

DE UMA EXISTÊNCIA MULTIFACETADA, ENTRE A DIFERENÇA E A EXCLUSÃO: A VIDA DE UMA MULHER INFAME EM OLIVEDOS-PB

Rozeane Porto Diniz

Pós-Doutoranda em História
Universidade Federal Rural de Pernambuco
rozeane_porto@yahoo.com.br

Introdução

Vidas que são como se não tivessem existido, vidas que não sobrevivem senão do choque com um poder que mais não quis que aniquilá-las, ou pelo menos, apagá-las, vidas que a nós não tornam a não ser pelo efeito de múltiplos acasos. (FOUCAULT, 2003, p. 210)

Homens e mulheres tidos como infames têm sua existência esquecida/silenciada e só a partir de seu encontro e/ou desencontro com poderes instituídos é que os percebemos por vezes compondo histórias. Nesse artigo discuto a representação de Joana enquanto protagonista de um espaço conhecido como Farol de Joana Preta e que funcionou em Olivedos no Curimataú Ocidental da Paraíba, entre as décadas de 1940-1970. Fiz uso do método da oralidade, uma vez que trata-se de um objeto de estudo que não existe mais enquanto estrutura material, mas sobrevive nas memórias das pessoas de Olivedos de forma “rizomática” (DELEUZE e GUATTARI, 1995), sem identidade, raiz única, sem discurso homogêneo ou coeso. A história oral como fonte e com intuito de manter com a experiência passada uma discussão se abre ao universo das novas linguagens, que se dimensionam a ampliar as pesquisas historiográficas.

Compreendendo que a existência de “Joana Preta” passa por um processo de visibilidade e/ou invisibilidade que envolve as tramas e relações dentro do espaço que tinha o nome de Farol e, portanto, que a existência social não só de Joana, mas também do Farol se dá a partir do momento que o espaço é configurado de “Cabaré ou Farol de Joana Preta.”

Quando falo de visibilidade e invisibilidade, penso primeiro na definição mais superficial que está no *Dicionário Aurélio Buarque de Holanda* (1999, p. 2079): “visibilidade” significa “caráter do que é visível,” aspecto reiterado pelo *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa* (1994, p. 825), a mesma é significada como “ver” e, conseqüentemente, no mesmo dicionário, o significado de

“ver” é “conhecer ou perceber pela visão” (1994, p. 815), delimitando um pouco a ideia de visibilidade ao que é percebido e observado a partir da visão, porém, não especificando se está tratando de algo visto subjetiva ou objetivamente. De acordo com Albuquerque Júnior (1999, p. 24):

quando falamos em visibilidade e dizibilidade, falamos da emergência de novos conceitos, novos temas, novos objetos, figuras, imagens, que permitem ver e falar de forma diferenciada (...) que colocam novos problemas, que, por sua vez, (...) iluminam novas dimensões da trama histórica, da rede de relações que compõem a trama do espaço.

Assim sendo, não é só a fala dos sujeitos históricos deste artigo, mas a própria atitude da protagonista do Farol que constroem novos fios de histórias que permitem, assim como assinala Albuquerque Junior (1999, p. 24), “falar de forma diferenciada” através de uma dupla visibilidade: a representada na fala de Joana Preta e nas falas dos demais entrevistados.

Foucault fala da visibilidade e invisibilidade como dois aspectos do poder. A visibilidade estaria para as instituições tradicionais e hegemônicas, a disposição das máquinas do poder, como formas de controle usadas a partir de estratégias, como o “dispositivo.” Dispositivo que fica invisível no interior do qual circulam novas intensidades de poder, ou seja, é o conjunto formado por discursos e práticas coercitivas, que são subjetivadas cotidianamente, que sem perceber nos enredamos (FOUCAULT, 1988) e construímos nossas identificações.

Aproprio-me desses discursos e/ou definições para compreender como o adjetivo “preta” passou a compor o nome Joana de forma a lhe conferir *status* de sobrenome, bem como problematizo esse sobrenome “preta” enquanto marca de anormalidade para a sociedade olivedense.

A representação de Joana Preta

O que é a história, finalmente, senão uma imensa lacuna, uma interrogação sem fim, um silêncio sem limites, cujas margens possíveis encontram-se no ruído do tempo, alcançado apenas através de algumas páginas em rascunho, algumas inscrições veladas, inapreensíveis traços do humano? (SWAIN, 1996, p. 130)

Quebrando algumas lacunas, rompendo com alguns silêncios, narrando traços de uma história inapreensível, apresento Joana Francelino de Lima, nascida aos vinte e

três de maio de 1926,¹ no povoado de São Francisco, hoje município de Olivedos-PB, viveu grande parte de sua vida com dificuldades financeiras e, junto com sua mãe “Maria Loiceira, que era mãe solteira, Joana Preta sobrevivia de fazer panelas de barro para sustento de uma família de muitos filhos, tendo de ajudar a mãe a criar os quatro irmãos. Chegou às vias escolares, mas apenas de passagem; não sendo completamente alfabetizada, teve de conciliar, por pouco tempo, a escola e a venda de mercadorias de forma ambulante, rodeando toda a região de São Francisco,² entre zona rural e urbana.

Até os 18 anos de idade, Joana Preta era apenas uma vendedora ambulante que trabalhava com intuito de ajudar sua família e morava na casa de sua mãe. A partir deste momento, ela decidiu trilhar o caminho da independência, quando dirigiu-se a Campina Grande-PB para falar com Marinheira Colaço, a proprietária de alguns casarões e casas velhas abandonadas que estavam localizados onde hoje é o centro do município de Olivedos-PB. Ao encontrar a senhora Colaço, pediu para comprar o casario que teria o nome de Farol. Colaço acabou doando, e não vendendo a Joana Preta, o Farol. Num outro momento, Joana Preta afirmou que a própria Marinheira Colaço lhe havia oferecido o tal local, denominado de Farol. Independente dos trâmites a partir deste momento, Joana Preta passou a ser dona do estabelecimento, organizando um ponto comercial, deixando a vida de vendedora ambulante. Contava com os mais variados tipos de lanches e com práticas sexuais oferecidas aos clientes, como afirmam alguns entrevistados.

Em determinado momento da vida, Joana passou a se inscrever e ser inscrita enquanto Joana Preta, o que é representativo e firma uma identidade transgressora. Compreendo que “a identidade negra [e qualquer outra identidade] é atravessada por outras identidades, inclusive de gênero” (HALL, 2003, p.12), que está na fala dos entrevistados, sendo sempre associada a Joana Preta como “mulher da vida.” Compreendo ainda que essa identidade é firmada por Joana Preta e por outros que a inscrevem enquanto “Joana Preta,” uma vez que os entrevistados a nomeiam assim, sem

¹ Essa é a data de nascimento que consta em seu documento de identidade, porém, sua filha acredita que, pelos sinais físicos e mentais, Joana Preta pode ter nascido alguns anos antes de 1926, levando em consideração que naquele tempo, nas pequenas cidades da Paraíba, as pessoas demoravam anos para registrar seus filhos, muitas vezes subtraindo alguns anos do nascimento da criança, fato que pode ter ocorrido com Joana Preta.

² Nome do município de Olivedos quando ainda era Distrito.

conhecimento de seu nome de registro. Não é um processo centrado, mas descentrado em relação ao processo de identificação, uma vez que outras identidades lhe foram atribuídas em vários momentos pelos entrevistados: “comerciante,” “mulher da vida,” “Joana Preta,” dentre outras, que não significam essência, mas “uma costura de posição e de contexto,” “um lugar que se assume” (HALL, 2003, p. 15-16).

É interessante ainda enfatizar que Joana Preta se utilizou dessa identificação como uma arte da trampolinagem, que em determinados momentos lhe foi útil e de muita ousadia, como no caso do “Baile dos Mateus,” baile com dança, música e bebida que acontecia em Olivedos, entre as décadas de 1960 e 1970, e que era frequentado apenas por pessoas negras ou por aqueles que, na entrada do baile, se identificassem como pretos e que Joana Preta frequentava e ajudava a organizar. Entendo trampolinagem a partir de Certeau, (1994, p. 79):

define-se como trampolinagem, palavra que um jogo de palavras associa à acrobacia do saltimbanco e à sua arte de pular do trampolim, e como trapaçaria, astúcia e esperteza no modo de utilizar ou de driblar os termos dos contratos sociais. Mil maneiras de jogar/desfazer o jogo do outro.

Ou seja, no momento que lhe foi conveniente se inscrever enquanto Preta, Joana o fez, compreendendo que, dessa forma, estava driblando contratos sociais, como no caso do baile, já que era uma festividade onde os “pretos” é que mandavam, diante das poucas situações e/ou momentos onde os pretos dominavam o cenário em Olivedos. Joana Preta relata uma das vezes que o senhor Cícero Mateus, o promotor do baile, pediu que ela “tomasse conta” do forró, demonstração de socialização entre os negros do lugar, já que questionada sobre sua relação com Cícero, Joana Preta afirmou “era nadinha,” ou seja, que não havia nenhuma relação de parentesco:

[...] era o baile dos Mateus, aí minha fia, ele dizia: “num deixe ninguém entrar, Dona Joana!”. Eu dizia pode ir, eu num deixo não! Aí quando defé, chegava uns galegão todo arrumado, todo cheroso: “Dona, a senhora deixa eu entrar?”. Eu digo: o senhor já comprou a ficha? Apoi o senhor se aguarde aí que o moreno foi ali e disse que já vinha, quele num mim tregou a ficha e o senhor espere aí um pouco. Quando defé, tava uma fila, tudo galego pá entrar.³

Nessa fala, percebo uma sensação de contentamento de Joana Preta ao retratar que as pessoas brancas, as quais ela chama aqui de “galegão,” ficavam esperando

Cícero Mateus voltar para ordenar a entrada ou não do indivíduo e, em pouco tempo, a fila se formava, demonstrando que era uma festividade por muitos desejada, inclusive, segundo Joana Preta, pelos brancos, que queriam frequentar, mesmo sabendo que teriam de se assumir enquanto pretos.

Uma entrevistada, que prefiro não identificar, a qual chamei de “Mariazinha,” se refere à situação de segregação racial provocada pela existência dos dois forrós, pois tinha também o forró de Anchieta, conhecido como forró dos brancos: “Era uma coisa muito séria, antigamente as coisa era, tinha moral, era! Pra vista de hoje, tinha moral, era um respeito danado.”⁴ Essa fala legitima a segregação das duas festividades. A entrevistada relata que, como era branca, frequentava o “Forró de Anchieta” e chegou a dançar lá muitas vezes, inclusive com o marido. Trata-se de um casal da alta sociedade, que compreende que, de fato, negros e brancos não deviam se misturar, desvelando de forma clara o preconceito. Ao ser questionada sobre Joana Preta ter sofrido preconceito, a entrevistada diz que não tinha conhecimento. No entanto, relata que seus pais nunca souberam que ela frequentava aquele espaço, uma vez que não aceitariam. Ou seja, seus frequentadores e frequentadoras viviam na surdina, com medo dos olhos atentos e preconceituosos dos pais, familiares e da sociedade.

O senhor “Manoel”, nome fictício para outro entrevistado, disse ter frequentado os dois forrós, o “Baile dos Mateus” e o “Forró de Anchieta” e traz uma versão interessante e um tanto diferente sobre a vivência da festividade:

[...] forró dos nego, branco num entrava lá, não, que o nego vei, o dono do forró, butava tudo prá fora. Ele danava o grito: eita meu Deus do céu, quem pode mais do que Jesus, só Nossa Senhora. Branco aqui num entra, branco vai caçar pra lá, vai lá João Borges, aqui é só dos negos, que nego é da parte do Diabo.⁵

Uma parte da família de sobrenome Borges, morava próximo ao “Forró de Anchieta,” na rua que hoje recebe o nome de Oscar Costa, por isso ele cita que o senhor Cícero Mateus mandava que os brancos fossem naquela direção. No discurso de “Manoel,” há bordões, ele cita um deles acima, que compara o negro ao Diabo, aquela imagem eurocêntrica do Diabo e do inferno que representa o preto, a escuridão, que é

³ Joana Francelino de Lima. Entrevista à autora em 01/08/2009.

⁴ “Mariazinha”. Entrevista à autora em 10/02/2015.

⁵ “Manoel”. Entrevista à autora em 10/02/2015.

representada pelo cinema, inclusive no que tange aos filmes bíblicos, nas novelas e até em desenhos animados e que só é quebrada por filmes como o Alto da Compadecida, em que Jesus aparece representado por um negro e Nossa Senhora de Aparecida, branca.

Há um imaginário popular, que foi construído e está presente na tradição ocidental, que associa o diabo ao negro, ou que associa tudo que for considerado ruim ao negro. Durand afirma que “a negrura é sempre valorizada negativamente. O diabo, retrato do mal, é quase sempre negro ou contém algum negror” (DURAND, 1997, p. 92). Portanto, a associação de Cícero Mateus do negro com o diabo é usada para firmar um lugar de autoridade do negro, que é histórica e trouxe consequências quase sempre negativas para a vivência dos negros em sociedade.

Posso compreender que Cícero Mateus, segundo a fala de “Manoel,” se utilizou desse discurso como uma arte da trampolinagem ou mesmo como uma atualização e introspecção de um discurso do preconceito que os próprios negros de Olivedos acabaram legitimando, com intuito de firmar um espaço, ou ainda, pode ter sido uma forma de positivação do que era considerado negativo. Ainda de acordo com o entrevistado, para entrar no forró, não bastava, como disseram outros entrevistados, apenas se identificar enquanto preto, mas havia uma espécie de vistoria, que era a seguinte:

[...] sendo branco, num entrava, não. Ele dizia o seguinte: eu só digo que é nego se tirar o sapato prá eu vê o calcanhar. Quando o caba tirava o sapato, o calcanhar dele era de lado assim, aí ele disse: todo nego têm o calcanhar pra trás que nem jumento ruim, aqui não, vai dançar lá no outo baile.⁶

Neste outro bordão que, segundo o entrevistado “Manoel,” o senhor Cícero Mateus se utilizava para deixar que alguém entrasse no forró, estabelece uma espécie de estereótipo para o negro, que o configura como animal “jumento ruim.” O que aqui pode atribuir inúmeros significados, porém, na história do Brasil, foi dessa forma maniqueísta que o negro foi visto em relação ao branco. Essa situação é evidenciada se pensarmos na construção da chamada Identidade Nacional, que historicamente foi marcada, quando não pelo apagamento do negro, mas pela sua apresentação sempre

⁶ “Manoel”. Entrevista à autora em 10/02/2015.

como subserviente, eis o mito da “democracia racial,” já que o negro não é percebido como sujeito histórico e sim como objeto, mercadoria ou na situação de passividade. Isso porque, antes que a “democracia racial” fosse percebida como mito, foi um discurso de verdade por muito tempo.

Compreendo que Freyre, em sua obra *Casa Grande e Senzala*, acaba por operacionalizar com o conceito de democracia racial que se forma depois e que não é criado por ele, mas que estabelece um peso em sua escrita e sua concepção do negro e da escravidão no Brasil, estabelecendo certa flexibilidade na relação entre escravos e senhores de engenho, inclusive quando defende os portugueses em detrimento de outros opressores, dizendo que são “o menos cruel na relação com os escravos” (FREYRE, 2003, p. 265), afirmação difícil de ser deglutida entre os negros ou mesmo aqueles que leem as atrocidades sofridas por negros e negras no Brasil colonial. Numa outra obra, quando Freyre já defendia sua interpretação do conceito de democracia racial de forma mais intensa, ele vai dizer que:

O que venho sugerindo é ter sido quase sempre, e continuar a ser, esse preconceito[,] mínimo entre portugueses [...] e brasileiros, quando comparado com as suas formas cruas em vigor entre europeus e entre outros grupos. O que daria ao Brasil o direito de considerar-se democracia étnica como a Suíça. (FREYRE, apud RIBEIRO, 1956, p. 21-22)

Tal afirmação de “democracia étnica” levou à suavização da escravização do negro no Brasil, camuflando as mais cruéis formas de dominação, exclusão e castigos corporais. E ainda comparando tal democracia a Suíça, quando não temos nesse país uma relação colonial semelhante a que ocorreu no Brasil. O conceito acabou por criar, de forma naturalizada, estereótipos sobre o negro e a negra e que são tidos como oriundos do que Hasenbalg (1996, p. 237, n 4) chama de “mito,” considerando a democracia racial como algo quase impossível na relação entre negros escravizados e europeus.

Toda essa construção histórica foi reproduzida nas escolas, tanto no ensino de História, com os livros didáticos, quanto também na literatura infantil, dentre outras que reproduziam e/ou reproduzem esse discurso que vem sendo problematizado no ensino de História, mais efetivamente a partir da Lei 10.639 de 2003.

Como se percebe, Joana Preta fazia parte de um universo onde o negro carregava estigmas que eram autorizados e inscritos pelos próprios negros. Sobre isso, afirma Gonzáles (1979, p. 19):

O que se opera no Brasil não é apenas uma discriminação efetiva; em termos de representações mentais sociais que se reforçam e reproduzem de diferentes maneiras, o que se observa é um racismo cultural que leva, tanto algozes como vítimas, a considerarem natural o fato de a mulher em geral e a negra, em particular, desempenharem papéis sociais desvalorizados em termos de população economicamente ativa.

Ou seja, a participação de Joana Preta no “Baile dos Mateus,” como assinalou o senhor “Manoel,” era tida como natural, já que eram os espaços reservados às pessoas negras e por ser próxima ao dono do Forró, ela ajudava o senhor Cícero Mateus sempre que necessário, além do que era uma festividade que se localizava perto do Farol.

Percebe-se, na fala do senhor “Manoel,” bem como do que ele narra sobre Cícero Mateus e Joana Preta, que o lugar dessa mulher negra é naturalizado, como se, de fato, para Joana Preta, só restasse essa saída, a da segregação, da marginalização, como negra, como prostituta, ocupar os lugares mais desvalorizados, quando Joana Preta burlava essa segregação e ocupava outros espaços. Segundo o senhor “Manoel,” “Joana ia viver de quê”?⁷ [se não de seu estabelecimento comercial]

Alguns negros e brancos conseguiram, com alguma artimanha, burlar algum desses forrós que contrariavam sua entrada. Porém, segundo o senhor “Manoel,” isso acontecia de forma rápida, em função do preconceito, pois ele relata ter entrado no “Forró de Anchieta:” “eu frequentava pouco, porque eu era meio orgulhoso. Quando eu via o caba com recha porque era preto, isso aqui, aquilo outro, eu num gostava de entrar para não dá liberdade.”⁸ Segundo ele, havia muita discriminação. Havia um orgulho dos negros para só frequentar seu forró. A existência do “Baile dos Mateus” possibilitou a vivência dos negros frente aos brancos, de forma a mostrar-lhes que eles não precisavam do espaço ocupado pelos brancos, pois, mesmo na curiosidade de conhecer o “Forró de Anchieta,” eles preferiam não fazê-lo para não dar espaço para o preconceito, como se a segregação fosse uma blindagem [e era], ou simplesmente uma naturalização do lugar de desvalorização relegado ao negro em Olivedos.

⁷ “Manoel”. Entrevista à autora em 10/02/2015.

⁸ Idem.

Sendo assim, não é difícil compreender por que o nome de Joana passou a ser dito acompanhado do adjetivo usado no sentido de sobrenome: Joana Preta, como se sua cor da pele fosse um indicativo de suas práticas, apresentando aqui mais um marcador de “anormalidade,” de “infâmia.” Segundo Ramos (1954, p. 191), “a cor da pele do negro parece constituir o obstáculo, a anormalidade a sanar. Dir-se-ia que, na cultura brasileira, o branco é o ideal, a norma, o valor, por excelência.”

Joana Preta é então narrada como anormal, primeiro por ser negra, e depois por suas práticas da sexualidade. Segundo Foucault (2001, 397), “o indivíduo dito anormal” é construído pelo Estado a partir de tudo que pode ser “desviante (...) no comportamento ou no corpo.” No caso de Joana Preta, vários são os indicadores de sua anormalidade, de seu desvio: “mãe solteira,” “prostituta,” “comerciante,” pois, na década de 1940, momento no qual Joana Preta inicia seu comércio, não era comum a independência financeira para as mulheres. Mas é sua adjetivação como Preta que lhe constitui enquanto sobrenome, já que ser Preta é uma condição objetiva mas, que se configura socialmente como anormalidade.

Esse estereótipo, construído a partir da anormalidade de forma naturalizada se anuncia na fala do senhor “Manoel,” ao relatar sobre as relações amorosas que presenciou no Farol com Joana Preta. Ele diz serem públicas, pois as mulheres não tinham ciúmes:

[...] qual era a mulher que ia ter ciúme de Joana Preta, sabendo que ela era uma nega veia? Ninguém ia atrás dela, e os cabas butano chifres nas muie com ela. Ninguém dava por ela, e a nega era descente e limpa, (...) minha fia, me pedoe que eu tô na sua presença, se for pecado, Jesus tome conta: eu num dava uma nega veia daquela por uma mulher branca; a nega era fogaosa e era boa.⁹

O senhor “Manoel” fala sobre a percepção que as mulheres, esposas, tinham de Joana Preta. Segundo o senhor “Manoel,” as mulheres a subestimavam, não acreditando ser possível que seus maridos tivessem relações amorosas e/ou sexuais com uma mulher negra, com tantos estigmas: mãe solteira, tida por muitos como “mulher da vida.” O próprio “Manoel” a coloca de forma negativizada, chamando-a de “nega veia,” como se estivesse falando de um objeto de uso qualquer, mas esse discurso resulta de uma sociedade patriarcal de dominação e exploração do homem branco sobre a mulher

negra, bem como demonstra o quanto isso é resultado do mito da democracia racial tradicionalmente enraizado nessa concepção preconceituosa sobre a mulher negra.

Essa sociedade patriarcal é herança colonial e segundo Teruya (2000, p. 02)

foi tomada como 'civilizadora', ao impor sua ordem e sua solidariedade a uma ordem social que seria, de outra maneira, desorganizada e anômica, sendo as outras organizações familiares possíveis, “apêndices” e complementos daquela estrutura patriarcal. Esta ideia acabou ocupando também, todos os espaços possíveis de compreensão da sociedade brasileira

Qualquer organização familiar que fugisse a lógica patriarcal seria tida como desordem, descompasso de toda uma sociedade, embora outros modelos de família tenham se formado elas foram obscurecidas ou silenciadas pelo patriarcalismo. Mesmo na sociedade moderna quando temos outras organizações familiares erigidas em outras perspectivas, numa sociedade não mais rural como na colônia brasileira, mas numa sociedade urbana teremos segundo Teruya a manutenção de alguns valores patriarcais no século XX.

Compreendo que “Manoel” está imbuído desses valores patriarcais de dominação masculina quando fala da mulher negra como objeto sexual e despreocupação das mulheres/esposas em relação a Joana Preta.

De acordo com os estudos de Cândido citados por Teruya, no século XX,

Manteve-se porém, a moral patriarcal como medida: o tabu da virgindade para as mulheres e o da virilidade para os homens e a dupla estrutura familiar, herança de uma sociedade escravista (uma legal, representada pelo núcleo conjugal e seus filhos, e outra assentada sobre a violação dos direitos dos menos afortunados). (TERUYA, 2000, p. 10).

Essa forma negativizada a qual “Manoel” usa para falar de Joana Preta lembra aquilo que Priore (2006, p. 60) já discutia sobre o fato de que “a linguagem mais chula era reservada a negras escravas e forras ou mulatas; às brancas se reservavam galanteios e palavras amorosas,” pois a expressão utilizada por “Manoel” se faz chula para demonstrar a despreocupação das mulheres em relação a Joana Preta, embora essa fala não seja das mulheres, e sim de “Manoel,” um homem que fala de um lugar no qual representa a partir de sua masculinidade e superioridade estabelecida pela cultura

⁹ “Manoel”. Entrevista à autora em 10/02/2015.

patriarcal, elitista ou não, tentando justificar a dominação masculina sobre as esposas que eram relegadas ao silêncio do seu espaço privado, o lar.

Conforme Souza (2004, p. 213), “além da discriminação de gênero, existe a discriminação de raça. Nesse sentido, a mulher negra é duplamente vítima de discriminação.” Foi o que aconteceu com Joana Preta e é possível falar, inclusive, em tripla discriminação, pois, no caso dela, o fato de ser negra, mulher tida como prostituta e pobre explica, embora não justifique, os estereótipos e preconceitos sofridos por Joana Preta.

Na linguagem do senhor “Manoel,” a comparação entre a mulher negra e a branca, estabelecendo ser Joana Preta supostamente melhor, está relacionada à questão sexual, portanto, “a mulata superexcitada.” Como afirma Freyre (apud GIACOMINI, 2006, p. 90):

O bom senso popular e a sabedoria folclórica continuam a acreditar na mulata diabólica, superexcitada por natureza [...]. Por essa superexcitação, verdadeira ou não, do sexo, a mulata é procurada pelos que desejam colher do amor físico os extremos do gozo, e não apenas o comum.

Trata-se de uma identidade que faz menção à cor de sua pele e que acabou se construindo como um estereótipo para lhe codificar, enquanto mulher negra e, como tal, mulher marginal, embora, segundo Rago (1997, p. 62), “o discurso da sexualidade [assuma importância] na leitura que os brasileiros fazem de suas origens.” A autora se refere a inúmeras obras da Literatura e da Sociologia brasileira que deram grande ênfase à sexualidade na formação do povo brasileiro. De acordo com Rago (1997, p. 62), Paulo Prado diz ser o povo brasileiro sensual, como consequência da nudez de índias e da sensualidade das negras, demonstrando, pois, que, desde o início da configuração da identidade nacional, já havia “a construção de um campo discursivo que, de ordem biológica, reforça a estigmatização do outro [que acabou por] ser percebido como desvio, monstruosidade, diferença” (RAGO, 1997, p. 66), não sendo, pois, especificidade da mulher negra ser apresentada de forma a representar objeto sexual, porém outros estigmas lhe são associados com maior eficácia.

Mas, mesmo que “ser mulata não tenha nada a ver com prostituição” (GIACOMINI, 2006, p. 97), o que se observa é que há uma reatualização da forma como as negras eram vistas e quão eram sempre associadas aos desejos sexuais mais

libidinosos, mulheres tidas como alvo de desejo. Segundo a própria Joana Preta, um de seus relacionamentos acabou porque o rapaz queria casar-se com outra mulher e ela não aceitou continuar os encontros amorosos.

Ainda de acordo com “Mariazinha,” que se considera amiga de Joana Preta, diz que todo mundo no Farol, “moça, rapaz”¹⁰ e só reconhece o estabelecimento enquanto Farol, dizendo que “tinham raiva dela e dizia que era o “Cabaré” de Joana.”¹¹ Ou seja, havia uma insatisfação e também um reconhecimento das práticas concernentes ao estabelecimento. Talvez as mulheres não a subestimassem tanto, mas possivelmente não a reconheciam como um perigo para a existência dos casamentos monogâmicos e nucleares cristãos, talvez como um motivo das infidelidades, mas acreditavam que seus namorados e/ou maridos sempre voltariam para o lar, para a esposa.

Segundo Rago (1991, p. 230), muitos desses homens estavam à procura das “fantasias [que] só poderiam ser compartilhadas por mulheres de posição social inferior, que não evocam as imagens familiares da esposa, irmã ou mãe, e que eram (...) próximas (...) das perversões.” Possivelmente, essas são possibilidades presentes no imaginário dos homens que frequentaram o Farol.

Joana me permitiu tecer uma colcha de retalhos sobre suas memórias relacionadas ao Farol, sempre de forma seletiva, incompleta, as vezes contraditória. Contou com sagacidade desde as astúcias para burlar poderes instituídos, aos momentos em que revelava com sorrisos o prazer do que viveu ou com semblante fechado o os dissabores do que não viveu ou dos estigmas que ganhou.

Lembrando Foucault (2010, p. 85), “por definição a culpa como ação ruim é indefinidamente repetível; é uma forma de ação possível e a repetitividade da culpa está inscrita ela mesma no funcionamento da lei.” Assim, a culpa transita nos mais diversos espaços e é institucionalizada, além de estar presente no cristianismo, a partir da fundamentação bíblica, quando temos o “pecado carnal” entre Adão e Eva.

Assim, Joana Preta não demarca o momento de início da vida de prostituta, mas marca o fim: “eu saí da vida do mundo e mim confessei com Frei Damião.”¹² Nesse sentido, ela se coloca como confessa, logo se inscreve como marginalizada.

¹⁰ “Mariazinha”. Entrevista à autora em 10/02/2015.

¹¹ Idem.

¹² Joana Francelino de Lima. Entrevista à autora em 01/08/2009.

Demarcando mais uma configuração como infame, “todas essas vidas [infames] destinadas a passar por baixo de qualquer discurso e a desaparecer sem nunca terem sido faladas só puderam deixar rastros a partir do momento de seu contato instantâneo com o poder” (FOUCAULT, 2003, p. 208), compondo histórias.

Olivedos apresenta uma história de preconceito contra o negro que, historicamente está impregnado pelo etnocentrismo europeu apregoado com a escravidão ocorrida em terras brasileiras. Os rastros da colonização estão presentes no Município através mesmo de sua fundação, uma vez que, o lugar foi fundado dentre controvérsias com a presença de bandeirantes portugueses. Ainda hoje, os cargos públicos mais elevados encontram-se nas mãos dos brancos e há um bairro chamado de Princesa Izabel que se localiza na periferia do Município onde estão exatamente a maior parte da população que é pobre e negra.

Joana Preta era sim protagonista do Farol e, segundo “Manoel,” ela não cobrava pelas relações sexuais que tinha ou que outras mulheres tinham no estabelecimento, pois era uma forma de atrair consumidores para a venda de suas bebidas e quitutes e, assim, lucrar com seu comércio. Questionado sobre haver ou não o pagamento, ele responde que “o pagamento que a gente tinha lá era aquela fofoca que todos nós tinha lá, nós homem, ela era quem organizava, que era prá gente gastar dinheiro pra ela puder sobreviver, viver e vender os trocinhos dela, senão não tinha outro meio para ela.”¹³

O entrevistado ainda fala de uma tocadora que ia para o Farol para animar o espaço, mas que também se envolvia sexualmente com os homens. Ao ser questionado sobre essa tocadora, se ela apenas tocava músicas, ele diz: “dançava, tocava e oferecia muita coisa.” Fala isso em tom de animação, insinuando ser essa “muita coisa” as relações sexuais. Por questões de preservação do entrevistado e da pesquisa, não identificarei nominalmente a tocadora, a quem vou apenas chamar aqui de “tocadora X.” Trata-se de uma mulher que tocava instrumentos musicais, tinha um forró em sua casa e também tocava em outros estabelecimentos, como no Farol.

A entrevistada “Mariazinha” diz ter frequentado o Farol e, com alegria e muitas risadas, ao ser questionada sobre o seu conhecimento do estabelecimento, ela diz que acontecia “muita coisa boa, muita farra, dança, bebida, comida, tudo tinha lá dentro,

¹³ “Manoel”. Entrevista à autora em 10/02/2015.

(...) era uma farra muito gostosa da casa do Farol de Joana.”¹⁴ Ainda segundo “Mariazinha:” “frequentei muito, minha fia, lá toda mulher frequentava e toda moça, numa tinha essa história não.”¹⁵ Ainda de acordo com a entrevistada: ia lá para “namorar, minha fia.”¹⁶

“Mariazinha” ainda fala sobre um namorado, com quem se encontrava lá: “as galinhada que nós demo, os abraços, os arrosos, era bom demais.”¹⁷ E acrescenta: “lá era o ponto que ia todo mundo (...), se era uma nega que era direita aquela era uma, ela respeitava toda senhora, toda moça e todo senhor.”¹⁸ O discurso da entrevistada isenta Joana Preta do estigma de “mulher da vida,” apresentando apenas como uma “mulher direita,” embora socialmente ela não fosse assim tratada por todos.

Evidente que se resguarda aqui uma posição social de *status*, a participação nesse espaço não acontecia aos olhos públicos de Olivedos, pois a mesma entrevistada vai dizer que seus pais nunca souberam que ela frequentava o “Cabaré” de Joana Preta: “pai e mãe nunca soube, mãe tinha um ciúme da gente de se cumer, nem sonhar. Aí, vinha um portador: fulano tá te esperando lá para conversar.”¹⁹ Assim, segundo “Mariazinha,” Joana Preta vinha trazer o recado de que determinado paquera estava no Farol a lhe esperar para conversar e ela dava um jeito de ir escondido dos pais frequentar o espaço. Aqui, o Farol é narrado como desejado, refutado pelos pais, proibido para as moças. No entanto, essas moças burlavam regras, conseguindo usufruir do Farol para encontros amorosos com seus namorados, tornando-se um lugar da transgressão, da fuga, do convívio livre entre mulheres e homens.

A entrevistada narra Joana Preta enquanto “mulher direita,” artimanha, provavelmente, de alguém que tenciona se preservar, porém fala que seus pais nem poderiam sonhar de sua vivência no espaço chamado de “Cabaré de Joana Preta.” Como afirma Rago (1991, p. 41), a prostituição e/ou a prostituta eram vistas como fantasmas “A construção da prostituição como um fantasma atingia alguns alvos estratégicos precisos: instituíam as fronteiras simbólicas que não deveriam ser ultrapassadas pelas

¹⁴ “Mariazinha”. Entrevista à autora em 10/02/2015.

¹⁵ Idem.

¹⁶ “Mariazinha”. Entrevista à autora em 10/02/2015.

¹⁷ Idem.

¹⁸ “Mariazinha”. Entrevista à autora em 10/02/2015.

¹⁹ Idem.

moças respeitáveis.” Nessa perspectiva, moças que frequentassem aquele espaço poderiam se tornar infames, sendo necessário se resguardar de tal estereótipo.

Diante da protagonização de Joana Preta no Farol, bem como de sua vivência social como Joana Preta, identidades lhe foram atribuídas, algumas estereotipadas e/ou performáticas, por vezes identificadas por ela, outras vezes negadas.

Referências Bibliográficas

ALBUQUERQUE JÚNIOR. **Os “maus costumes” de Foucault.** In Revista de Pós-Graduação em História. V. 6 Universidade Estadual Paulista. 1998.

_____. **Nos destinos de fronteira: história, espaços e identidade regional.** Recife. Edições Bagaço. 2008

_____. **História a arte de inventar o passado: Ensaio de teoria da história.** Bauru SP: Edusc, 2007.

_____. O Tecelão dos Tempos: o historiador como artesão das temporalidades. In: Ligia Bellini, Antônio Luigi Negro e Everton Sales Souza. (Org.). **Tecendo Histórias: Espaço, política e identidade.** 1ed.Salvador: EDUFBA, 2009, v. 1, p. 13-26.

BADINTER, Elizabeth. **XY: sobre a identidade masculina.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do Cotidiano: 1 artes de fazer;** Tradução de Ephraim Ferreira Alves. – Petrópolis, RJ: Vozeas, 1994. 10ª ed. Estabelecida e apresentada por Luce Giard.

CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário etimológico nova fronteira da Língua Portuguesa.** 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

DELEUZE, Gilles. GUATARRI, Felix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia.** vol. I. Tradução de Aurélio Guerra Neto. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário.** São Paulo: Martins Fontes, 1997.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sobre o regime de economia patriarcal.** São Paulo: Global, 2003.

_____. In. RIBEIRO, René. **Religião e relações raciais.** Rio de Janeiro. Ministério da Educação e Cultura, 1956.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I – A vontade de Saber.** Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. A vida dos homens infames. In **Estratégia, poder/ saber.** Rio de Janeiro Forense Universitária, 2003.

_____. **Vigiar e punir.** Petrópolis: Editora Vozes. 1997.

_____. Outros espaços. In. **Ditos e escritos.** Vol. II. Rio de Janeiro Forense Universitária, 2000.

_____. **Os Anormais.** Curso no College de France (1974-1975). Tradução de Eduardo Brandão. - São Paulo: Martin, Fontes. 2001.

_____. **Do governo dos vivos.** Curso no Cóllege de France, 1979-1980 (excertos). Tradução, transcrição, notas e apresentação de Nildo Avelino. Rio de Janeiro: Achiamé, 2010.

- GIACOMINI, Sonia Maria. *Mulatas profissionais: raça, gênero e ocupação*. In **Estudos feministas**. Universidade Federal de Santa Catarina. Centro de Filosofia e ciências humanas, centro de comunicação e expressão. V. 7, n. 1-2 – Florianópolis: UFSC, 2006.
- GONZÁLES, Lélia. *Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher*. In: **VIII Encontro Nacional da Latin American Studies Association**. Pittsburgh (USA), 1979.
- HASENBALG, Carlos. “Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil”. In: **Revista Dados: Ciências Sociais**, v. 38, n. 2. 1996.
- HALL, Stuart. *Quem precisa de identidade?* In SILVA, Tomaz Tadeu da (org). **Identidade e diferença: perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. **A identidade Cultural na Pós-Modernidade**. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- _____. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- HOLANDA, Aurélio Buarque de. **Novo Aurélio séc. XXI: o dicionário da Língua Portuguesa**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Parecer CNE/CP 003/2004.
- MONTENEGRO, Antonio Torres. **Combates pela história: história e memória**. Rio de Janeiro, v. 10, 2007.
- PRIORE. **História do amor no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2006.
- RAGO, Margareth. **Os prazeres da Noite: Prostituição e código da sexualidade feminina em São Paulo, 1890 – 1930**. Rio de Janeiro; Paz e Terra, 1991.
- _____. **Do Cabaré ao Lar: A utopia da cidade disciplinar, 1890 – 1930**. Rio de Janeiro; Paz e Terra, 1985.
- _____. **A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade**. Campinas, SP. Editora da Unicamp, 2013.
- _____. **Sexualidade e Identidade na Historiografia Brasileira**. Resgate: Revista Interdisciplinar de Cultura. 1997. n° 7. p. 59-74.
- RAMOS, Alberto Guerreiro. “O problema do negro na sociologia brasileira”. *Cadernos do Nosso Tempo*, 2. 1954a.
- SILVA, Deonísio. **De onde vêm as palavras; origens e curiosidades da língua portuguesa**, São Paulo, A girafa. 2004.
- SOUZAS, Raquel. **Relações, raça e gênero em jogo: a questão reprodutiva de mulheres negras e brancas**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2004. (Tese de Doutorado)
- SWAIN, Tânia Navarro. **Banalizar e naturalizar a prostituição: violência social e histórica**. In: *Revista Unimontes Científica*. Montes Claros, v.6, n. 2, 2004.
- _____. **A construção imaginária da história e dos gêneros: o Brasil no século XVI**. In: **Textos de História**, v. 4, n. 2, 1996.
- TERUYA, Marisa Tayra. **A Historiografia da Família Brasileira: Bases e Perspectivas de Análise**. In: XII Encontro Nacional de Estudos Populacionais (ABEP), 2000, Caxambú / MG. Brasil, 500 anos: Mudanças e Continuidades, 2000.

