRÉ, 1997: 7).

O escravismo presidiu a montagem do sistema produtor colonial, sendo uma de suas características básicas. A outra característica foi que a produção era destinada ao mercado externo e distante, já que não havia mercado interno, de início.

Mas o escravismo não se fixou em todo o território brasileiro, situando-se nas áreas em que se implantou um sistema produtor voltado para o exterior e fundado na grande produção. As outras, na área pastoril sertaneja, na área vicentina, na amazônica, na sulina, não tiveram no escravismo o suporte da produção, salvo, com certas mudanças subsequentes, como, por exemplo, o plantio de algodão no Maranhão, que “enegreceu” esse estado (SODRÉ, 1997: 8).

O lugar social da negra escrava

Interessa-nos descrever o lugar social das escravas negras, de como viviam, como eram vistas e tratadas nesses três séculos de escravismo no Brasil. Na construção identitária presente nas letras das músicas de nosso *corpus* sobre a mulher negra inscrevem-se sentidos que ressoam, a partir da vinda de africanas para o Brasil.

As escravas eram privadas de todos os direitos civis, sujeitas ao senhor ou à senhora, sendo reduzidas à condição de coisa (reificação ou coisificação), mas trouxeram, juntamente com seus descendentes, uma contribuição incontestável para a nossa cultura. Apesar do menor número de escravas em relação ao de escravos, elas executavam, na agricultura, o trabalho com foice e enxada, semeavam desde pequenas, retiravam ervas daninhas, enfeixavam canas e as moíam nos engenhos, coziavam o melado, manufaturavam o açúcar, descascavam a mandioca, descaroçavam o algodão. Na casa-grande, cozinhavam, costuravam, lavavam e arrumavam. Na senzala, algumas se tornavam parteiras, benzedeiras e temidas feiticeiras.

Nos centros urbanos, sobressaía, no comércio de varejo, o trabalho de escravas, que, nas sociedades africanas, já se encarregavam das tarefas de alimentação e distribuição de gêneros de primeira necessidade. Nossa legislação facilitava essa tarefa, permitindo às mulheres vender bolos, doces, frutos, hortaliças, queijos, leite, alho, polvilho, hóstias, agulhas, alfinetes, roupas usadas etc. (PRIORE, 2003:18).

As autoridades viam, com preocupação, essa atividade pública, havendo o perigo de elas levarem recados de quilombolas, ou ajudar a traficar ouro roubado, ou, ainda, prevenir fugitivos e bandoleiros sobre os movimentos das tropas. Muitas se prostituíam. No espaço de quitandas ou vendas, elas se reuniam. Jogava-se, bebia-se, conspirava-se, mas também se afirmava a cultura negra com a música e a dança. Esse comércio propiciou a muitas o acúmulo de dinheiro para compra da liberdade. No século XVIII, um grande número de mulatas e de negras livres e alforriadas era expressivo na região das minas (PRIORE, 2003: 20).

A mulher negra, além de sua função no sistema de produção escravista, desempenhava também um papel sexual. Assim, sua reificação se faz ainda mais clara na medida em que ela funciona como objeto sexual de seu senhor. O fruto desse envolvimento produz tensões culturais e sociais, pois gerou o mulato, cujo lugar aquela sociedade ainda estava por determinar.

Homens brancos e negros disputavam as mulheres negras, levando o senhor a atitudes contraproducentes, como a tortura de negros com quem rivalizava no campo

sentimental. Também as mulheres brancas e negras passavam a disputar o homem branco. Contudo, a função dessas mulheres era distinta: enquanto as negras serviam às necessidades sexuais do senhor, as brancas eram as esposas legítimas e cuidavam de seus filhos. Acresça-se que a utilização sexual da escrava pelo marido não trazia brigas rotineiras às famílias, pois o papel feminino era de total submissão (SAFFIOTI, 1976: 165).

Não se pode negar, entretanto, que essas relações extraconjugais perturbavam o sistema de trabalho e a moral, fundamental na postura das mulheres da camada senhorial. Algumas delas, indo de encontro às regras, buscavam amantes, seja dentro de sua casta ou utilizando os escravos. A despeito disso, a escravidão atendia às necessidades do sistema produtivo e às necessidades geradas pela sociedade colonial (SAFFIOTI, 1976: 166/7).

A historiadora Tereza Virgínia de Almeida (*Revista de História*, n.º 08, 2006: 19) informa haver, em canções (lundus) do final do século XVIII, letras que põem em cena escravos que se dirigem à sua senhora (sinhá, nhanhá ou nhá). Essas formas de contacto predominam nos lundus, que mostram o relacionamento do escravo com senhoras, donzelas ou casadas. Isso pode ser interpretado como a evidência de um aspecto censurado da cultura colonial. Ou seja, não havia interesse em divulgar essas relações. Silenciava-se. Documentavam-se as relações dos senhores com suas escravas, mas não se registra o relacionamento das senhoras com os escravos. Num volume de Viola de Lerenó, de Domingos Caldas, vê-se: “Eu tenho uma nhanhazinha / Que eu não posso entender / Depois de me ver penar / Só depois diz que me quer” (ALMEIDA, *Revista de História*, n.º 08, 2006: 18/9). Esse relacionamento é produto de “uma ambivalência entre um sofrimento vivenciado em função da falta de reciprocidade amorosa e a dor causada pela própria condição de escravo” (ALMEIDA, 2006: 19). Em refrões de lundus, tem-se: “Ai céu/ Ela é minha iaiá / O seu moleque sou eu”. Em outra canção, confessa-se: “Eu tenho uma nhanhazinha / De quem sou sempre moleque / Ela vê-me estar ardendo / E não me abana c’o leque”. E em outra:

Se sinhá quer me dar / eu cá estou para apanhar / vem ferir vem matar / teu negrinho aqui está / mas depois de apanhar / quer fadar com iaiá”. Entre outros sentidos, o verbo fadar significa “dar”, “conceder”. Há sentidos ambíguos que nos levam a “uma curiosa mistura de valores antagônicos: sadismo e amorosidade, violência e desejo (ALMEIDA, 2006: 16).

Outra demanda de ordem sexual era a da iniciação dos jovens brancos antes do casamento, já que a mulher branca, de acordo com sua posição social, devia casar virgem e exercer o papel de mãe de família e dona de casa. Entravam em cena, portanto, as escravas, que eram até mesmo alugadas por seus senhores (SAFFIOTI, 1976: 167).

As únicas opções de vida para mulheres brancas eram o casamento ou o convento. Este acabou por tornar-se um castigo para a mulher solteira ou casada que se

portasse mal (a iniciativa da internação, muitas vezes, partia do homem). Outros instrumentos utilizados para manter as proibições sexuais às mulheres brancas variavam de agressões físicas a sanções hierocráticas, o que marcou intensamente a formação da mulher brasileira. Dessa forma, a castidade das mulheres de camada social mais elevada manteve-se resguardada graças à prostituição das mais pobres, vítimas do preconceito no campo do trabalho (SAFFIOTI, 1976: 169).

Mulher negra, “boa reprodutora”

Identificamos a formação discursiva passível de ser parafraseada como “a mulher negra é boa reprodutora”. Consideramos que se inscreve em formações ideológicas a partir da história da escravidão no país, cujos discursos ressoam até o presente, na materialidade das letras das canções do *corpus* e na sociedade da época.

Interessados nos lucros imediatos, os senhores privilegiavam a capacidade produtiva das escravas em detrimento de seu potencial para a reprodução. Quando ocorria a gestação, o intenso desgaste físico no trabalho e as péssimas condições de vida prejudicavam o desenvolvimento do feto, faziam minguar, em alguns casos, a secreção do leite, e geravam um desleixo em sua criação dos filhos, o que, na maioria das vezes, os levava à morte. Consoante Giacomini (1988: 24), “a maternidade e a lactação não planejadas nem previstas, vinham, na realidade, ‘penalizar’ a escrava por suas funções reprodutivas”.

Notava-se, durante a época escravocrata, que o número de negros era geralmente três vezes maior que o de negras. Essa preferência era motivada por dois fatores: primeiro pelo fato de o homem estar mais apto ao tipo de trabalho que, de ordinário, era imposto aos escravos, e também devido à “vantagem” de ele não procriar nem aleitar (momentos em que a mulher apresentava queda na produtividade).

Ocorre a fundação de discursos de força, que inscrevem na negra sentidos de mulher própria para ser explorada. Diferentemente do que se possa pensar, entretanto, a negra não gozava de quaisquer privilégios, mesmo durante a gestação, sendo tão explorada e castigada como os homens. Situações de grávidas que sofriam castigos aparecem em algumas denúncias feitas a delegados de polícia, como a seguinte, publicada no *Diário do Rio de Janeiro*, de 21/07/1871:

Dizem que a pardinha Leocádia... acha-se em deplorável estado, motivado de um aborto, e este resultado de ter sido espancada... E espera-se que não seja esse facto abafado, como teem sido outros (*Apud* GIACOMINI, 1988: 25).

As cruéis estatísticas de mortalidade infantil apontam que, na Corte, cerca de 10% das crianças vingaram. Dos nascidos na escravidão, não escaparam mais de 5% (GIACOMINI, 1988: 25):

Convém lembrar, não obstante, que, nesse gênero de “alforria”, muitas vezes, às mães antecederam os senhores. É o caso, por exemplo, do infanticídio cometido

em 1881 por um senhor que "em vista da lei do ventre-livre, acaba de atirar à rua, para morrer, um recém nascido de escrava sua. *Era a terceira vez que assim agia, tendo liquidado anteriormente outros dois filhos da mesma escrava*" (A Voz do Escravo, 1/05/1881. Grifo da autora).

Era uma forma de “libertar” as gerações futuras, condenando-as à morte, como se noticiava nessa época.

Mulher negra, “mulher sem família”

Em se tratando da situação familiar entre os escravos, o único laço a que comumente se faz referência é aquele existente entre a mulher negra e seus filhos. Principalmente a relação mãe – filho, nos primeiros anos de vida da criança, é apontada, e, ainda assim, apenas nas situações em que ocorre sua separação.

As ideias discutidas quando da aprovação da lei do ventre-livre explicitavam, pela primeira vez, a intenção de minimizar a reificação dos negros:

Dada a *forçosa anomalia transitória* do nascer um ente livre de um seio escravo, é claro que a *mãe natural* tem de ser, por certo lapso de tempo, *mãe civil*. (Parecer da Comissão Especial de 15/05/1871, *Diário do Rio de Janeiro*, 19/07/1871. *Apud* GIACOMINI, 1988: 31. Grifos da autora).

(...) nossa constituição assegura o direito da propriedade, mas da real, da verdadeira, da natural, da que recae sobre cousas, pois não é propriedade o que recae sobre pessoas. (Parecer da Comissão Especial de 15/05/1871, *Diário do Rio de Janeiro*, 19/07/1871, *Apud* GIACOMINI, 1988: 32).

Junto a essas ideias aparecem também as preocupações com a escrava e o período de gravidez (até então fato indiferente a seus senhores):

Artigo 18.º: A escrava durante a prenhez e passado terceiro mez, não será obrigada a serviços violentos, e aturados; no oitavo mez só será ocupada em casa, depois do parto terá um mez de convalescença; e passado este, durante um anno não trabalhará longe da cria. (*O Americano*, de 22/01/1848, *apud* GIACOMINI 1988: 33).

Como a subjetividade dos escravos era esvaziada, a palavra “mãe”, com toda sua carga semântica de amor e carinho, dizia respeito apenas à relação da mulher branca com seus filhos. Já a negra, no papel de mãe, é a “mãe-preta”, a amadeleite dos filhos da mulher de classe senhorial.

Os escravocratas, contrários à lei do ventre-livre, atribuíam às escravas um embrutecimento sem igual, chegando a argumentar que elas teriam inveja da condição de libertos dos filhos favorecidos pela lei, destratando-os. É interessante observar que, mesmo os que as defendem, o fazem comparando seu amor à prole como o dos

animais. Trata-se de uma formação discursiva de negação da mulher escrava. São discursos ligados à identidade da mulher negra que a aproximam de um ser não-humano, animal.

Por mais que exagereis o embrutecimento da escrava, podereis disputar-lhe a instrução, mas não denegar-lhe os instintos, que a natureza amante derramou no seio de todas as mulheres, (...) entre os pobres irracionais, a aguiá ou o pombo, o leão ou a serpente! (...) Que dados tendes para supô-la uma infanticida, não por vêr, seu filho nascer na escravidão, mas por inveja de sua mesma prole? (*O Elemento Servil*, 1880 e *Diário do Rio de Janeiro*, 19/07/1871, *apud* GIACOMINI, 1988: 34).

Os relacionamentos conjugais ou fraternais entre os negros eram frágeis. O senhor tinha plenos poderes para mandá-los para onde quisesse, juntos ou separados. Ademais, o valor mercantil da mulher negra decrescia se ela fosse comercializada em conjunto com os filhos, como o demonstra o seguinte anúncio:

Vende-se uma parda que terá 34 annos de idade, perfeita cozinheira e doceira, costureira e engommadeira, *com uma filha de treze annos, que faz uma camisa homem e marca: o preço é commodo por ir juntas* (*Jornal do Commercio*, 10/07/1850, *apud* GIACOMINI, 1988: 37. Grifo da autora).

As mães negras, como as brancas, nunca deixaram de ter atenção e carinho com seus filhos. Nos primeiros cuidados, lavavam os pequenos com vinho ou cachaça; limpavam-nos com manteiga ou alguma substância oleaginosa e enfaixavam-nos. A cabeça era modelada cuidadosamente; o narizinho era achatado com o polegar, pois as africanas consideravam que adquiria uma forma mais estética. As mães amarravam seus bebês às costas e os levavam consigo, para sua tarefa diária. Na passagem para a alimentação semi-sólida, as mães negras mastigavam os alimentos e os passavam, na forma de bolo cremoso, para a boquinha dos bebês (PRIORE, 2003: 80/1).

A questão do casamento entre os escravos não era interessante aos senhores na medida em que era desfavorável quanto ao fator econômico. Isso porque a mobilidade de sua mercadoria ficaria limitada. A separação de cônjuges negros por parte dos interesses senhoriais só é proibida a partir da Lei Rio Branco, de 1871.

Tal fator reforça a ideia de reificação da mulher negra, discurso que aproxima a mulher negra de algo não humano, como já mencionamos acima e como se exemplifica nos fragmentos abaixo:

O que faço de minhas negras? Mas eu as emprego segundo a sua própria natureza: elas procriam.

– Cada uma possui um marido? Perguntei.

– Costuma-se dar, num rebanho, um carneiro a cada ovelha e um

bode a cada cabra em legítimo casamento? Respondeu o fazendeiro. (Melchior. *Apud* GIACOMINI, 1988:46).

(...) um escravo não pode queixar-se da infidelidade de sua mulher e vingar-se de seu sedutor. Em geral é isso que acontece. Amor, honra, virtude são coizas que se não admite em um escravo (...). (*O Americano*, 02/04/1851. *Apud* GIACOMINI, 1988: 43).

Em nosso *corpus* discursivo, aparece a mulher negra comparada a um bicho: “Eu fui no mato / Crioula / Cortá cipó /Crioula / Eu vi um bicho / Crioula / de um olho só”. É uma marcha de 1928 (“Eu fui no mato, crioula”), adaptada de um *charleston*, de autoria de Gomes Júnior. Na outra sequência discursiva, analisada mais adiante, a “crioula” é vista como nada (ALENCAR, 1979: 181/2).

Além dos interesses econômicos, os senhores eram movidos também por desejos de ordem sexual. Assim, por vezes, devido à sua autoridade, maltratavam os negros com quem rivalizavam, o que gerava revolta por parte destes:

Certo fazendeiro tratava rudemente seus escravos, especialmente o marido de uma negra que lhe havia caído em graça. Esse marido, namorado da mulher, não o suportava. Trabalhando no campo um dia com seu machete, o senhor caiu sobre ele como de costume, a acusá-lo de preguiçoso. O negro agarrou do machete e friamente partiu-lhe a cabeça (Leithold e Rango, *apud* GIACOMINI, 1988: 45).

Além da desvantagem econômica, utilizar os serviços de uma ama de leite que viesse com o filho implicaria a divisão do leite e da atenção dispensados:

O Sr. C. disse – Clara has de dar de mamar para minha filha de duas em duas horas e à outra tres vezes por dia. (...)

A Sra. C. (...) começava a ficar receiosa de que a nutrição de sua filha soffresse e ciosa do afecto muito natural de Clara por sua filha (...) resolveu pois afastar a mãe da filha. (*A Mãe Escrava, A Mãe de Família*, janeiro 1880, *apud* GIACOMINI, 1988: 54).

No intervalo entre um e outro aluguel, entretanto, utilizavam-se as crianças negras para o consumo do leite da escrava, de forma que este não secasse e esta continuasse rendendo lucro para seu dono.

Como os filhos das negras eram muito precocemente separados das mães, a mortalidade entre eles era altíssima. A negação do direito à maternidade representa a negação da condição de mulher à escrava, na medida em que a sociedade da época reconhecia a mulher, sobretudo, no papel de mãe.

Preocupados com a saúde e o bem-estar das crianças brancas, os médicos começaram a reconhecer a barbaridade em se separar a mãe de seus filhos, observando o

mal que isso poderia trazer à tona da escrava com os filhos das senhoras. Reconheceu-se, assim, ainda que em segundo plano, a subjetividade da mulher negra:

Esse fato, que à primeira vista parece pouco importante, influi de tal modo sobre o moral da escrava, que a torna inapta a aleitar outra criança (NEVES, *apud* GIACOMINI, 1988: 58).

É fundamental ressaltar que esse reconhecimento da subjetividade deu-se apenas quando este fator começou a interferir na qualidade do serviço prestado. Passou-se a crer que uma das principais causas da mortalidade das crianças da classe dominante era o fato de serem criadas pelas amas de leite. Assim, médicos defendiam a criação de uma instituição que controlasse o padrão de saúde e higiene das escravas oferecidas para tal função. Todavia, as recomendações não foram seguidas, e, mesmo em íntimo contato com a família branca, as amas não tinham direitos aos cuidados essenciais para a garantia de uma boa saúde. Ocorriam contágios tanto da escrava para o bebê quanto de ordem inversa.

Sobre a transmissão da sífilis, GIACOMINI (1988: 62) diz-nos que

A sífilização da ama de leite, entretanto, não teve origem unicamente na criança branca. A apropriação e utilização da escrava como ama-de-leite da criança branca raramente deixaria de se acrescentar, assim como para mucamas, cozinheiras, amas-secas etc., também a apropriação de seu corpo como objeto sexual do homem branco. Através do estupro institucionalizado da escrava, a sífilis e, muitas vezes, "crias pardinhas" – não raro já sífilizadas – ocupariam as senzalas.

Nas muitas expedições estrangeiras ao Brasil, muitos homens vieram acompanhados de suas esposas, mas

Ida Reyer Pfeifer (1795-1858), única viajante a vir sozinha, criticou o costume de deixar crianças aos cuidados das escravas: “a sensualidade das negras é bastante conhecida para que só este fato seja suficiente para explicar a corrupção geral e muito precoce” (DAPIEVE, 2001: 64).

Contra a vida impelida na casa-grande, as escravas desenvolveram formas de resistência, como crimes e, obviamente, a sabotagem cotidiana. Por esse motivo, as senhoras deviam vigiá-las todo o tempo. O que não fica claro, nos textos da época, é o fato de haver tão grande demanda das mães-pretas, na medida em que causavam tantos problemas e conflitos tanto dentro da família senhorial como na sociedade.

A mulher negra como “não-mulher”

Os lugares sociais da senhora e da escrava, na sociedade patriarcal, influenciavam profundamente a relação entre elas, pois a mulher negra entrava no convívio da

casa da família branca, devido ao tipo de trabalho que lá prestaria. As escravas faziam funcionar a casa-grande e deixavam às senhoras a ociosidade. O papel das mulheres brancas era basicamente administrar o serviço doméstico dos escravos. Acerca da imagem social da negra, pode-se dizer que havia certa rivalidade em relação à mulher branca:

Gordas, nédias, flácidas, assim se refere às senhoras a grande maioria dos autores, tanto aqueles contemporâneos à escravidão quanto os que posteriormente estudaram esse período. Quanto às escravas são descritas como negras e mulatas de boas coxas, bons dentes, peitos salientes, flexíveis. O corpo da senhora e o corpo da escrava selecionada para o serviço doméstico parecem ser antitéticos. O aspecto descolorido, a cultivada brancura da senhora é distintivo social que a demarcou da negra numa sociedade em que a cor da pele é sinônimo de classe. Sua nediez e gordura refletem uma função econômica e social tanto quanto a agilidade e elasticidade das negras (GIACOMINI, 1988: 76).

Essa relação com a mulher branca faz parte da imagem que se construiu sobre a mulher negra. Ao abrirmos o arquivo da História da mulher negra e percebermos a forma como a sociedade brasileira a significou, notamos, por exemplo, a figura da ama de leite, ente da família, e, contraditoriamente, agente corruptor, como se observa acima. Ao mesmo tempo em que a ama alimentava a criança branca, era acusada de “deseducá-la”, por seus costumes e por sua língua.

(...) depravação hábitos e costumes e o proprio idioma; pois nos comunicação suas ideas e barbaridades (...) Nos entregão amas que são pretas, commumente escravas e também africanas. Daqui se pode colher qual será a prática dessas amas, e a influencia dellas sobre as crianças (Primeiro passo de reforma na educação da mocidade brasileira offercida as senhoras brasileiras, *O Mentor das Brasileiras*, 02/04/1840. *Apud* GIACOMINI 1988: 50).

O tratamento que a senhora dava à escrava tinha estreita relação com a idade desta. Quando a escrava se tornava adolescente, passando a ser vista como possível objeto sexual do homem branco, seu convívio com a senhora mudava.

As frases mais comuns quando huma mulher desconfia que seu marido, ou seu amante, tem contactos illicitos com alguma escrava são: eu a frigirei, eu a assarei; lhe queimarei ou cortarei tal ou qual parte & C. E quantas vezes estas ameaças não vão a effeito mesmo por simples desconfiança (BURLAMAQUI. *Apud* GIACOMINI, 1988: 80).

À crueldade das senhoras seguia a impunidade assegurada por seu papel de administradora dos escravos da casa. E, como reação por parte da negra, há exemplos

de assassinatos de mulheres brancas, e fugas, como o seguinte exemplo extraído do *Jornal do Commercio* de 07/08/1850 (*apud* GIACOMINI, 1988: 83):

Fugio, na noite de domingo, 4 do corrente, uma preta de nome Marinha, nação Rebolho, estatura baixa, reforçada, e com bastante signaes de castigos: levou vestido de riscado azul e chale de chita azul.

Separadas dos filhos legítimos, as mães negras eram mercadoria de valor, para venda ou aluguel:

Aluga-se, para ama de leite, uma preta com leite de 15 dias, muito limpa, de muito bom leite e sabe coser e tratar bem de crianças. (*Folha Diária*, 26/02/1874).

Vende-se uma preta de nação, com bastante leite e da primeira barriga, sem cria, mui vistosa e rapariga. (*Diário do Rio de Janeiro*, 04/07/1850).

Se, à época patriarcal, a mulher era valorizada apenas pela função de ser mãe, progenitora, e à mulher negra negava-se o direito à maternidade, pode-se perceber que à segunda é negado o direito de ser mulher. A negra naquela sociedade não é só objeto, bem de consumo, animal, também não é mulher.

A escrava como objeto sexual

Como, no regime da escravidão, os negros não são donos de seus próprios corpos, aqueles que os adquirem gozam de plenos poderes sobre eles. Acresce que a escrava, no seu lugar social feminino, sofre ainda o peso do patriarcalismo, em que é legitimado o direito de dominação do homem sobre a mulher. Logo, a utilização da negra como objeto sexual é fato rotineiro.

Não há dúvida de que o poder patriarcal na relação senhor – escrava é exercido diferentemente do da relação senhor – senhora. A prostração da escrava é específica porque ela não pertence à família do senhor, é mera propriedade privada. Portanto, consoante GIACOMINI (1988: 66),

A sexualidade da escrava aparece para o senhor livre de entraves ou amarras de qualquer ordem, alheia à procriação, às normas morais e à religião, desnudada de toda série de funções que são reservadas às mulheres brancas, para ser apropriada num só aspecto: objeto sexual.

Apesar de serem, muitas vezes, vítimas de estupro por parte de seus senhores, às negras, na sociedade patriarcal, eram imputadas as responsabilidades pelo ato sexual com o senhor. A sensualidade e o corpo da mulher negra e da mulata eram vistos como instrumentos para provocar o desejo do homem branco, que seria seduzido por elas. Logo, o senhor passa de agente a vítima, ficando a relação sexual extraconjugal como culpa da mulher negra. Trata-se da formação discursiva que liga a mulher negra

a ícone de sensualidade e prazer sexual, discurso que permanece em nossa sociedade de hoje (GIACOMINI, 1988: 66).

A mulher negra iniciava sexualmente os jovens brancos, que aprendiam a agir exatamente como seus pais em relação à visão da mulher negra. Tais relações despertavam nas mulheres brancas a inveja e o ciúme. Assim, faziam com que as negras pagassem, através de torturas e outros tipos graves de violência (GIACOMINI, 1988: 69/70)

Claro está que, no caso de relação sexual entre escravos, a marca da submissão da escrava ao senhor ficaria latente. A sujeição, muitas vezes, ocorria para se evitarem os castigos. Dessa forma, o conceito de “guarda da honra feminina”, tão recorrente na sociedade escravocrata, era privilégio das mulheres brancas e livres (GIACOMINI, 1988: 70/1).

Em virtude da liberdade sexual nas senzalas, com homens e mulheres numa promiscuidade imposta pelos próprios senhores, surgiram conceitos sobre libertinagem e licenciosidade dos negros – promíscuos e levianos –, por haver troca de parceiros ou pelo fato de uma mesma mulher servir a vários homens.

A licenciosidade vinha, primeiramente, dos senhores, que escolhiam as escravas mais bonitas e “apetitosas” da senzala, que cumpriam dupla jornada: de dia, trabalhavam, gerando renda, e à noite proporcionavam o prazer libidinoso que não era proporcionado pelas esposas. A preferida do senhor poderia usufruir vantagens e ter um tratamento especial, de acordo com o desempenho sexual que demonstrassem (ALLGAYER, 2005: 131).

A desinibição de negras e mulatas consagradas na literatura brasileira como amantes de sangue quente, foi um papel que a própria sociedade escravista criou, para justificar a utilização da mulher negra como fonte de prazer. Via de regra, as negras eram forçadas a deitar nas redes com os amos, e depois sofriam com a vingança das suas Senhoras (ALLGAYER, 2005: 132).

Esses privilégios dados às mucamas, em função de favores sexuais, ou de mães que geravam filhos mulatos, que seriam alforriados e agregados à família dos senhores, trouxeram o ódio das sinhás, ocasionando a tortura de escravas, com dentes e unhas arrancados por alicates, como vingança. Mas houve casos excepcionais de homens que tiveram o apoio de suas esposas para que eles mantivessem escravas como amantes, evitando que a mulher necessitasse satisfazer o marido, já que o sexo era considerado um pecado original, praticando-se o ato sexual apenas para a procriação, de acordo com preceitos religiosos (ALLGAYER, 2005: 132).

Cabe, aqui, lembrar a tese de Affonso Romano de Sant’Anna, em “Canibalismo amoroso” (1984), em que o escritor discute a forma como é vista a mulher no Arcadismo brasileiro, em que se faz apenas um retrato da mulher amada, raramente se

apelando para o erotismo, descrevendo-se a mulher como uma flor, em comparação com a do Romantismo, com uma visão mais erótica sobre a mulher, com os textos românticos repletos de termos como “boca”, “beijos” e “seios”, “quando se trata da relação entre dois amantes brancos” (SANT’ANNA, 1984: 18).

Em se tratando da negra, o fenômeno mais evidente do canibalismo amoroso “desenvolve uma vontade de devorar as mulatas (negrofagia), um generalizado desejo pelas morenas (negrofilia) e um implícito e complexo sentimento de medo (negrofobia) diante da vítima” (SANT’ANNA, 1984, 18). A situação da mulher escrava é a mesma, vendo-se aí um capítulo oral-sádico das relações amorosas, em que “os limites entre o desejo por um objeto e o desejo de destruição desse objeto são muito tênues” (SANT’ANNA, 1984: 19).

Verifica-se a tensão existente, na época escravocrata, entre a mulher *exposável* (a branca, a que se encontrava no jardim da casa) e a mulher *comível* (negra, a que se encontrava no pomar), passando-se da mulher-flor para a mulher-fruto, a mulher-caça, e “recriando as regras da endogamia e da exogenia erótico-racial-econômica. Fixa-se o tópico da culinária amorosa, onde a mulata cozinheira é comida do patrão” (SANT’ANNA, 1984: 19).

O autor insiste na oposição entre a poesia do Arcadismo, em que a mulher era para ser vista, e a poesia do Romantismo, em que se funda a estética da oralidade, pois os poetas declamavam suas poesias, intensificando o aspecto discursivo do texto, ao aproximar poesia e oratória. A oralidade também, para o escritor, se expressa numa acepção psicanalítica, como um impulso de incorporação do objeto do desejo, como um canibalismo afetivo, imaginário e, por conseguinte, simbólico. Daí a metáfora de “comer”, em lugar de “possuir e fazer amor”.

Em nosso *corpus* discursivo, estão presentes, no imaginário dos enunciadores das canções populares, os aspectos de canibalismo amoroso descritos por Affonso Romano de Sant’Anna.

3.8.6 A “libertação” da mulher negra

A Lei Áurea libertou 750.000 negros cativos que ainda havia no país, o que representa um décimo da população negra no país. A grande maioria não conseguiu uma integração à sociedade. Não houve qualquer indenização, garantia ou assistência. A maioria se deslocou para as cidades, sem emprego e numa vida marginal, ocasionando um desajustamento estrutural, o que reforçou o preconceito racial. Continuando sendo difundida a ideia de superioridade do branco sobre o negro, contribuindo para a marginalização das populações negras (ALENCAR *et alii*, 1994: 206/7).

Segundo Hebe Maria Mattos (Revista *Nossa História*, maio de 2005, p. 16),

Quando a Lei Áurea foi assinada, 95% dos descendentes de africanos já eram livres, alguns faziam parte da elite intelectual e das lutas abolicionistas, e muitos fugiam, na maior ação de desobediência civil do país.

Com o crescimento da urbanização, que trouxe maior contato social para a mulher da camada senhorial, surgiram algumas mudanças em sua vida. Entretanto, sua educação, restrita às necessidades domésticas e às práticas orais, não lhe permitiu ver no movimento abolicionista, restrito aos meios impressos, uma chance para criticar seu papel social. Para a mulher negra, a Abolição representou um ganho: a liberdade formal. Embora ela ascenda tanto quanto o ex-escravo, fica em posição inferior a ele, assim como a mulher branca, na medida em que ambas ainda não possuem direitos políticos, como o voto. Logo, para a mulher negra, a Abolição representa uma ascensão parcial (SAFIOTTI, 1976: 176).

Com a liberdade da escrava negra, o patriarca se vê obrigado a diminuir as relações sexuais fora do casamento, a menos que busque o novo setor da prostituição, instituído por meio do salário. Este setor mostra-se, assim, exclusivamente comercial, representando a exploração de uma classe sobre outra (SAFIOTTI, 1976: 177).

Após a abolição, homens e mulheres negros não auferiram os benefícios prometidos, sendo literalmente abandonados à própria sorte, já que não foram realizadas as medidas protetoras necessárias para adaptação à nova forma de vida. A mulher negra acompanhou o ex-escravo na sua difícil e dolorosa peregrinação das fazendas para as cidades.

Constituiu-se a mulher, nesse início de “liberdade”, no esteio da família e da sua comunidade. Ela arcou, por seus conhecimentos de trabalhos domésticos, com o sustento moral e com a subsistência de todos os ex-escravos, visto que o homem negro não encontrou trabalho condigno que permitisse o mínimo sustento da família, de forma digna, chegando ao ponto de “ter saudade da escravidão” (RISSONE, 1968, *apud* HAHNER, 1978: 120).

Assim, a mulher negra, ao deixar a senzala e ir para o cortiço das cidades, passou a assumir, praticamente, as obrigações do antigo senhor da fazenda. Seu trabalho se multiplicava e dividia-se entre o quarto apertado, em promiscuidade com os seus, e as cozinhas das famílias abastadas. Teve de desdobrar-se para lidar com todas as complexas e novas situações. As “mudanças” no outro modo de viver consistiam em servir a patroa em lugar da sinhá, a ser perseguida pelo patrão em lugar do antigo senhor. Muda a configuração econômica, mas as práticas sociais cristalizadas permanecem (HAHNER, 1978: 122).

Novos problemas surgiram, com a discórdia entre os elementos da comunidade negra, motivados pela bebida, pela promiscuidade e pelo compreensível rancor, com injustiças provocadas pela organização social tirânica. Após a abolição, os homens e as mulheres negros foram abandonados. A negra contribuiu, com os serviços de babá ou empregada, para o início da emancipação da mulher branca, que teve acesso, pelo progresso da indústria e pela consequente organização de classes, a um novo espaço, substituindo, em parte, o modelo tradicional de mulher caseira e dedicada inteiramente à família (HAHNER, 1978: 123).

A mulher negra, a “empregada”, a “babá”

possibilitou e possibilita ainda hoje a emancipação econômica e cultural da patroa, em cidades como a nossa em que a organização de serviços coletivos como creches é precária (RISSONE, 1968, *apud* HAHNER, 1978: 123).

Na República, com a reurbanização da cidade do Rio de Janeiro, iniciada no governo de Rodrigues Alves (15.11.1902 a 15.11.1906), com Pereira Passos, os pobres, principalmente negros, ficaram sem moradia, pois os cortiços foram derrubados, obrigando-os a morar em favelas, um enorme contingente que conservou as tradições dos escravos, notadamente os cultores da música popular.

A mulher negra, vítima da seqüela da escravidão, continuou o seu confinamento na pobreza e na ignorância, sujeitando-se às regras do preconceito racial. Essa situação é herdada da época em que a escrava era mucama, criada dos sobrados e mulher do eito. Exercia essas vis funções, consideradas como desprezíveis para a mulher branca. A escrava era o grande esteio da mulher branca das grandes casas, que tinha uma vida amena, fácil e, principalmente, ociosa. A mulher negra, além dos trabalhos da casa, tratava dos filhos da senhora e satisfazia às exigências do senhor, cuidava dos próprios filhos, sofria castigos corporais, não sendo credora de qualquer compensação. Era considerada uma coisa, e não uma pessoa. O amor tinha aspectos de pesadelo, pois se submetia às incursões de patrões, de seus filhos e de parentes. Esse era o destino reservado às negras (GIACOMINI, 1988: 65/6). É, ainda, Giacomini (1988: 67) quem observa a associação da escrava à função de objeto sexual, em versos populares:

Preta bonita é veneno
Mata tudo que é vivente
Embriaga a criatura
Tira a vergonha da gente
Mulata é doce de coco
Não se come sem canela
Camarada de bom gosto
Não pode passar sem ela.

(*Apud* GOULART, 1971: 48).

Muitos defendiam a chamada “democracia racial”, que considerava os amores espúrios, nesse período escravista, pontos de alicerce, em termos liberais, para as relações inter-raciais, que possibilitaram, pela miscigenação, a convivência “pacífica” entre brancos e negros no país. Na verdade, a mulher negra não tirou nenhuma vantagem dessa importante função histórica. Pouquíssimos casos houve de mulheres protegidas por coronéis, senhores ou patrões importantes. Segundo muitos, o que ocorreu foi uma tolerância racial. O austríaco Stefan Zweig, em *Brasil, país do futuro*, deu uma base teórica ao mito da democracia racial, logo depois de Gilberto Freire, com

Casa-grande e senzala, ter levado a imagem de país cordial, com as etnias vivendo em harmonia, especialmente negros e brancos. Esse imaginário era fruto das idéias da época de Getúlio, que desejava manter essa imagem para o exterior (SCHAEFER, 1999: 52/3).

A ideia de uma convivência harmônica entre europeus, negros e índios beneficiou o governo populista de Vargas. A cultura negra, em parte reprimida e até proibida, como a capoeira, passou a fazer parte dos símbolos tipicamente brasileiros, principalmente com o samba. Assim, desde a década de 1930, esse mito da democracia racial faz parte da auto-imagem do Brasil. Mas quem chega ao Brasil, do exterior, verifica que a maioria de garis, de trabalhadores na construção, de estivadores, de empregadas domésticas, de faxineiras, de cobradores de ônibus e de crianças de rua tem pele escura. Já nas atividades mais nobres, a minoria é de mestiços ou de negros (SCHAEFER, 1999: 53)

Assim, pode-se dizer que Zweig se enganou quando negou a divisão da sociedade em camadas, presumindo possibilidades iguais de educação, distribuição de renda, além de linguagem livre de preconceito social (SCHAEFER, 1999: 53).

Em virtude de uma brecha no regime social de classes, aberta, indiretamente, pela Abolição, aumentaram um pouco as perspectivas dos negros. No entanto, eles têm de enfrentar as barreiras criadas pelo preconceito racial. Continua a se exigir uma “boa aparência” para a grande maioria das tarefas num emprego (HAHNER, 1978: 125).

Os insultos, as preterições de oportunidade, a ação das crenças e credences que mantêm a gente de cor amortecida, atingem mais diretamente a mulher negra. A todos os artifícios empregados para obstar a ascensão de quem vem de baixo, acrescenta-se a observação “mas ela é negra” e quando, apesar de tudo, ela consegue se instalar num posto da administração, ou num escritório de profissão liberal, a reação dos que convivem com ela é, quase sempre “ela é negra, mas é boa advogada” (HAHNER, 1978: 125/6). Conclui-se que a Abolição não libertou a mulher negra.

Com a revolução de 1930, o discurso impregnado de valores europeizantes, que desacreditava os homens, atribuindo as nossas mazelas à inferioridade da raça, foi substituído por outro que buscava articular a comunicação entre as elites e a massa da população.

Os negros, de grau mais baixo entre esses segmentos, tiveram papel preponderante na construção dessa cultura que, inter-relacionada às demais, dá a tônica daquela festa. Enfim, como afirmam vários intelectuais, o samba, especialmente aquele desenvolvido com as escolas de samba, é erigido na era Vargas em símbolo da nação brasileira (VIANA, 1995: 151. *Apud* SOIHET, 2003: 318).

Há de se realçar que tal processo não resultou apenas da ação governista, mas ocorreu principalmente pela ação dos populares, pois o carnaval era, para eles, uma

“via prioritária de afirmação de sua identidade num processo conflituoso, caracterizado por lutas e negociações contínuas, com avanços e recuos que se redimensionaram e se reorganizaram mútua e dialeticamente” (SOIHET, 2003: 318).

Para a grande massa da população, que conviveu desde o início da República até a década de 1930, a ocupação dos espaços públicos para suas manifestações culturais constituiu-se em um empreendimento fruto de uma resistência que resultou na conquista de uma cidadania cultural, transformando-se um sonho da sociedade de massas em realidade, uma conquista do século XX, numa nação constituída basicamente de brancos, índios, muitos negros e mestiços.

A formação discursiva sobre a mulher negra na MPB

E o lugar da mulher negra na música popular brasileira? Justificando o discurso de desvalorização do negro, já que as escravas eram privadas de todos os direitos civis, sujeitas ao senhor ou à senhora, sendo reduzidas à condição de coisa (reificação ou coisificação), já, em 1922, o samba “Esta nega qué me dá”, de Caninha e Lesute, mostra que o lugar fundado, dedicado à mulher negra, revela a intenção de ambiguidade e ironia:

Esta nega qué me dá
 Eu não fiz nada pra apanhar (bis)
 (...)
 Ó nega toma cuidado
 Que eu breve vou te rifá.
 Eu quero fugir da nega
 Custe lá o que custá
 Nosso Senhor está com pena
 De ver a nega me dá (anexos: 325/6).

A popularidade do samba correu o Brasil e chegou ao teatro, com a peça “Esta nega qué me dá”, no teatro São José, dos Irmãos Quintiliano.

Verifica-se que a mulher negra permanecia em uma posição de inferioridade, na sociedade da época. Havia formações discursivas que tinham como efeito de sentidos dominantes a desvalorização dessa mulher.

A observação da primeira frase do fragmento já nos faz perceber o duplo sentido inscrito no imaginário presente à época sobre a mulher negra: ou essa mulher quer o homem (“qué me dá”), ou quer bater nesse homem. Ambos os sentidos que se podem ler na ambiguidade são pejorativos em relação à mulher negra. E não se reduzem à primeira frase. Outras passagens demonstram o quanto o preconceito racial contra a mulher negra convive no seio daquela sociedade brasileira, como sentido estabilizado, como natural de ser contado, publicado: “Que em breve vou te rifá”, “Eu quero fugir da nega”.

Na letra da canção “Eu fui no mato crioula”, de Gomes Júnior, de 1928, marcha carnavalesca adaptada de um *charleston* americano, dizia-se:

Eu fui no mato
 Crioula
 Cortá cipó
 Crioula
 Eu vi um bicho
 Crioula
 De um olho só
 Não era bicho
 Crioula
 Não era nada
 Crioula
 Era uma velha
 Crioula
 Muito assanhada
 (ALENCAR, 1979: 181, anexos: 326)

A mulher negra aqui é igualada ao nada (“não era nada”). Macedo (2006/7: 157) comenta, num artigo sobre Semântica, que “Agostinho²⁶ lembra o caso da palavra *nihil* (nada) que exprime a não existência”, ou seja, a negra foi niilificada, anulada, ela não existe. Há, também, uma redução do lugar de sexualidade, pois, mais uma vez, é a mulher negra que se aproxima do homem: “muito assanhada”.

Em 1942, Rubens Soares e David Nasser (anexos: 323) lançam a batucada “Nega do cabelo duro”, que parafraseia sentidos que descrevem, do ponto de vista estético, a mulher negra na sociedade da época:

Nega do cabelo duro
 Qual é o pente que te penteia?
 Qual é o pente que te penteia?
 Qual é o pente que te penteia?

Quando tu entras na roda
 O teu corpo serpenteia ...
 Teu cabelo está na moda:
 Qual é o pente que te penteia?

Teu cabelo permanente,
 qualquer coisa de sereia;
 e a pergunta sai da gente:
 qual é o pente que te penteia?

26 Agostinho é Aurelius Augustinus, Santo Agostinho, arquiteto do projeto intelectual da Igreja Católica (BARSA, 1999: 143).

As seqüências analisadas chamam nossa atenção quando percebemos que todas apresentam a mulher negra como figura de escárnio social: é o jeito de “Quê me dá”, é o espaço que ocupa “fui no mato / Eu vi um bicho / Crioula” ou a idade “Era uma velha”, ou ainda o tipo de cabelos “Qual é o pente que te penteia”. A ausência de sentidos que possam inscrever essa etnia num campo discursivo de maior respeito perante a sociedade se confirma, assim como se reitera a presença do estigma social. Sentidos atrelados à humilhação da raça negra (*cf.* 3.8.1) são atualizados em canções que foram amplamente cantadas pela população brasileira de 1930-1945, como se fossem óbvios, evidentes.

Há uma falsa cordialidade que conduz a ver fatos como “quase” racismo ou violência. Toda discriminação é, por isso, amenizada, em virtude do caráter “cordial” de nosso povo. Por conseguinte, os negros e os mais pobres “devem” suportar qualquer segregação ou violência mais do que brancos e não pobres, sem se considerarem violados ou agredidos (SANTOS, 2004: 27).

E esse olhar é interdito pelo profundo quê assustador que ele revela. A máscara do racismo nos impede de reconhecer que, sob o paraíso de uns, há o inferno de outros. Somos atores que fazem com que o racismo sobreviva (SANTOS, 2004: 31).

No Brasil, o racismo cria uma sociedade que não deseja enxergar-se como desarmônica, já que não pode ver a si mesma e não quer fazê-lo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALENCAR, Chico *et alii*. *História da sociedade Brasileira*. 17 ed., Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1994.
- ALLGAYER, Eni. *Escravidão – negros & índios – realidade, histórias e mitos*. Porto Alegre: Rigel, 2005.
- ALMEIDA, Tereza Cristina. “No balanço malicioso do lundu”. In *Revista de História da Biblioteca Nacional*, n.º 8, fev./março de 2006, pp. 16 / 21.
- DAPIEVE, Arthur. “Brasil, terra à vista: uma carta contra a neblina do tempo”. In *Coleção Brasil – 500 anos de cultura – O GLOBO*. Rio de Janeiro: SESC, 2001.
- GIACOMINI, Sonia Maria. *Mulher e escrava – uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- HAHNER, June E. *A mulher no Brasil*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1978.
- MACEDO, Walmírio Eronides de. “Semântica – reflexões sobre o signo linguístico em Aurelius Augustinus, Saussure, Damaso Alonso e outros”. In *Revista da Academia Brasileira de Filologia* n.º IV, Rio de Janeiro, 2006/2007, pp. 155/9.
- PEREIRA, Arley *et alii* (redatores). *História do samba (40 exemplares)*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1997.
- PRIORE, Mary Del. *Mulheres no Brasil Colonial*. São Paulo: Contexto, 2003.

SAFFIOTI, Heleieth I.B. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

SANT'ANNA, Affonso Romano de. *O canibalismo amoroso – o desejo e a interdição em nossa cultura através da poesia*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. *Mulher negra, homem branco*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

SCHAEBER, Petra. “Carro do ano, celular, antena parabólica – símbolos de uma vida melhor? Ascensão social de negro-mestiços através de grupos culturais em Salvador – O exemplo do Olodum”. In BACELAR & CAROSO (ORG.). *Brasil, um país de negros?* Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

SODRÉ, Nelson Werneck. *Capitalismo e revolução burguesa no Brasil*. 2 ed., Rio de Janeiro: Graphia, 1997.

SOIHET, Rachel. “O povo na rua: manifestações culturais como expressão de cidadania”. In *O Brasil republicano* (vol. 2) – *o tempo do nacional-estatismo: do início da década de 30 ao apogeu do Estado Novo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, pp.287/322.