

CIDADE DAS MULHERES EM QUINCAS BERRO D'ÁGUA: REPRESENTAÇÕES FEMININAS EM NARRATIVAS DE JORGE AMADO

CITY OF WOMEN IN QUINCAS BERRO D'ÁGUA: FEMALE REPRESENTATIONS
IN JORGE AMADO NARRATIVES

RESUMO

Foram muitas as mulheres que marcaram a escrita poética, cronista e intempestiva de Jorge Amado. Em meio a fantasia, mestiçagem e sexualização, personagens femininas questionaram padrões normativos, a fim de suplantar opressões, discursos e estigmas. Este artigo propõe-se a apresentar uma leitura sobre algumas representações femininas presentes no romance “A morte e a morte de Quincas Berro D’Água” (1961), do escritor baiano. A análise do texto busca problematizar o papel social exercido pelas personagens representadas por mulheres que, na obra, revelam como intencionalidades coloniais reverberam na construção das identidades de mulheres diversas, também em meados do século XX. A partir das experiências observadas nas “ganhadeiras”, prostitutas e nas ditas, “mulheres de família”, notaremos como construtos sociais associados a dispositivos de poder e controle se materializavam na urbe soteropolitana. Por meio de relações de trabalho, políticas, culturais, simbólicas e afetivas, notar-se-á como estas construções operavam pelo viés da raça e do gênero, na produção de geografias existenciais na cidade de Salvador daquela época.

Palavras-chave: Jorge Amado. Representação literária. Feminino. Mulheres negras.

ABSTRACT

There were many women who marked Jorge Amado’s poetic, chronicling and untimely writing. Amid fantasy, miscegenation and sexualization, female characters questioned normative standards in order to overcome oppression, discourse and stigma. This article proposes to present a reading about some female representations present in the novel “The death and death of Quincas Berro D’Água” (1961), by the Bahian writer. The analysis of the text seeks to problematize the social role played by the characters represented by women, who in the work reveal how colonial intentions reverberated in the construction of the identities of different women, also in the mid-20th century. Based on the experiences observed in the “ganqueriras”, prostitutes and in the so-called “family women”, we will notice how social constructs associated with power and control devices materialized in the Salvador city. Through labor, political, cultural, symbolic and affective relationships, it will be noted how these

Maria Lívia Ferreira dos Santos

Universidade do Estado da Bahia (UNEB). E-mail: m.livi.a@hotmail.com

Carlos Augusto Magalhães

Universidade do Estado da Bahia (UNEB). E-mail: carlosmagal14@gmail.com

Márcia Rios da Silva

Universidade do Estado da Bahia (UNEB). E-mail: mrsilva@uneb.br

constructions operated from the perspective of race and gender, in the production of existential geographies in the city of Salvador at that time.

Keywords: Jorge Amado, literary representation, feminine, black women.

Feminino e negritude operacionalizando resistências

Antes mesmo de discussões sobre o feminismo se adensarem na literatura brasileira, Jorge Amado assumirá o papel de apresentador de personagens femininas que, de alguma forma, transgrediam, questionavam ou até mesmo superavam códigos sociais. Podemos pensar em identidades que, mesmo produzidas em função de um sistema patriarcal, conseguiam evidenciar o desejo e o esforço de superar opressões, amar, trabalhar e sobreviver diante da impotência, ante o desafio de transformar o próprio destino. Nas produções como: *Jubiabá*, *Mar morto*, *Capitães da areia*, *Bahia de Todos os Santos: guia das ruas e dos mistérios da cidade de Salvador* e *Dona Flor e seus dois maridos* – também citadas no presente artigo, é possível identificar textos que evidenciam o engajamento de Jorge Amado com os fatos e contextos históricos observados por ele no período de sua passagem por aqueles locais.

Foram inúmeras as mulheres que marcaram a trajetória das narrativas do autor, sendo, muitas vezes, expostas a partir de uma atmosfera fantasiosa e hipersexualizada. Elas desenhavam histórias de autoafirmação, coragem e resiliência, como são os casos de Gabriela, Tieta, Tereza Batista, Dona Flor, entre tantas outras. Em *A morte e a morte de Quincas Berro D'Água*, três representações femininas ganham espaço de destaque e apontam significativamente o lugar e o papel sociais a que se destinava a figura da mulher em meados do século XX. As quituteiras, mulheres em sua grande maioria negras, que, para sustentar a si e aos seus, subsidiavam grande parte do comércio informal visto nas ruas de Salvador. Outra representação se refere a mulheres com as quais Quincas tinha relação de admiração e amizade. Entre as prostitutas do seu universo, uma foi eleita como o último e grande amor da sua vida – a cafetina Quitéria do Olho Arregalado.

São mulheres que alimentavam fantasias sexuais não só dos seus pares, mas também dos homens burgueses, criando formas alternativas de sobrevivência e, em muitas situações, redes de proteção, amparo e apoio, consolidando diversas comunidades formadas por mulheres. Em terceiro lugar, aparece a esposa, exemplar dona de casa, recatada e do lar. Vanda e Otacília, filha e ex-esposa de Quincas, refletiam o padrão de conduta atribuído às mulheres pertencentes à classe média soteropolitana da época.

De presença imponente, regularmente marcada, as ganhadeiras ou quituteiras, apesar de nem sempre serem nomeadas por Jorge Amado, participam, proximamente, da história de Quincas. Elas também desenhavam, por muitas vezes, a rotina econômica, simbólica e socioespacial da cidade: “Debulhou-se em lágrimas a graciosa negra Paula, ante seu tabuleiro de beijus de tapioca. Não viria Berro D'Água

naquela tarde dizer-lhe galanteios torneados, espiar-lhe os seios vastos, propor-lhe indecências, fazendo-a rir” (AMADO, 1961, p. 47).

As ganhadeiras comercializavam iguarias africanas e produtos alimentícios como legumes, frutas, peixes, carnes, doces e gêneros de mercearia em geral. Em *Bahia de Todos os Santos*, Amado pinta essas mulheres com cores, gestos e sabores:

É o mundo das baianas com seus manuês e seus beijus, seus torsos de seda e seus panos da costa. Poucas vezes se pode sentir aquelas rainhas de que falam os cronistas sociais como ao lado dessas baianas, negras velhas e solenes, de rosto afável e alegre, graves e suaves ao mesmo tempo (AMADO, 1945, p. 226).

Em *Jubiabá*, elas percorrem as ruas da cidade em meio à beleza dos símbolos e das representações ancestrais, à sexualização dos seus corpos e às dores que viviam em função de um trabalho cansativo e desproporcional. São caracterizações e referências que, recorrentemente, aparecem nas narrativas:

Fora era lindo de luzes e de cores. A tabuleta do circo — Grande Circo Internacional — brilhava em vermelho, azul e amarelo, as lâmpadas piscando. Negras de anágua e colares vendiam pipocas, acarajés, mingau e mungunzá. Todo o largo estava iluminado pela luz do circo (AMADO, s.d., p. 209-210).

A mulher negra, historicamente, também esteve sujeita à exploração sexual e as baianas não fugiam à lógica da hipersexualização dos seus corpos, como sinaliza Jorge Amado:

Será que por debaixo da larga saia da baiana ela não tem roupa nenhuma? Parece que não, porque mostra as coxas até ao meio e não se vê pano algum. Em cima dos peitos traz colares de contas multicores. Faz grandes xx com as pernas. A mulher do juiz acha que decididamente é uma imoralidade e que a polícia não devia permitir. O juiz não concorda, cita a Constituição e o Código, diz que a mulher não é civilizada, e não quer conversa, quer é espiar as coxas de Rosedá, a incomparável (AMADO, s.d., p. 215).

As dores não eram só simbólicas, perpassavam a alma, as lembranças e as memórias, chegavam ao corpo físico, tornando a labuta diária ainda mais sofrida. Amado segue em sua narrativa plena de humanidade:

Dizia a vizinhança que essas dores de cabeça vinham de tanta água quente que a mulher carregava na cabeça, morro abaixo, móde “fazer o mungunzá e o mingau de puba que ela vendia à noite no Terreiro”. Essas dores, provocadas pelo excesso de esforço físico,

punham medo em Balduíno, eram o limite para suas estripulias (AMADO, s.d., p. 328).

O trabalho de ganho era um dos ofícios mais praticados pelo trabalhador de rua na cidade de Salvador, em meados do século XX, abarcando muitas práticas de ocupação. Nesses espaços também eram desenvolvidas outras atividades enquanto se esperava por consumidores, tais como: tecer chapéus de palha, trançar esteiras de ouricuri, fazer correntes de fio de ferro para os papagaios, gaiolas para passarinhos, pequenos cestos, pulseiras de contas, objetos de couro com incrustações de conchas, vassouras de piaçava, rosários de coquinhos, entre outros (REIS, 1991). “Ganhador era aquele indivíduo que vivia literalmente ganhando a vida, dia a dia, sol a sol, em atividades de rua”, como afirma Durães (DURÃES, 2006, p. 69). Em *Capitães da areia*, mais uma vez as ganhadoras aparecem, enchendo a cidade com seus cheiros, sabores e presença:

Nas estações vendem doces de milho, mingau, mungunzá, pamonha e canjica. O sertão vai entrando pelo nariz e pelos olhos de Volta Seca. Queijos e rapaduras passam em tabuleiros nas pequenas estações, as paisagens agrestes jamais esquecidas enchem novamente os olhos do sertanejo (AMADO, 2008, p. 313-314).

A conexão entre a cidade alta e a cidade baixa em grande parte se dava pelas ladeiras. O Elevador Lacerda foi construído para um público seletivo, enquanto nas ladeiras ocorria o vai e vem da população ainda nas primeiras horas da manhã, “quando desciam negociantes e trabalhadores, vendedores ambulantes e carregadores ou final de tarde no retorno do trabalho” (MATTOSO, 1992, p. 439). Em *Mar morto*, Jorge Amado discorre sobre o movimento em que se envolviam os passantes entre o porto de Salvador e a cidade alta:

Uma preta passa com latas de mingau. Guma vende mungunzá para um grupo. O velho Francisco torna dois tostões de mingau de puba. Um saveiro parte carregado. Barcos vão pescar, os pescadores nus da cintura para cima. O mercado começa a se movimentar, descem homens pelo elevador que liga as duas cidades, a alta e a baixa (AMADO, 2012, p. 133).

Essa gente circulava pela cidade durante todo o dia, ladeira abaixo, ladeira acima, os tabuleiros sempre harmoniosamente arrumados – equilibrados na cabeça, roupas de cores vivas, porte altaneiro, língua afiada. “[...] Vendia-se de tudo nas ruas de Salvador, de carvão a legumes. Especialistas em quitutes de proveniência africana não faltavam em nenhum bairro” (MATTOSO, 1992, p. 494).

Pensando-se na forte presença dos afazeres de rua e no desenvolvimento histórico e social da cidade de Salvador, marcada pelo trabalho escravo existente, ainda no século XX, surgem reflexões que indicam semelhanças dessas práticas laborais, tão presentes na referida cidade, com a escravidão. Opressão, lutas, revoltas, sofrimento, alegria e liberdade: as ruas de Salvador são o espaço principal para esses acontecimentos nos séculos XIX e XX. Cidade porto, de topografia acidentada e falha geológica, marco significativo para a sua divisão em cidade alta e cidade baixa. Descritas pelos viajantes de forma negativa, como cidade suja, sem infraestrutura, com esgoto a céu aberto, lixo pelas ruas, moradias insalubres, maus cheiros, urbe mal drenada, além de dispor de uma pavimentação ruim e pouca iluminação, a despeito de tudo isso a cidade cria pólos de resistência, cultura, religiosidade e beleza (REIS, 2000).

A rua teve papel central na prática de trabalho e na vida dos trabalhadores, uma vez que ela representava liberdade, subsídios para sobrevivência e independência; por vezes, redes de solidariedade, manutenção da identidade e cultura, lugar de festa, revoltas e resistências, mas também de disputas, tensões, opressão (REIS, 2000). As baianas, quituteiras ou ganhadeiras cumprem o importante papel de perpetuar ritos culturais através das suas cores, do seu trabalho, da culinária, na maneira de criar seus filhos e sustentar sua gente, mas também de forma muito significativa com sua religiosidade.

Neste sentido, o Candomblé cumpre papel fundamental ao alimentar representações identitárias africanas, compartilhar estes trajetos e contribuir para a construção de relações de pertencimento e fortalecimento destas coletividades, sobretudo, de mulheres. Jorge Amado, em *Capitães da areia*, descreve suas personagens femininas como verdadeiras entidades, regidas por uma força e representatividade desconhecidas, capazes de transcender a vida e perpetuar-se para além da morte:

As mulheres mais valentes da terra e do mar da Bahia, quando morriam viravam santas para os negros, como os malandros que foram também muito valentes. Rosa Palmeirão virou santa num candomblé de caboclo, rezam para ela orações em nagô, Maria Cabaçú é santa nos candomblés de Itabuna, pois foi naquela cidade que ela mostrou sua coragem primeiro. Eram duas mulheres grandes e fortes. De braços musculosos como homens, como grevistas. Rosa Palmeirão era bonita, tinha o andar gingado de marítima, era uma mulher do mar, certa vez teve um saveiro, cortou as ondas da entrada da Barra. Os homens do cais a amavam não só pela sua coragem como pelo seu corpo também. Maria Cabaçú era feia, mulata escura, filha de negro e índia, grossa e zangada. Dava nos homens que a achavam feia. Mas se entregou toda a um cearense amarelo e fraco que a amou como se ela fosse uma mulher bonita, de corpo belo e olhos sensuais. Tinham sido valentes, viraram santas nos candomblés que de quando em vez inventam novos santos, não têm aquela pureza de rito dos

candomblés nagôs dos negros. São candomblés dos mulatos (AMADO, 2008, p. 328).

A Umbanda e o Candomblé, na escrita amadiana, aparecem como práticas de valorização, reconhecimento cultural e exemplo de resistência de um povo silenciado e negado em tantos outros aspectos. A religiosidade expressa na narrativa de Jorge Amado manifesta-se como experiência de resistência e ancestralidade, conforme assinala: “Ele havia-lhe prometido arranjar certas ervas difíceis de encontrar, imprescindíveis para obrigações de candomblé. A negra viera pelas ervas,urgia recebê-las, estavam na época sagrada das festas de Xangô” (AMADO, 1961, p. 19).

Mesmo com as cicatrizes estruturais oriundas do passado escravocrata, as práticas religiosas de matriz africana articulam-se social e culturalmente, seja por meio da história e deste passado comum, como através das manifestações artísticas, da ciência, da religiosidade. A negritude soteropolitana, na composição de Jorge Amado, revela memória, nostalgia, saudade e pertença. “Negro Pastinha examinou o amigo, precisavam fazer alguma coisa por ele já que a oração não dera certo. Talvez cantar um ponto de candomblé? Alguma coisa deviam fazer” (AMADO, 1961, p. 75). Rosendahl e Corrêa nos convocam a pensar sobre as relações entre religiosidade, identidade e território, apresentando alguns apontamentos:

A identidade é um processo de construção social com base em atributos culturais. Sendo assim, possui uma dimensão individual e outra coletiva. Sob esta perspectiva, podemos reconhecer que a auto representação pode estar em contradição com a ação social. Isto se deve à pluralidade das representações e, por conseguinte, das identidades possíveis. Todavia, ao destacarmos a identidade religiosa, também estamos diante de uma construção que remete à materialidade histórica, à memória coletiva, à espacialidade da própria religião. Traz à luz o conceito de Identidade de Resistência, própria dos atores sociais à ação das instituições dominantes. (ROSENDAHL e CÔRREA, 2001, p. 49)

Os autores citados buscam esclarecer que as formas de construção da identidade nos possibilitam edificar uma ponte analítica rumo à especificidade do que denominamos identidade religiosa. Seguem apontando que esta última é erigida a partir do quadro de referência institucional. A vinculação institucional, que pressupõe circulação do poder, marca a identidade religiosa como capaz de ser amálgama social da construção de diferentes territorialidades. O texto amadiano aponta o sentimento de deslocamento e até de indiferença da família de Quincas com relação a tais práticas religiosas: “Filha e genro ouviam sem prazer aqueles detalhes com negra e ervas, apalpadelas e candomblé” (AMADO, 1961, p. 20).

Ainda conforme Rosendahl e Corrêa (2001), o componente religioso tem sido determinante na construção das formações identitárias, na medida que se estabelece

como instrumento de controle e de dominação das instâncias de poder instituído. Identidades que levarão em conta o momento histórico, tornando-se fruto de representações coletivas comprometidas e entendidas como herança e patrimônio de comunidades oriundas da diáspora africana. Como vários elementos da cultura afro, o candomblé é olhado de maneira estereotipada, causando aversão em uma sociedade que não se envergonha de ser racista. Tal olhar é apresentado por Jorge Amado contundentemente em suas narrativas, como explicita em *Dona Flor e seus dois maridos*:

Nesses mistérios de macumba e candomblé é melhor não se mexer, as ruas vivem cheias de feitiços e despachos, ebós de forte fundamento, mandingas perigosas, coisa-feita; quem quiser acreditar que acredite, quem não quiser não acredite, Dona Flor prefere não tirar a limpo (AMADO, 1979, p. 125).

A professora e pesquisadora Ruth Landes chega ao Brasil, em 1938, para realizar um estudo antropológico sobre a vida, os hábitos e as espacialidades da população negra. Tinha como objetivo coletar dados para seu doutorado em antropologia na Universidade de Columbia. Como resultado, a pesquisadora lança o livro *A Cidade das Mulheres*, em 1947, produção que caminha em direção contrária às tendências científicas validadas no fim da década de 1940. O texto representa a ressignificação do estilo narrativo, contribuindo também para a construção de um fazer antropológico caracterizado pela valorização da experiência através das pesquisas de campo, pela sensibilidade e atenção dada às questões de gênero e, sobretudo, pela afirmação da singularidade do sujeito no processo de construção do conhecimento.

Landes subverteu uma ordem pré-estabelecida, optando por outro caminho ao produzir o retrato etnográfico do candomblé e da cultura afro-brasileira. Faz história ao entendê-lo não como relações homogêneas, interligadas e estáticas, conforme o defendido pelos colegas antropólogos. Ela descreve conflitos, diálogos e diferenças dos múltiplos significados que o candomblé pode suscitar, situando historicamente a cultura afro no Brasil a partir de diferentes contextos. Relações estas também demarcadas nos textos de Jorge Amado:

Mirandão não queria ouvir mas ouvia, distintamente ouvia: estava possuído, enfeitado, com um egun montado em seu cangote. Precisava ir quanto antes ao candomblé de mãe Senhora para rezar o corpo e oferecer um galo aos orixás, talvez um bode (AMADO, 1979, p. 235).

Com uma percepção precisa e sensível, Landes foi capaz de apontar algumas singularidades do candomblé baiano, como a tendência ao aumento gradual do poder feminino e do número de mães-de-santo nos candomblés mais tradicionais, além de “homossexuais passivos” nos candomblés de caboclo (LANDES, 2002). Marisa

Corrêa, no prefácio ao livro de Ruth Landes, coloca que a antropóloga estava frente à dificuldade de se colocar em um universo tomado por um olhar hegemonicamente dos homens.

É a partir dessas mulheres que ela passa a pensar a própria condição feminina, intentando uma leitura sensível do poder que detinham. Essa compreensão otimista com relação ao candomblé é alimentada por seus diálogos com Édison Carneiro, que considera o candomblé “uma força criadora. Dá às pessoas coragem e confiança e faz com que se concentrem na solução dos problemas desta vida, e não na paz do outro mundo. Não sei onde estariam os negros sem o candomblé!” (LANDES, 2002, p.149).

Jorge Amado, apesar do lugar de homem branco, filho de fazendeiros dotados de privilégios, cumpre o papel de dar visibilidade a questões há muito ignoradas pela literatura brasileira. Observa a relação das instituições policiais e de como assumem a tendência de reprimir tudo que era originalmente do povo preto. Suas ervas, religião, dança, música, trajes, hábitos, geografias existenciais que, mesmo distanciadas pelo Atlântico, encontram uma forma de subsistir. Felizmente, já é sabido que a cultura africana é um grande e potente marco norteador da cultura brasileira. Sua influência é refletida das mais diversas formas nas espacialidades geográficas que marcam nossa sociedade. Em meio ao processo de embranquecimento do seu legado e apagamento de ritos, costumes, intelectualidade, religiosidade, a herança africana transcende e ultrapassa fronteiras.

Um reinado de castelos, rainhas e damas

Enquanto atravessavam a Ladeira de São Miguel, a caminho do castelo, iam sendo alvo de manifestações variadas. No Flor de São Miguel, o alemão Hansen lhes ofereceu uma rodada de pinga. Mais adiante, o francês Verger distribuiu amuletos africanos às mulheres. Não podia ficar com eles porque tinha ainda uma obrigação de santo a cumprir naquela noite. As portas dos castelos voltavam a abrir-se, as mulheres surgiam nas janelas e nas calçadas. Por onde passavam, ouviam-se gritos chamando Quincas, vivendo-lhe o nome. Ele agradecia com a cabeça, como um rei de volta a seu reino (AMADO, 1961, p. 51).

Sobre uma das designações etimológicas da palavra, o termo “castelo” se associa ao contexto da prostituição, daí a noção da “mulher dama”. Quem vive no castelo? A dama, justificando a expressão “mulher dama” aplicada também à prostituta. Ao problematizarmos a questão da prostituição feminina, observa-se que se trata de mais um dispositivo de opressão e estigmatização social, que também é um exercício de poder e subordinação. A prostituição surge entre os instrumentos de dominação masculina em função da hierarquia entre os gêneros masculino e

feminino. A função sexual existe, é lógico, desde sempre. No início do século XVIII, um em cada oito condenados transportados era uma mulher e o trabalho obrigatório muitas vezes consistia na prostituição (ESTEVEES, 1989). Paralelo e contrapondo-se às condutas associadas à prostituição, estava o construto social envolvendo as mulheres tidas como de bem, recatadas e ideais para o casamento e a família.

A partir de meados do século XIX, um lento processo de urbanização no Brasil irá provocar certas mudanças na vida cotidiana dos grupos sociais, alterando a condição de parte das mulheres. A mulher de elite começa a assumir uma outra função no seio da família, passando a ser companheira “inteligente” do marido. A necessidade de educar as meninas parece ter sido um dos grandes temas liberais no Brasil, em meados do século XIX, perpetuando-se até o século XX (ESTEVEES, 1989).

Tal comportamento no padrão é observado na família de Quincas Berro D'Água. Vanda, sua filha, tem uma conduta bastante representativa da moça de família recatada, jovem e do lar daquele momento. Invocam-se a infância, memórias de Vanda quando criança, ao lado de seu pai Joaquim, quando ele ainda produzia seus lugares de vida, dentro do padrão normativo, junto à família: “pai a acompanhá-la a um circo de cavalinhos, armado na Ribeira por ocasião de uma festa do Bonfim. Talvez nunca o tivesse visto tão alegre, tamanho homem escarranchado em montaria de criança, a rir às gargalhadas, ele que tão raramente sorria” (AMADO, 1961, p. 41). Vanda desde criança fora condicionada a criar expectativas em torno de um único projeto familiar, muitas vezes romantizado.

Agora, porém, tudo aquilo terminava, aquele pesadelo de anos, aquela mancha na dignidade da família. Vanda herdara da mãe certo senso prático, a capacidade de tomar rapidamente decisões e executá-las. Enquanto olhava o morto, desagradável caricatura do que fora seu pai, ia resolvendo o que fazer. Primeiro chamar o médico para o atestado de óbito. Depois vestir decentemente o cadáver, transportá-lo para casa, enterrá-lo ao lado de Otacília, num enterro que não fosse muito caro, pois os tempos andavam difíceis, mas que tampouco os deixasse mal ante a vizinhança, os conhecidos, os colegas de Leonardo (AMADO, 1961, p. 18).

O raciocínio dominante era simples: consistia na ideia de que era preciso educar as moças para que elas se transformassem em boas mães de família. Novamente, Vanda ressalta seu marcador social: “- Não estou defendendo ele. Muito nos fez sofrer, a mim e a minha mãe, que era mulher de bem” (AMADO, 1961, p. 27). O projeto republicano no Brasil assentou seu discurso na preocupação com a modernização e a moralidade das famílias. No bojo de sua tarefa “cívica”, as questões da segurança e da moralidade do espaço público tornavam-se pontos fundamentais (ESTEVEES, 1989). A religiosidade pautada nos preceitos judaicos cristãos também dava o tom das relações socioespaciais das classes médias de Salvador:

É pecado ter raiva de um morto, ainda mais se esse morto é o pai da gente. Vanda conteve-se, era pessoa religiosa, frequentava a igreja do Bonfim, um pouco espírita também, acreditava na reencarnação. Além do mais, agora pouco importava o sorriso de Quincas. Era ela finalmente quem mandava e dentro em pouco ele voltaria a ser o pacato Joaquim Soares da Cunha, irrepreensível cidadão (AMADO, 1961, p. 26).

Os valores e as ideias acerca da segurança e da moralidade públicas apontavam a prostituição como um fenômeno que poderia pôr em risco a estabilidade da família no momento que a alegre vida dos cafés cantantes e dançantes, dos restaurantes, dos teatros e das confeitarias modificava a rotina das mulheres das camadas dominantes e médias, criando e ampliando novos espaços de sociabilidade. É, pois, nesse período republicano que se observa uma maior visibilidade de certos grupos de mulheres na esfera da vida pública, visibilidade esta que seria responsável por uma melhor definição das identidades da mulher “honesta” e da prostituta. Em *Dona Flor e seus dois maridos*, a figura de Flor vivia o paradoxo da mulher casta, pura e, por outro lado, da mulher tida como pervertida, que se entregava aos desejos mundanos do marido falecido:

Essa impossibilidade de ser feliz no casamento formal é a chave de Dona Flor e seus dois maridos. A bela e ajuizada Flor, professora de culinária baiana, enfrenta a oposição da mãe — que queria para a filha um casamento vantajoso — ao unir-se a um malandro, boêmio, farrista, jogador, infiel: Vadinho. A união dura sete anos de apreensão — Vadinho chega a bater em Flor para conseguir dinheiro para o jogo —, mas também de momentos muito felizes, de espontânea realização afetiva e sexual. Após a morte de Vadinho, Flor, muito séria, guarda o luto até casar-se com um farmacêutico quarentão, dr. Teodoro, em tudo oposto a Vadinho: controlado, ordeiro, metódico, fiel, cidadão exemplar. Porém, entediada com a rotina do segundo casamento, Flor sonha com Vadinho, até que ele lhe aparece, tentando retomar a vida anterior do casal (BELINNI, s.d., p. 7).

Como destaca Nélia Santana (1996, p. 10), a “[...] moralidade da época preceituava, para as mulheres ‘honestas’, interdições quanto aos contatos físicos mais íntimos em espaços públicos”. E a pesquisadora continua, agora se referindo a Peter Gay, “devemos ressaltar que, como observa Peter Gay em relação ao comportamento da burguesia europeia do século XIX, moderação em público nem sempre significava ausência de experimentações privadas”.

No período que ilustrou as narrativas de Jorge Amado, as “moças de família”, pertencentes aos grupos sociais mais abastados e às camadas médias da população, estavam presas às regras de aproximação com os homens que envolviam rituais de

namoro e noivado bem definidos e que tinham, como objetivo último, o casamento. Dona Flor, após perder seu primeiro marido, mesmo na condição de viúva, ainda vivera a difícil missão de lidar com as normas da moralidade e o ímpeto dos seus desejos mais íntimos:

Viúva honesta, exemplo das viúvas, em seu trabalho, em seu passeio, em seu recato. Durante a noite recolhia pelo chão e pelo lixo a voz dos homens, o olhar de posse, o suspiro cínico, o indecoroso ciciar, o assovio de chacota, o torpe palavrão, o convite para a cama. Quando não era ela a convidar, a se oferecer despudorada aos machos, vagando na zona de mulheres-damas, a mais dama e puta, a mais barata e fácil. Sujo poço de excrementos. Nenhum macho, porém, a alcançou e a teve. Quando em vias de obtê-la, já na fimbria de seu ventre em brasa, então o repelia Dona Flor, de súbito acordando em ânsia e desespero. Viúva decente e recatada em sua noite de angústia e solidude (AMADO, 1979, p. 128).

Aqui, Amado evidencia as reservas atribuídas àquela com quem se pretende casar e àquelas que os construtos sociais lançavam ao lugar da sexualização e objetificação de seus corpos:

Soube, no entanto, ir de passo com Dona Flor no crescer de sua entrega, todo esse jogo lhe sendo de extremo gozo, num prazer como jamais sentira, nem mesmo quando, mais para atender o capricho de Tavinha em noites de manemolência do que por iniciativa própria, se dera a certas licenciosas práticas, dessas que um homem pode permitir-se com mundana ou prostituta, jamais com a esposa. Com a esposa é diferente, para ela se reserva o amor feito de matérias limpas, serena posse, quase secreta, digamos pura, recatada. Mas nem por assim tão recatada, menos prazerosa, como constatou doutor Teodoro ao ouvir Dona Flor num suspiro grato murmurar-lhe o nome: - Teodoro, meu amor... (AMADO, 1979, p. 159).

Com base em autores europeus, como Krafft-Ebing e Cesare Lombroso, a prostituição foi tematizada a partir das causas que a determinavam, representando-se o fator externo através da questão econômica. No caso das mulheres mais pobres, a falta do marido seria um fator considerável para jogá-la no universo da prostituição: “A mulher também estava morta. Se metera entre Guma e a bala que o sargento atirara, mas ninguém ligou para Rita, que uma prostituta não tem importância. O rapaz, sim, era de boa família, conceituado no lugar, filho de um advogado” (AMADO, 2012, p. 88).

Dentro desta perspectiva, a existência do comércio erótico era explicitada a partir da miséria econômica a que a mulher estava submetida. Em *Mar morto*, Jorge

Amado nos fala sobre o destino das mulheres dos marinheiros que, ao perderem seus companheiros, muitas vezes, se viam obrigadas a assumir a prostituição como condição para sobrevivência: “Talvez que nesse dia os marítimos possam casar, dar vida melhor para as mulheres e garantir que não morrerão de fome após a morte deles, nem tão pouco precisarão se prostituir” (AMADO, 2012, p. 103).

O médico Ângelo de Lima Godinho, citado por Santana (1996, p. 58), enfatiza este argumento: “miseráveis, portanto, um dos mais sólidos sustentáculos sobre o qual está assentada a prostituição”. A condição de vulnerabilidade dessas mulheres também era tema na produção de escrita de Jorge Amado, por exemplo, quando ele nos relata a história de Quincas Berro D’Água:

Também naquelas casas pobres das mulheres mais baratas, onde vagabundos e malandros, pequenos contrabandistas e marinheiros desembarcados encontravam um lar, família e o amor nas horas perdidas da noite, após o mercado triste do sexo, quando as fatigadas mulheres ansiavam por um pouco de ternura, a notícia da morte de Quincas Berro D’Água foi a desolação e fez correr as lágrimas mais tristes (AMADO, 1961, p. 48).

Devemos concordar que a questão econômica contribuía sensivelmente para a existência da prostituição, se considerarmos que a participação feminina foi extremamente representativa no *rol* das atividades econômicas marginais. A desestruturação da sociedade escravista não alterou este quadro e, por isto, um grande contingente de mulheres pobres continuava a lutar pela própria sobrevivência, haja vista a falta de um mercado produtivo formal que as absorvesse, desqualificadas que eram, ora por preconceito, ora por falta de especialização ou mesmo pela retração do mercado. Mais uma vez, em *Mar morto*, o olhar amadiano não deixa de transmitir a vida triste que acometia a existência dessas mulheres: “a pobreza elas estão acostumadas, muitas vezes a coisas piores que a pobreza. Mas a que não estão acostumadas é a esta morte repentina, a ficar de repente sem seu homem, sem teto, sem abrigo, sem comida, a serem logo engolidas ou por uma fábrica ou pela prostituição quando são mais novas” (AMADO, 2012, p. 100). E ainda: “como pode viver uma mulher no cais sem o marido? Um lavam roupa para as famílias da cidade alta, outras se prostituem e bebem no ‘Farol das Estrelas’. São tristes umas e outras, tristes as lavadeiras que choram, tristes as prostitutas que riem entre copos e canções” (AMADO, 2012, p. 117).

Não foram encontradas estatísticas que pudessem demonstrar, com maior precisão, a composição étnica do grupo de mulheres envolvidas na prostituição naquele momento em Salvador. Contudo, é possível supor que grande parte desse grupo era composta por mulheres de “cor”. Em primeiro lugar, porque parcela considerável da população feminina era de negras e mestiças. Em segundo, porque nesta capital não se verificou, a exemplo do Rio de Janeiro e de São Paulo, intensa imigração de prostitutas estrangeiras. Em terceiro lugar, porque, apesar de

haver lacunas nas séries documentais consultadas, os dados existentes indicam a predominância de mulheres não-brancas no exercício do meretrício. Isto não quer dizer que não houvesse mulheres brancas, apenas que estas eram em menor número.

O caráter comercial e portuário de Salvador apresentava-se também como um espaço privilegiado para a profissionalização dessa atividade, constituindo-se, assim, uma alternativa remunerada para o grande contingente de mulheres pobres. O censo demográfico de 1920, por exemplo, demonstra que cerca de 83,90% das mulheres não estavam inseridas no mercado formal de trabalho, tipicamente masculino, sendo estas incluídas nos tópicos referentes a “profissões domésticas ou mal definidas” e “não declaradas ou sem profissão”. Estes grupos englobavam, entre outros, as mulheres no exercício da prostituição (SANTANA, 1996).

As relações entre afetividade e sexualidade são também condicionadas pelas vivências particulares dos diversos grupos sociais, não sendo difícil perceber que as relações afetivo-sexuais entre as meretrizes e seus parceiros, ou clientes, apresentavam particularidades, as quais eram relacionadas à circunstância daquelas mulheres terem como profissão a atividade erótica. Isto não significa, entretanto, que as prostitutas não vivenciavam rituais e práticas de namoro, ou que suas vidas não eram influenciadas por ideias românticas em relação ao amor e ao casamento (SANTANA, 1996).

Quitéria do Olho Arregalado, prostituta respeitada entre as meretrizes do centro da cidade é um exemplo, na obra, dessa relação mediada pelo afeto: “Quincas Berro D’Água ficou ele sendo desde então, e Quitéria do Olho Arregalado, nos momentos de maior ternura, dizia-lhe Berrito por entre os dentes mordedores” (AMADO, 1961, p.48). Assim como no trecho a seguir:

As mulheres choravam como se houvessem perdido parente próximo e sentiam-se de súbito desamparadas em sua miséria. Algumas somaram suas economias e resolveram comprar as mais belas flores da Bahia para o morto. Quanto a Quitéria do Olho Arregalado, cercada pela lacrimosa dedicação das companheiras de casa, seus gritos cruzavam a ladeira de São Miguel, morriam no largo do Pelourinho, eram de cortar o coração. Só encontrou consolo na bebida, exaltando, entre goles e soluços, a memória daquele inesquecível amante, o mais terno e louco, o mais alegre e sábio (AMADO, 1961, p. 48).

De acordo com Arantes Neto (2000), no espaço comum em que circulam/habitam diferentes grupos sociais, vão sendo arquitetadas fronteiras simbólicas que cumprem o papel de gerar espacialidades dentro das geografias da cidade:

Separam, aproximam, nivelam, hierarquizam ou ordenam categorias e suas mútuas relações. Dessa maneira, os lugares sociais formariam um “gigantesco e harmonioso mosaico”, delimitado por fronteiras simbólicas, zonas de contato, nos quais

se situa uma “ordem moral contraditória”, em que as moralidades estariam em “guerra” (ARANTES, 2000, p.106).

Os centros das cidades proporcionam, como também afirma Joana Corona (2007, p. 8) “muitos espaços de sociabilidade, combinando relações de negociação e de solidariedade, além de propiciar a possibilidade de resolução de diversas obrigações cotidianas e de lazer nos serviços que são encontrados somente nas regiões centrais das cidades [...]”. Gomes (1995, p. 75), sobre a prostituição no centro da cidade, afirma:

Enfim, não somente um roteiro de viver o centro, mas viver também em termos de descoberta de uma série de coisas, uma geração nossa que nos anos 60 – 66 frequentou a “prostituição do Pelourinho”, “prostituição do centro”. Na época existia o brega, e os garotos de 14, 15 anos iam ao brega. Evidentemente que tinha um mapeamento da zona. Havia o Maciel de Baixo, aí era coisa para homem, menino não entrava. Quer dizer, negócio de Maciel já era barra pesada. Mas havia outros bregas, boates que eram frequentadas e onde havia ordem.

A “Contravenção de Vadiagem” é uma lei que foi historicamente utilizada também em todo o Brasil para perseguir prostitutas. Diversos estudos sobre a prostituição apontam a prisão de prostitutas a partir dos fundamentos dessa lei de contravenções. Apesar de algo bastante semelhante existir desde a abolição da escravatura, de modo a disciplinar a mão-de-obra negra recém liberta, na transição do escravismo para o capitalismo no Brasil, a contravenção penal de vadiagem aqui colocada foi constituída a partir de 1942 (CHALHOUN, 1986).

Segundo Sarah Feldman (2010, p. 189), “o Código Penal aprovado durante o período autoritário do Estado Novo ampliou diversos poderes do aparelho policial e legitimou o poder da polícia acerca das prostitutas”. *A morte e a morte de Quincas Berro D’Água* nos mostra tal relação: “Tudo naquela noite era diferente. Teria havido uma batida inesperada da polícia, fechando os castelos, clausurando os bares? Teriam os investigadores levado Quitéria, Carmela, Doralice, Ernestina, a gorda Margarida? Não iriam eles cair numa cilada?” (AMADO, 1961, p. 82).

Andréa Tourinho (2006) explicita que, contrariando às outras centralidades e à “cidade incompleta, difusa e fragmentada”, o Centro apresenta-se com sua complexidade histórica, representativa, arquitetônica, urbanística, social, diversa, residual e simbólica. Caracteriza-se como um espaço qualificado, não só do ponto de vista funcional, mas, principalmente, por seus aspectos simbólicos e formais que têm, na força de sua continuidade temporal e na permanência de seus espaços coletivos, a capacidade de evocar uma imagem que o identifica, por sua antonomásia com a cidade.

A essa ideia podemos associar o conceito de “rugosidade”, elaborado por Milton Santos (1996), considerando que o Centro tradicional seria este local no qual

as rugosidades estão mais densamente constituídas, devido às suas características históricas. O geógrafo refere-se às qualificações espaciais de determinado lugar que permanecem através do tempo, como, por exemplo, a morfologia urbana, o espaço construído, as paisagens, os arranjos e reapropriações: a “inércia dinâmica” das formas herdadas. Tudo aquilo que fica, se substitui e/ou se acumula do processo de transformação (supressão, acumulação e/ou superposição): “a cidade como um todo resiste à difusão dessa racionalidade triunfante graças, exatamente, ao meio ambiente construído, que é um retrato da diversidade das classes sociais, das diferenças de renda e dos modelos culturais” (SANTOS, 1996, p. 89). Ainda trabalhando com o conceito de rugosidade, Ana Clara Ribeiro (2012, p. 68) afirma:

O conceito de rugosidade refere-se à concepção do espaço como acúmulo de tempos, ou seja, enfrenta os enigmas teóricos relacionados à indissociabilidade entre espaço e tempo. Da mesma forma, este conceito valoriza a historicidade que conforma a espacialidade, que é por ela expressa e contida. Trata-se do resultado de um investimento teórico dedicado à valorização do poder de determinação detido pelo espaço e, portanto, à causalidade espacial da dinâmica econômica, sócio-política e cultural. Este conceito obriga à consideração da autonomia relativa da instância espacial na estrutura das formações sociais e, assim, nas possibilidades históricas de sua transformação.

Dessa forma, podemos dizer que a rugosidade do Centro constitui esse espaço “duro”: uma dureza acumulada durante todo o período de construção da história da cidade, pela sobreposição de estruturas e das relações sociais solidificadas nesse espaço. Nesse sentido, entender a cidade, requer compreensões que atravessam geografias simbólicas e existências dos sujeitos que ali operam, deixando rastros no decorrer do tempo que ao se ressignificarem, trazem novas funcionalidades a espacialidades já conhecidas. É se permitir olhar nas entrelinhas assim como Jorge Amado, ceder espaço para o protagonismo daqueles que as estruturas hegemônicas em suas diferentes configurações rejeitam.

Considerações Finais

Buscar a compreensão das dinâmicas espaciais a partir das perspectivas de raça e gênero, operantes na cidade de Salvador, em *A morte e a morte de Quincas Berro D'Água* (1961), viabilizou a oportunidade de discutirmos um tema absolutamente relevante para a produção de geografias afetivas e representações literárias: a construção da identidade socioespacial e a relação de mulheres em diversificados lugares existenciais, com a cidade e com as diferentes espacialidades que ela é capaz de acolher e suscitar. Tal experiência levou-nos a mergulhar em uma

Salvador de profundas contradições, mas fecundas expressões de inventividade e afeições. Conclui-se, assim, que as personagens femininas que gravitam as narrativas de Jorge Amado são produtoras de espacialidades extremamente significativas no fazer geográfico da cidade de Salvador da Bahia. A poesia de Jorge Amado imbrica ficção e realidade, criando uma crônica que traduz a realidade experienciada por essas mulheres. Focalizando esses sujeitos, normalmente à margem da vida social, o autor lhes confere força para subverterem a ordem estabelecida e inaugurarem novas formas de celebração da vida e da liberdade.

Referências

ABREU, Regina. A cidade das mulheres. *Mana*, v. 9, n. 1, Rio de Janeiro, abr. 2003, p. 151-154.

AMADO, Jorge. *Bahia de Todos os Santos. Guia das ruas e dos mistérios da cidade do Salvador*. São Paulo: Martins, 1945.

AMADO, Jorge. *A morte e a morte de Quincas Berro D'Água*. 86 ed. Rio de Janeiro: Record, 1961.

AMADO, Jorge. *Dona Flor e seus dois maridos: história moral e de amor*. 34.ed. Rio de Janeiro: Record, 1979.

AMADO, Jorge. *Capitães da areia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

AMADO, Jorge. *Mar morto*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

AMADO, Jorge. *Jubiabá*. São Paulo: Martins, s.d.

ARANTES, Antônio Augusto. *Paisagens Paulistanas – Transformações do espaço público*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2000.

BELLINI, Lígia. *A Coisa obscura: Mulher, Sodomia e Inquisição no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CHALHOUB, Sidney. *Trabalho, Lar e Botequim – o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CORONA, Joana Pagliosa. Ocupações e (re)significações do espaço público urbano por mulheres prostitutas de rua no centro de Florianópolis. FICYURB – FIRST INTERNATIONAL CONFERENCE OF YOUNG URBAN RESEARCHERS, 2007. *Anais*. Lisboa: FICYUrb, 2007. v. 1. p. 130-140.

DURÃES, Bruno José Rodrigues. *Trabalhadores de Rua de Salvador: Precários nos cantos do século XIX para os encantos e desencantos do século XXI*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2006. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/281561/1/Duraes_BrunoJoseRodrigues_M.pdf> Acesso em: 3 de maio de 2020.

ESTEVES, Martha de Abreu. *Meninas perdidas: Os populares e o cotidiano do amor no Rio de Janeiro da Belle Époque*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

FELDMAN, Sarah. Polícia e território – Os controles da prostituição feminina (1924-1967). In: CAMARGO, Ana M. de A (Org.). *São Paulo, metrópole em mosaico*. São Paulo: CIEE, 2010, p. 187-198.

GOMES, Marco Aurélio A. de Filgueiras. Turismo, identidade e consumo cultural. In: _____ e FERNANDES, Ana (orgs.). *Pelo Pelô: história, cultura e cidade*. Salvador: EDUFBA, 1995, p. 47-58.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. 2.ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

MATTOSO, Kátia Maria de Queirós. *Bahia, século XIX: uma província no Império*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

REIS, João José. *A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REIS, João José. De olho no canto: Trabalho de Rua na Bahia na véspera da abolição. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 24. 2000, p. 199-242.

RIBEIRO, Ana Clara Torres. *Por uma sociologia do presente: ação, técnica e espaço*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2012.

ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. Espaço, política e religião. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). *Religião, identidade e território*. Rio de Janeiro: EDUREJ, 2001, p. 37-50.

SANTANA, Nélia de. *A prostituição feminina em Salvador (1910-1940)*. 115f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1996. Disponível em: https://ppgh.ufba.br/sites/ppgh.ufba.br/files/9_a_prostituicao_feminina_em_salvador._1900-_1940.pdf Acesso em: 28 de abril de 2020.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Hucitec, 1996.

TOURINHO, Andréa de Oliveira. Centro e centralidade: uma questão recente. In: CARLOS, A. F. A.; OLIVEIRA, A. U. de (orgs.). *Geografias das metrópoles*. São Paulo: Contexto, 2006, p. 35-60.

Recebido em 30/10/2020.

Aceito em 23/11/2020.