

# A MULHER NEGRA E A CIDADANIA NEGADA EM *JUBIABÁ* DE JORGE AMADO

Sandra Sacramento

## Escavidão e razão: o corpo da mulher negra

A concepção mítico-animista do africano da comuna primitiva, como explicação dos fenômenos da natureza e sua intervenção sobre o ser humano, trouxe para o Brasil uma forma de lidar com o corpo contrária à tradição judaico-cristão do modelo colonial.

Os mitos do orixás originalmente fazem parte dos poemas oraculares cultivados pelos babalorixás. Falam da criação do mundo e de como ele foi repartido entre os orixás. Relatam uma infinidade de situações envolvendo os deuses e os homens, os animais e as plantas, elementos da natureza e da vida em sociedade. Na sociedade tradicional iorubá, sociedade não histórica, é pelo mito que se interpreta o presente e se prediz o futuro, nesta e na outra vida. Como os iorubás não conheciam a escrita, seu corpo mítico era transmitido oralmente. Na diáspora africana, os mitos iorubás reproduziram-se na América, especialmente cultivados pelos seguidores das religiões dos orixás no Brasil e em Cuba.<sup>1</sup>

Por isso, a desenvoltura da negra para o trabalho, para o canto e para a dança.

Dançavam sombras também e elas dançavam na parede, gigantescas, espantosas. O chão desaparecera, os pés não o sentiam mais, só se sentia o corpo, que era tocado e trazia uma faísca de desejo. As mulheres eram de mola, quebravam o corpo todo no mexido, as ancas aumentavam, as nádegas remexiam sozinhas, como se tivessem uma vida à parte do corpo.<sup>2</sup>

O mito então tem uma função de coesão grupal, destituído de uma dimensão clara da ética, nos moldes da aristotélica ou da kantiana,

do imperativo categórico deste, mas, mesmo assim, ontológica, na medida em que a narrativa mítica pretende dar conta do que *é*.

O mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento, uma instituição.<sup>3</sup>

E tal perspectiva repete-se em *Jubiabá* de Jorge Amado, quando se detém na cultura negra dos candomblés da Bahia, como aparece nas passagens a seguir:

Num canto, ao fundo da sala de barro batido, a orquestra tocava. Os sons dos instrumentos ressoavam monótonos dentro da cabeça dos assistentes. Música enervante, saudosa, música velha como a raça, que saía dos atabaques, agogôs, chocalhos, cabaças. [...]

Os *ogãs* são importantes, pois eles são sócios do candomblé e as *feitas* são as sacerdotisas, aquelas que podem receber o santo. [...]

De repente, uma negra velha que estava encostada à parede da frente, perto do homem calvo, e que de há muito tremia nervosa com a música e com os cânticos, recebeu o santo. Foi levada para a camarinha. [...]

A mãe do terreiro puxou o cântico saudando o santo:

*Edurô dêmin lonan ô yê!* [...]

E a mãe do terreiro estava dizendo no seu cântico nagô:

*Abram alas para nós, que viemos dançar.* [...]

A mãe do terreiro cantava agora:

*Iya ri dé gbê ô.*

*Afi dé si ómón lówô.*

*Afi ilé ké si ómón lérún.*

*E ela estava dizendo que :*

*A mãe se enfeita de jóias.*

*Enfeita de contas o pescoço dos filhos*

*E põe novas contas no pescoço dos filhos...* (p. 90-91).

Entretanto, tal disposição existencial acabou por reforçar relações assimétricas de gênero entre negras e brancos, na medida em que os corpos femininos negros entraram no bojo da apropriação, respaldada pelo modo-de-produção, nos moldes como ocorreu no Brasil, a partir do seu descobrimento, ao mesmo tempo, escravista e capitalista.

É elevado o número de filhos ilegítimos e naturais no Brasil do século XIX, cujo concubinato, entre senhores e escravas, ganhou largas extensões, sendo a escrava tratada como coisa e mero elemento reprodutor. Em uma carta-testamento, de 5 de novembro de 1873, lê-se, por exemplo:

[José Francisco Pereira] declara que tinha sido casado mas sua mulher havia morrido e com ela não havia tido filhos mas no estado viúvo tivera em [sic!] Eugênia Maria de Sant'Ana que foi escrava, a qual já liberta, três filhos [...].<sup>4</sup>

Tais relações se perpetuaram *ad caterva*, na fase do capitalismo posterior, com se verá, ainda neste trabalho.

A vida do morro do Capa-Negro era difícil e dura. [...] Negras vendiam arroz-doce, mungunzá, sarapatel, acarajé, nas ruas tortuosas da cidade, negras lavavam roupa, negras eram cozinheiras em casas de ricos dos bairros chiques. [...] Para isto é que existia o morro e os moradores do morro [...]. Como nas casas ricas tinha a tradição do tio, pai ou avô, engenheiro célebre, discursador de sucesso, político sagaz, no morro onde morava tanto negro, tanto mulato, havia a tradição da escravidão ao senhor branco. E essa era a única tradição. Porque a da liberdade nas florestas da África já a haviam esquecido e raros a recordavam, e esses raros eram exterminados ou perseguidos. (p. 25-26).

A discussão acerca das relações de gênero, sem uma perspectiva da etnia e da classe social à que pertence a mulher, coloca o debate em descompasso com os acontecimentos. Se falarmos em termos de discursos emancipatórios, ainda no século XVIII, os homens foram chamados a responder ao patriarcalismo, esteado no branco europeu. Enquanto as mulheres brancas foram privadas da noção de igualdade e liberdade, ação contrária, portanto, ao princípio da universalização da igualdade

e da unidade do gênero humano. Somado a isso, o discurso da ciência se encarregou de plasmar uma série de pré-conceitos misóginos, contrários à mulher e também aos representantes de outras etnias que não a branca. Em *Herança e eugenia*, cuja primeira edição data de 1869, essa é vista como “um resultado, uma reificação dos atributos específicos da sua raça”.<sup>5</sup>

Tratava-se de uma investida contra os pressupostos igualitários das revoluções burguesas, cujo novo suporte intelectual concentrava-se na idéia de raça, que em tal contexto cada vez mais se aproximava da noção de povo. O discurso racial surgia, dessa maneira, como variante do debate sobre a cidadania, já que no interior desses novos modelos discorria-se mais sobre as determinações do grupo biológico do que sobre o arbítrio do indivíduo.<sup>6</sup>

Neste momento, a teoria *monogenista*, isto é, que concebia a humanidade como una, respaldada nos relatos bíblicos, foi duramente combatida pela *poligenista*, que encerrava a concepção de que a existência humana na terra correspondia a vários centros de criação, identificáveis nas diferenças raciais. De certa sorte, Rousseau, em *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, publicado primeiramente em 1775, colocou-se em uma linha de pensamento que tentava fundir as duas teorias, na medida em que, ao mesmo tempo em que via a humanidade como una, acrescenta o conceito-chave humanista, que é a *perfectibilidade*. Esse conceito adequava-se à “liberdade” de resistir aos ditames da natureza ou acordar neles – uma especificidade propriamente humana.<sup>7</sup>

Hannah Arendt, por sua vez, no século passado, tentando explicar a origem do nazismo, vê o *poligenismo* como o fim das “leis naturais que previam um elo entre os homens de todos os povos”, capazes de promoverem a igualdade, a comunicação e mesmo a troca entre os humanos.<sup>8</sup>

Dessa forma, o discurso da ciência, ou melhor, da sociobiologia do século XIX, encarregou-se de plasmar uma visão racista, de forma que a igualdade de princípios fosse atenuada quando se tratasse da diferença, restando um espaço “moralmente neutro” para essa, em termos de cidadania.<sup>9</sup>

## Razão e gênero no discurso de classe

Na comuna primitiva, na qual se encontrava o africano quando da diáspora para o Brasil, a partir do século XVII, não havia a noção da posse e todos trabalhavam em proveito da comunidade. Segundo Engels, a domesticação de animais levou à alteração do direito hereditário, fazendo com que houvesse a queda do direito materno. Por outro lado, os discursos emancipatórios da modernidade, tanto de direita, quanto de esquerda, não levaram em conta o papel na mulher na *pólis*, antes colocaram-na em uma dimensão de complementaridade do homem, senhor do espaço público. Se a razão chegou em socorro deste homem, uma vez que lhe permitiu uma autonomia nunca vista, em contrapartida negou-lhe o encantamento com o mundo, levando-o à perda de sentido – como viu Weber em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* –, ao ser atomizado em esferas: a do cidadão (agente político), a do burguês (agente econômico) e a do indivíduo (membro de uma família).

Sem dúvida as mulheres foram as “deixadas-por-conta” da Revolução. No momento em que o ideal revolucionário colocava a igualdade formal abaixo das diferenças naturais, ao sexo resta o último critério de distinção. Os Judeus foram emancipados pelo decreto de 27 de setembro de 1791, a escravidão dos negros abolida (nas colônias francesas) em 4 de fevereiro de 1794, mas, apesar dos esforços de alguns, a condição das mulheres não foi modificada. Os direitos do Homem, direitos naturais ligados à pessoa humana não as reconhece.

O Código Civil de Napoleão (1804) manteve a desigualdade dos sexos [...]. Aos homens, os direitos; às mulheres, os deveres. O imperador interveio pessoalmente para restabelecer em sua plenitude a autoridade do marido, ligeiramente abalada no fim do século XVIII. Insistiu para que, no dia do casamento, a mulher reconhecesse claramente que devia obediência ao marido.<sup>10</sup>

Em meados do século XIX, na Europa, houve grande transformação na fisionomia urbana. Cidades como Paris e Londres ganharam, ao longo desse século, uma ampliação em sua população nunca vista, ocasionando um fluxo, nessas cidades, antes nunca visto em sintonia com o fluxo de capitais em plena expansão. Bauman, fazendo menção

ao Karl Marx de *O capital* (1867), à célebre frase “Tudo que é sólido se desmancha no ar”, afirma que camponeses e artesãos migram para esses centros em expansão, saídos de suas terras e de seus estabelecimentos, visando a competir com a nova ordem do capitalismo-industrial; entretanto, tornaram-se, nas cidades que os acolheram, operários submetidos à racionalização dos horários das fábricas e à lógica do desenvolvimento econômico.

O Estado-Nação, nesse momento, desempenha o papel de mediador das contendas entre os cidadãos e torna-se o grande administrador da ordem pública, ainda que o bem-estar não tenha acontecido para todos, uma vez que, com o sistema republicano capitalista burguês surgem duas classes antagônicas servindo ao mesmo senhor, ou seja, ao capital. São elas: os donos do capital, representada pela elite industrial e um amplo operariado.

A esquerda, por sua vez, não previu a presença da mulher entre os trabalhadores. O Estado socialista, calcado no proletariado, via a presença feminina, quase sempre, também restrita ao espaço doméstico, tal qual a burguesa mãe de família.

[...] Na URSS [ pós-revolução de 1917], a idéia do homem socialista seguindo o cartilha do guerreiro, devotado à pátria, era defendida em função das lutas que o país teria que enfrentar no seu embate iminente com nações ocidentais.

[...] O socialismo estalinista valorizou, como nenhum movimento político anterior, a outra face fundamental do ideal moderno de masculinidade. Ao devotado soldado guerreiro, acrescentar-se-ia o modelo do trabalhador exemplar e responsável como paradigma do homem autêntico.<sup>11</sup>

Assim, em *Jubiabá*, evocando um tempo vinculado ao século XX, na Bahia, ainda que seja um texto comprometido com os ideais revolucionários do marxismo, a mulher negra encontra-se em função complementar.

Quando o dia clareou, naquela janela pobre do sobrado da ladeira da Montanha, a mulher acordou o homem. Ele ia para a fábrica distante e tinha que acordar cedo. [...]

A mulher avisou:

– Não tem pão por causa do leite para a criança. [...]

– Mande a bóia meio-dia... [...]

Foi embora ladeira abaixo, para a fábrica que ficava em Itapagipe. E ele tinha que ir a pé por causa do leite do filhinho. A mulher estendia fraldas na janela e também era magra e pálida. Para ela não tinha ficado nem pão nem café. (p. 100).

Entretanto, quando se encontram no mercado de trabalho, não ficam imunes ao assédio dos patrões:

Das fábricas vem esse cheiro que entontece. [...] E ficou [Antônio Balduino], na esquina, rindo a sua gargalhada para as histórias do Gordo, esperando a passagem das mulheres.

Mas eis que elas saem e são tristes e cansadas. Elas vêm tontas daquele cheiro doce de fumo, que já se impregnou nelas, que está nas suas mãos, nos seus vestidos, nos seus corpos, nos seus sexos. Saem sem alegria e são muitas, é uma legião de mulheres que parecem todas doentes. Algumas fumam charutos baratos, depois de terem fabricado charutos caríssimos. Quase todas mastigam fumo. Um homem louro conversa com uma mulatinha que ainda não perdeu a cor nas fábricas. Ela ri e ele murmura:

– Lhe melhora de condição... (p. 144).

Michelle Perrot, em *As mulheres ou os silêncios da História*, fala que o século XIX, na Europa, se justifica na utilidade do trabalho em nome do progresso.

Ainda que a Igreja não tenha realmente elaborado uma teologia do trabalho no século 19, sua mensagem é atravessada pelos novos valores. Ora, o ócio é, naquele momento, em valor contestado. A igreja o condena assim como os socialistas.<sup>12</sup>

Visto com insignificante e complementar à remuneração masculina, o trabalho feminino em fábricas, inferiorizado, estigmatiza a mulher ainda mais porque esse impõe condições que em nada dignificam e, ao

mesmo tempo, não amparam a mulher na maternidade. Na Europa ainda neste momento, foram as mulheres participantes nas passeatas, usando voz e gestos, defendendo bandeiras, vociferando contra os patrões e até quebrando vidraças, entretanto, comportam-se mais como esposas, não havendo, de fato, engajamento sindical.

No cômputo geral, as mulheres militantes do século XIX, mais bem organizadas em suas reivindicações, eram aquelas que, de alguma forma, estavam vinculadas ao homem trabalhador. Podiam ser elas membros de comissão, oradoras de reuniões ou mesmo responsáveis por sindicatos, mas controladas, podemos dizer, em suas demandas. Tratava-se, neste caso, de uma insubordinação a partir da ética do homem.

Em se tratando de Brasil, tais ganhos foram ainda mais insignificantes, se for levado em conta o fato de que o parque industrial do país ficou restrito ao Centro-Sul, com a participação nesta região nacional, evocada em *Jubiabá*, muito diminuta da mulher no mercado de trabalho que é a Bahia no Nordeste brasileiro. No caso da mulher negra, neste contexto, soma-se ao gênero a condicionante étnica e de classe, enquanto instância identitária comprometida com a formação do país e a diáspora africana ainda na fase escravista.

## Pós-feminismo e identidade

A crítica pós-feminista identifica sinais de exaustão a uma série de discursos redutores, calcados em uma lógica fundante ocidental, que embasou a instituição da “diferença reificada, que desorganiza a diferença na desigualdade”,<sup>13</sup> uma vez que vincula a categoria de *sujeito* a *varão*, como parâmetro de legitimação dos discursos. Tal equívoco foi cometido mesmo por feministas, como Simone de Beauvoir de *O segundo sexo*, publicado em 1949, quando se manteve ainda no *mesmo* para tratar da diferença em uma posição binária e vicária da mulher, centrada em um *Outro*, que lhe dava sentido. Nas palavras de Nelly Richard, em *Intervenções críticas: arte, cultura, gênero e política*:

A nova crítica feminista compartilha o argumento pós-metafísico de que as mulheres já não podem descansar na substancialização de um “nós”, re-unificador do heterogêneo e do descontínuo de suas múltiplas e contraditórias articulações de identidade. Ao mesmo tempo, o feminismo não pode renunciar completamente à idéia de que um *traço de união* reagrupe “as mulheres”, sob a referência coletiva de um “nós”, uma vez que sem a base operacional desse “nós” não existe luta política.<sup>14</sup>

O que ela defende é que, para a efetiva emancipação da mulher, é necessário que essa se coloque, a princípio, em convergência às referências e representações, que sempre a identificaram, mas, ao mesmo tempo, de modo atento e vigilante, transponha o pré-dado, em um processo de resistência/negociação (cf. Gramsci), para, de fato, avançar em seu *empoderamento*, enquanto ser dotado de razão e de querer. Desta sorte, é salvo o melhor da dialética, porque entendemos que a síntese do pensamento dialético é, para a efetiva mudança, somente um *por enquanto*, do nada definitivo das identidades, em articulações contingentes do “eu” com o “nós”, empreendendo o resgate dos projetos emancipatórios da modernidade, tanto de direita, quanto de esquerda, na medida em que não foram capazes de colocarem a mulher em uma dimensão de sujeitos, a partir da diferença.

Os estudos de Derrida (1967; 1973), ao se contraporem às oposições binárias, colocam o significado do sujeito em *deslizamento* e constituem, por isso, em uma ferramenta importante para o entendimento de que toda exclusão radica-se em uma construção discursiva e não em algo pré-dado e insubstituível, de modo ontológico, ampliando a questão do sentido para qualquer tipo de violência capaz de silenciar. Cixous (1995), dialogando com o pós-estruturalista, identifica no gênero relações de poder em que o dualismo ancora-se em pares opositivos, cujo segundo elemento é sempre desvalorizado. Irigaray (1985), por outro lado, vai defender a idéia de que homens e mulheres têm sexualidades diferentes, nunca opostas. E Butler justifica o processo classificatório de toda identidade, afirmando que são construções discursivas elaboradas e colocadas sobre a mulher, racializando e etnicizando seu corpo “de um exterior, de um domínio de efeitos inteligíveis”.<sup>15</sup> Assim, ao refutar os *essencialismos*, Butler defende a questão da *performatividade*, enquanto

produção de identidade, porque “descola” o fenômeno da produção discursiva do *mesmo*. A partir dessa, é possível perceber que os sistemas de representação estão inegavelmente ligados ao poder e, ao resgatar-se a materialidade do significante, evidencia-se a pretensão clássica de priorizar o significado. Nesse momento, a *diferença* surge em contrapartida ao *mesmo*, representado pelo etnocentrismo ou pelo gênero.

É possível flagrar, então, de que modo a *identidade* é construída, através da *performatividade*, da repetição, e perceber, através da *destrução*, que a mulher, ao ser *engendrada*, pode tensionar, apesar de condicionantes, formações discursivas que a engessam de modo prévio. Logo, a mulher deve ser evidenciada em sua dinâmica existencial, que dê conta do seu gênero, de sua classe e de sua etnia, em seu relacionamento diuturno contextualizado.

Para Butler, há, na concepção de sujeito das feministas anteriores, um essencialismo particular condicionado à transcendência. Faz críticas severas a Beauvoir, quando essa transita, a partir de Sartre, na seara do existencialismo, que não transcende o idealismo, condicionado ainda à ontologia e ao dualismo cartesiano, pois a premissa beauvoiriana de que *a mulher não nasce mulher, torna-se*, concede-lhe uma inscrição corporal, no mundo, que, ao mesmo tempo, a *descorporifica*; na medida em que o gênero a essa imposto submete-a ao recato, à docilidade, à entrega. Butler, ao propor a “quebra” da díade sexo-gênero, sendo o primeiro já uma construção cultural-discursiva, tal como foi visto por Freud (“a anatomia da mulher é destino”), a coloca, deste modo, disponível ao desejo, porque se utiliza da *agência*, em *pontos de fuga*.<sup>16</sup>

Com a expansão do feminismo negro, feminismo lésbico, feminismo popular, ecofeminismo, feminismo cristão, e assim por diante, a segunda metade dos anos 80 e os anos 90 [com os *Queer Studies*] viram [sic] a proliferação de novas protagonistas cujas trajetórias político-pessoais diferiam de modo significativo daquelas das primeiras feministas (referidas agora como “históricas”) [...].<sup>17</sup>

Os discursos das chamadas “feministas históricas” incidiam em reivindicações, basicamente, na crítica da mulher branca e de classe média ao patriarcalismo ocidental, porque ainda trabalhavam em bases dicotô-

micas ancoradas no edifício filosófico de racionalidade ocidental; essas, em si mesmas, excludentes: alto/baixo, claro/escuro, natureza/cultura, homem/mulher, centro/periferia. Nessa perspectiva, as disciplinas atravessam o corpo social e a realidade mais concreta, isto é, o próprio corpo feminino – como uma rede, sem que suas fronteiras sejam delimitadas, através de: “Métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que asseguram a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade”.<sup>18</sup>

Por outro lado, o pós-feminismo, hoje, ainda que multifacetado, como se constata na citação acima, de Alvarez, defende, em sua plataforma, a idéia de que a igualdade de gênero não pode ser vista sem uma contextualização, em uma perspectiva culturalista, em que categorias como gênero, classe e etnia, que serviram, no passado, para marcar a diferença, hoje devem ser utilizadas, em realocações desdobráveis, de forma disjuntiva, refutando, assim, as metanarrativas, que se propunham totalizadoras. Por isso, Derrida desacredita de qualquer significado fixo e estável – o que chama de *significado transcendental* (gramatologia). A gramatologia *desconstrói* o pensamento metafísico, fundamentado em princípios inquestionáveis que legitimam uma hierarquia de significações. A *différance* derridariana evidencia a impossibilidade de adequar a representação do real à existência. Dito de outra forma: a ideologia radica-se sim no imaginário (lugar onde se formam as imagens, ou representação de algo), entretanto, Althusser, em *Pour Marx*, contestando o continuísmo do historicismo da dupla infra e superestrutura, destaca que nos sistemas de representação não ocorre uma *correspondência necessária*. Em síntese, a ideologia constitui uma representação discursiva, porém esta não encerra, em si, a experiência ou a prática social de todos os seres humanos, ainda que seja através dos sistemas de representação pelos quais nós “experimentamos o mundo”.<sup>19</sup> E os jargões atuais – pós-modernidade, pós-colonialismo ou pós-feminismo – não podem ser utilizados como meras etiquetas, reforçando um princípio teleológico, mas dispostos em estratégias que acenem para além do já posto, incorporando, destarte, em seu processo revisionista, a potencialidade dos projetos emancipatórios da modernidade, que não conseguiram ser colocados em prática,<sup>20</sup> preservando, nesta dimensão, suas *reservas de sentido*.

A despeito de todas as dificuldades, é possível constatar que atores sociais e ONGs feministas, em várias regiões do globo, estão se colocando em suas redes heterônimas e micrológicas, com capacidade propositiva de alteração do *status quo*. E políticas públicas de ações afirmativas constituem uma resposta efetiva, por exemplo, do Estado brasileiro, às reivindicações postas na ordem do dia, com ganhos de inclusão, já encontráveis em muitas ações governamentais.

### Considerações finais

Ainda que não haja possibilidade de fechar as indagações colocadas neste artigo, é pertinente dizer que a mulher negra que se faz presente em *Jubiabá* de Jorge Amado, encontra-se *conformada* com os papéis que lhe são concedidos por um *socius* androcêntrico, que vem sendo confirmado, em relação à sua etnia desde a diáspora africana no Brasil, advinda da escravidão, e ressemantizado à luz dos preceitos correntes do materialismo dialético adotado nas narrativas amadianas à época em que a obra foi escrita.

Assim, mesmo que *Jubiabá* não apresente uma plataforma de libertação da mulher, uma vez que o materialismo dialético não incluía a mulher e suas questões nas pautas de reivindicações, acaba por evidenciar que qualquer projeto emancipatório, que envolva a totalização, como ocorreu com a modernidade, presa aos ditames do homem branco, europeu, da qual Marx é também tributário, não se atém ao fragmento, às narrativas micrológicas. A pós-modernidade e o pós-feminismo, por outro lado, valorizam o intervalo, a dissensão.

O pós-feminismo, quando anseia pela quebra da junção ontológica sexo-gênero, entende que qualquer subjetividade não se encerra em uma única representação, capaz de engessar peculiaridades. Tal estratégia de domínio enseja toda sorte de violência legitimada, e isto acontece, por exemplo, em relação ao gênero, classe ou etnia, em um processo de exclusão devido à necessidade de encerrar uma totalidade em um único princípio de verdade monística.

Apesar de os discursos hegemônicos firmarem-se pela força, silenciadora do dissenso, Butler, como vimos anteriormente neste texto, ao ver o sexo não como algo natural, mas como já uma construção discursiva, propõe a substituição do binarismo fixo sexo-gênero da modernidade e reeditado pelas feministas anteriores.

A partir daí, é possível pensar em emancipação da subjetividade porque dá-se chance, *preformativamente* ao que a pós-feminista chama de *gênero paródico*, isto é, a desarticulação da naturalização e da *essencialização* das identidades de gênero, ainda que subsidiária destas, mas avançando rumo à reivindicação, através da *agência*, por outras possíveis, que dão conta de uma inserção política, porque excedem positivamente o poder. Esta opção de vivência da subjetividade questiona a sujeição, mas sabe-se que só é possível avançar se for aceita a necessidade de rearticulação e *ressignificação* do já posto.

## Notas

<sup>1</sup> Prandi, *Mitologia dos Orixás*, p. 24.

<sup>2</sup> Amado, *Jubiabá*, p. 149. A indicação das páginas do romance nas citações a seguir virá no corpo do texto.

<sup>3</sup> Eliade, *Mito e realidade*, p. 11.

<sup>4</sup> Falci apud Priore, *História das mulheres no Brasil*, p. 275.

<sup>5</sup> Galton, *Herancia y eugenia*, p. 86. Tradução minha.

<sup>6</sup> Schwarcz, *O espetáculo das raças*, p. 47.

<sup>7</sup> Rousseau, Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, p. 243.

<sup>8</sup> Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 77.

<sup>9</sup> Dumont, *Homo hierarchicus*, p. 322. Tradução minha.

<sup>10</sup> Badinter, *L'un est l'autre*, p. 212-14. Tradução minha.

<sup>11</sup> Oliveira, *A construção social da masculinidade*, p. 41.

<sup>12</sup> Perrot, *As mulheres ou os silêncios da História*, p. 12.

<sup>13</sup> Richard, *Intervenções críticas*, p. 161.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 163.

<sup>15</sup> Butler, *Corpos que pesam*, p. 22.

<sup>16</sup> *Idem*, *Problemas de gênero*.

<sup>17</sup> Alvarez, A "Globalização" dos feminismos latino-americanos, p. 393.

<sup>18</sup> Foucault, *Vigiar e punir*, p. 139.

<sup>19</sup> Hall, *Da diáspora*, p.182.

<sup>20</sup> Cf. Bhabha, *O local da cultura*.

## Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, L. *Pour Marx*. Paris: François Maspero, 1975.
- ALVAREZ, S. E. A. A “Globalização” dos feminismos latino-americanos: tendências dos anos 90 e desafios para o novo milênio. In: ALVAREZ, S.; DAGNINO, E.; ESCOBAR, A. (Org.). *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*. Belo Horizonte: UFMG, 2000. p. 383-426.
- AMADO, J. *Jubiabá*. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- ARENDT, H. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harvest Books, 1973.
- BADINTER, E. *L’ un est l’outre: des relations entre les hommes et femmes*. Paris: Odile Jacob, 1986.
- BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Tradução Maria de Lourdes Sette Câmara. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*. Tradução Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- BHABHA, H. *O local da cultura*. Tradução Myria Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- BUTLER, J. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOPES LOURO, G. (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999. p. 151-72.
- \_\_\_\_\_. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CIXOUS, H. *La risa de la medusa*. Tradução revisada por Myriam Díaz-Diocaretz. Barcelona: Anthropos, 1995.
- DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- \_\_\_\_\_. *L’écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.
- DUMONT, L. *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes*. Paris: Gallimard, 1966.
- ELIADE, M. *Mito e realidade*. Tradução Paola Civelli. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- ENGELS, F. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Tradução Leandro Konder. 14 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Tradução Lygia M. Pondé Vassalo. Petrópolis: Vozes, 1977.
- GALTON, F. *Herancia y eugenia*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere: Os intelectuais; O princípio educativo; O jornalismo*. Edição Carlos Nelson Coutinho. v. 2. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2000.

- HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização Liv Sovik. Tradução Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: UNESCO, 2003.
- IRIGARAY, L. *This Sex Which Is Not One*. Ithaca; Nova York: Cornell University Press, 1985.
- OLIVEIRA, P. P. de. *A construção social da masculinidade*. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004.
- PERROT, M. *As mulheres ou os silêncios da História*. Tradução Viviane Ribeiro. Bauru: Edusc, 2005.
- PRANDI, R. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PRIORE, M. D. (Org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997.
- RICHARD, N. *Intervenções críticas: arte, cultura, gênero e política*. Tradução Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- ROUSSEAU, J.-J. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In: *Rousseau*. São Paulo, Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).
- SCHWARCZ, L. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

*Resumo*

Objetiva-se com o artigo identificar a mulher negra retratada em *Jubiabá* do baiano Jorge Amado e delinear uma origem marcada por sua etnia, somando-se a esta gênero e classe; ao mesmo tempo, identificar na crítica pós-feminista sinais de exaustão de uma série de discursos redutores, calcados em uma lógica fundante ocidental, que embasam a instituição da *diferença reificada*, uma vez que essa acabou por sobrepor as categorias de *sujeito a varão*, equívoco cometido mesmo por feministas, como Simone de Beauvoir quando defendeu a posição binária e vicária da mulher, centrada em um Outro, que lhe dava sentido.

*Palavras-chave*

Mulher negra; escravidão; exclusão; essencialismos; *performances*.

*Recebido para publicação em*  
14/05/2009

*Abstract*

The present article aims to identify the black woman portrayed in the novel *Jubiabá* written by Jorge Amado, and design an origin marked by her ethnicity, adding to it the gender and class. At the same time, this article intends to identify in the post-feminist critical signs of exhaustion to a series of reducing speeches, based on a logic west founding, which is embedded in the reified difference institution, since it has just overlapped the categories from subject to a male, mistake committed by feminists such as Simone de Beauvoir, when she called to binary and vicarious the position of women, focusing on One Another, which gave her direction.

*Key words*

Black woman; slavery; exclusion; essentialism; *performances*.

*Aceito em*  
24/06/2009