

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

BORDADOS DO DESTINO:

***Saberes das mulheres afro-descendentes, na
passagem do século XIX ao XX, na capital de Santa
Catarina.***

Florianópolis, maio de 2003

JULIANI MOREIRA BRIGNOL

BORDADOS DO DESTINO:

*Saberes das mulheres afro-descendentes na passagem
do século XIX ao XX na capital de Santa Catarina.*

Dissertação de mestrado apresentada
ao Programa de Pós Graduação em
História Social da Universidade Federal
de Santa Catarina, para obtenção do
Grau de Mestre em História, sob
orientação de Profª. Drª. Cynthia
Campos e co-orientação de Profª. Drª.
Rosângela M. Cherem.

Florianópolis, maio de 2003

RAÍZES

Pode até dizer que é loucura
diga o que quiser
É essa vida dentro de nós
Que não nos deixa morrer.
Mesmo nos braços da morte
levantamos as mãos.
Essas mãos que são verdes e
nos fazem crescer,
que sussurram e cantam.

Pode então dizer que somos selvagens,
as perdidas do campo de flores,
nos tornamos um campo de flores.
Pode dizer que é loucura.
Somos selvagens
que são essas nossas raízes,
é essa luz dentro de nós,
é essa nossa luz,
e a luz, pode dizer
tudo que quiser,
diga o que quiser.

Lucille Clifton

***Esse trabalho é dedicado a todas as mulheres
negras desse Brasil.
As que viveram e ainda hoje vivem a existência
e o saber ser mulher na sociedade
em que vivemos!!!***

AGRADECIMENTOS

É nessa hora que mente e o coração voam longe para brindar a gratidão às pessoas que nos são queridas e às ajudas prestadas. Gostaria, então, de distribuir flores a todos e começo, pelas minhas ancestrais. À minha avó de criação e avó materna, lindas orquídeas. Para minha mãe, uma rosa vermelha em sinal do meu amor. Agradeço também e entrego jasmims doces aos homens da minha família, já que sem a presença masculina esse trabalho não se concretizaria. A vocês, Giovanni, João Roberto, Eleandro e Shahriar.

Aos amigos gostaria de agradecer dando flores do campo, sempre alegres e vibrantes, pois assim foi minha caminhada. Vocês com certeza sabem e também acreditam nisso: Karlinha, Ane, Somali, Lu, Lisi, Lili's, Milana, Joice, Daniel, Karen, Demion. A todos, enfim que me ajudaram a construir essas linhas. E duas lindas Rosas para a amiga e "irmã", Evilasia, pelo perfume sempre vivo e a mão amiga nas últimas

intermináveis horas de trabalho.

Uma violeta bem lilás a Débora, que com sua força de vontade me ajudou a levantar todas as fontes da pesquisa e que por sua percepção e sensibilidade de mulher “afro” conseguiu encontrar preciosidades.

Aos professores, lírios, antúrios vermelhos e cravos. Respectivamente, à querida Rosângela Cherem, por toda sua dedicação e respeito as minhas idéias. A Cíntia Campos, pela ajuda na orientação no final do trabalho. Ao Paulino, um cravo vermelho, pela elegância e a sutileza dos nossos encontros e desencontros.

Gostaria ainda de amarrar um lindo ramallete de “maria-sem-vergonha” para todas as instituições que abriram as portas para mim. Aos funcionários dos arquivos, às mulheres da cozinha que preparavam os saborosos e necessários cafés, às autoridades que assinaram documentos liberando minha passagem, mesmo nos lugares de difícil pesquisa e acesso. Enfim, mando flores e rendo agradecimentos a vocês.

Devo salientar, ainda, nessa distribuição de flores, aquelas pessoas que consciente ou inconscientemente criaram obstáculos na minha caminhada, tanto da universidade como da vida comum, umas dezenas de “comigo-ninguém-pode” a vocês.

Agradeço também aos órgãos que financiaram a pesquisa. São cinco anos de ajuda que permitiram dar voz às mulheres afro-descendentes do Brasil. À CAPES e ao CNPq um “amor-perfeito”. À universidade Federal de Santa Catarina, como instituição, ofereço hortênsia por ter me permitido desenvolver o trabalho, ora apresentado.

Um gerânio para Henrique Pereira Oliveira, pelas fontes da Casa de Misericórdia, gentilmente cedidas, e algumas tulipas para M^a Lúcia Barros Mott, pelas fontes médicas. A vocês o meu muito obrigada.

Agradeço também e levo flores a todo o pessoal do CECUNE, de Porto Alegre, que despertaram em mim o que havia de mais lindo em ser NEGRA.

E para minha mãe Iemanjá, um lindo buquê de rosas brancas e uma bonita homenagem e saudação... Odóia, Adofiaba!

SUMÁRIO

RESUMO.....	08
ABSTRACT.....	09
INTRODUÇÃO.....	10
I CAPÍTULO - A TRAMA DOS SABERES DISPUTADOS	
<i>(CIENTÍFICO X POPULAR)</i>	
1.1 Do fim do ofício ao limi(t)ar do trabalho.....	16
1.2 Enredos urbanos que se transformam.....	24
1.3 A trama deu um nó: O que fazer com as amas?.....	53
1.4 Ação contra os charlatães.....	65
II CAPÍTULO – A TESSITURA DOS SABERES PRESERVADOS	
<i>(UM LUGAR: A MEMÓRIA)</i>	
2.1 Uma subjetividade feminina: o lugar do conhecimento resistente....	86
2.2 O corpo como espaço e saber.....	104
2.3 Memórias compartilhadas.....	124
III CAPÍTULO – OS FIOS DO TECIDO SOCIAL	
<i>(A FRONTEIRA COMO O ENTRE LUGAR)</i>	
3.1 As marcas da pele.....	165
3.2 No lugar da cura e do culto.....	174
FONTES.....	192
REFERÊNCIAS.....	195
ANEXOS.....	201

RESUMO

Este trabalho aborda o cotidiano das mulheres afro-descendentes entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX, na capital de Santa Catarina. Mulheres estas detentoras de saberes ligados ao corpo, à saúde, à doença e sobretudo ao universo feminino e que herdaram conhecimentos de suas ancestrais, transmitidos através da oralidade que permitiram práticas de solidariedade e contornos de identidade, a fim de burlar as estratégias médico-higienista que assolaram a cidade desde o final do Império brasileiro.

ABSTRACT

This essay embraces the everyday life of Afro-descendant women, from the end of the 19th century to the first decades of the 20th century, in the capital of Santa Catarina. These women are holders of knowledge regarding body, health, illness and especially the female world. It is through ancestral oral communication that these women inherit knowledge and allow solidarity and identity bonds in order to foil the health doctor's strategies that took charge of the city since the end of the Brazilian empire.

I C A P Í T U L O

A TRAMA DOS SABERES DISPUTADOS

(científico X popular)

Este capítulo pretende mostrar como se elaboraram as fronteiras consideradas mais urbanas e científicas, das quais foi se definindo um campo simbólico, palco de disputas de saberes científicos, cujos contornos estavam calcados na civilização europeia, moderna e industrializada. Por sua vez, visa observar como os saberes das mulheres, principalmente das afro-descendentes, se tornaram alvo de disputas no interior do processo de higienização e urbanização da cidade de N. S. do Desterro/Florianópolis, ocorrido durante todo o século XIX e intensificado na passagem para o século XX. Abordar a cidade de Florianópolis permite localizar a tensão que envolveu este fenômeno que não foi tão pontual, mas, ao contrário, ocorreu de modo difuso. Ou seja, é preciso considerar que as sensibilidades e valores que envolveram os discursos médico-higienistas difusores de uma Medicina Social estavam

não só no Rio de Janeiro, nas faculdades de Medicina, mas em pequenas cidades espalhadas por toda a região Sul. Trata-se de procurar entender como, num determinado momento, esses saberes sobre a vida e a morte, a saúde e a doença entraram em conflito e como se articularam estratégias discursivas por parte dos médicos para normatizar e organizar determinadas práticas populares.

A fonte a seguir diz respeito à cidade de Florianópolis, mas serve para considerar um imbricado complexo de exclusão-inclusão, tensionamento de saberes e lugares sociais, em disputas que ocorreram, ora de forma mais velada, ora de modo mais explícito.

Primavera do ano de 1879. A Vila de Nossa Senhora do Desterro contava, no período, com um número pequeno de pessoas, pouco mais de vinte e cinco mil habitantes,

sendo que cerca de 4.000 eram pessoas escravizadas. Seu dia-a-dia, ia da construção de casas a Igrejas, circulando por todo o centro urbano da pequena cidade. Havia também, nos locais mais afastados, como nas praias da Armação da Piedade e Matadeiro, a matança de baleias, para retirada de óleo que servia para iluminação, serviço prestado por uma grande parte de africanos e afro-descendentes. Também os trabalhos realizados nas imediações do porto, como transportar pesadas cargas nas costas, vender alimentos, limpar a cidade, levar os excrementos até o mar, lavar e engomar roupas ...

Perto do mercado público que ficava no centro da praça central (portanto, no centro da parte urbana da vila), havia as mulheres que sobreviviam através do meretrício, além daquelas que tinham seus ofícios ligados aos saberes sobre a vida e a morte, a saúde e a doença, como as amas-de-leite, as que cuidavam das crianças, as chamadas amas-secas ou mucamas. Junto a estas circulavam as benzedeadas, que trabalhavam suas ervas e receitavam medicinas naturais, além de parteiras, que partejavam tanto em casa de mulheres da pequena nobreza da vila, quanto nos casebres daquelas que eram da mesma

camada social.

Foi num dia de sol que a escrava Luciana, tentando fugir dos maus-tratos que Vicente José D'espíndola lhe dispensava, resolveu sair de casa com seus três filhos: o menor, ainda de colo e sem batismo, a pequena Maria e Jacinto. Desesperada, correu por alguns metros até que encontrou um enorme banhado. Sem mais forças para correr com os três inocentes à tiracolo, resolveu fazer tudo ali mesmo. Afogou Jacinto no banhado, enquanto o bebê, aos prantos, foi jogado ao lado e começou a afundar na mesma lama. A filha Maria, sem entender a mãe e a morte dos irmãos, tentou de alguma forma pedir ou dizer algumas últimas palavras, enquanto que Luciana, sem ouvir, segurou a menina pelo braço até afogá-la. Ainda em desespero, a mãe olhou para os lados, para dentro de si mesma e num emaranhado de árvores, sem os olhares de ninguém por perto, entrou na lama e ficou por horas ali mergulhada, tentando o suicídio para, assim, sair da vida escravizada que tanto a atormentava. Não conseguiu morrer, pois foi encontrada por um homem que caminhava perto do local e que percebeu sua presença. Foi arrancada do banhado, com força e com sentimentos de raiva e de desaprovação por parte daquele homem sem rosto, que não se identificou e não deixou pistas nem marcas nessa história. Do local onde ocorreram as mortes, ela foi levada para a delegacia, onde ficou presa e prestou depoimento. O final dessa história não consta no arquivo de onde foi retirado esse trecho (reordenado dentro da imaginação de quem escreve), mas podemos criá-lo facilmente com vários finais - com certeza todos infelizes - para Luciana, que deve ter sido julgada e punida pelo seu senhor, Vicente, expressão da sociedade da época e por suas companheiras de cozinha, todas escravizadas também e sem forças para resistirem aos possíveis maus-tratos dos senhores.

A história que inicia este trabalho nos remete a um passado marcado por dores morais e desapegos físicos. As mulheres que trabalhavam dentro das cozinhas, dos aposentos, nos arroios, nas ruas, detinham saberes que estavam relacionados aos seus afazeres cotidianos. Estes saberes, iam desde passar as mãos com óleo na barriga da parturiente para ajudar na hora do parto, dar caldo de galinha para a “doente”, como era conhecida a mãe depois do parto, bem como os vários usos de ervas, preparadas pelas parteiras e/ou benzedeiças.

Por outro lado, vários são os temas recorrentes nas faculdades de Medicina do Rio de Janeiro e da Bahia, entre eles a regulamentação de algumas práticas femininas. Nesse primeiro capítulo, pretende-se refletir sobre esses discursos e algumas tramas que se desdobraram a partir

destes propósitos modernizantes. Nos quatro itens seguintes, perceberemos uma cidade se modernizando e, com isso, a modificação dos conceitos de ofício e de trabalho, bem como a desqualificação dos trabalhos de amas-de-leite e parteiras, onde as últimas eram incessantemente perseguidas por uma ação contra o denominado “charlatanismo”.

1.1 Do fim do ofício ao limi(t)ar do trabalho

São muitas mulheres e muitas são as histórias. A documentação guardou apenas algumas delas. Folhas e textos meio apagados pelo tempo, meio destruídos pelos insetos e, principalmente, a constante sombra do esquecimento. Descortinar e mexer nesse passado é ter também o cuidado de não vitimizar essas mulheres, cuja história é também recheada de alegrias e de força de vontade, além de tristezas e desenganos. Essa documentação mostrará dois lados, esse dia-a-dia que se faz e se desfaz, particularmente no que diz respeito aos saberes que detinham. As ações e valores expressos em suas vidas e os significados que os mesmos desvendam em “teias de significação”, para usar uma expressão de Sandra Lauderdale Graham, “conduziram aos múltiplos e amplos contextos em que essas mulheres situavam suas experiências e conhecimentos”.

Falar de cotidiano, de saberes ligados aos cuidados com a vida e a morte, de fazeres considerados femininos, saberes que se chocam e se misturam, não é nada fácil quando se trata de questões inseridas na complexidade do contexto do final do século XIX, momento descrito por CARVALHO (1987, p. 16) como vivenciando: “[...] A mudança de regime, com todas as dificuldades que implicava, como que projetou luz intensa sobre novas realidades, tornando a vivência delas mais intensa e mais difundida”. Isso já seria de grande impacto numa população, que assistia ao fim da escravidão, a mudança de valores, as incertezas. Ainda na cidade de N. S. de Desterro, houve, neste período, a Revolução

Federalista, que acabou por mudar, em 1894, o nome da cidade de Nossa Senhora do Desterro para Florianópolis.

Para perceber as questões envolvidas neste momento, é necessário primeiramente contextualizar o período, entender e compreender a cidade em questão, os discursos que norteavam as ações e as estratégias utilizadas, para fins de urbanização, modernidade e civilização, que acabaram por modificar e esquadriñar as ruas e os córregos, as casas e as famílias. Este quadro diz respeito ao embate entre saberes médicos-higienistas e mulheres populares, dando ênfase aos saberes das mulheres afro-descendentes, que têm no corpo um objeto importante do seu saber e que relacionam as suas artes de fazer e seus modos de vida com toda uma cultura de matrizes africanas, que entraria em choque com um outro saber. A Medicina científica elegeu, como alvo de suas análises, a cidade, os ambientes insalubres, como os cortiços, o hospital, o cemitério, as casas fechadas e, por fim, a família e seus indivíduos. Aos poucos foi entrando nos espaços onde antes apenas mulheres entravam: os quintais, a intimidade feminina, as entranhas e os recônditos dos quartos e alcovas, tendo como objetivo alcançar uma pretensa modernidade nacional. CHEREM (1998, p.45) fazendo uma análise sobre esta questão, afirma que o mais importante sentido para a República e para os seus dirigentes: “era a expectativa de que o novo regime iria trazer benefícios a Santa Catarina.”

Nesse período, quando o advento da república anunciava o começo de um tempo marcado pelo redimensionamento das políticas de controle social, as autoridades visavam uma cidade mais limpa e higienizada, tanto no aspecto físico, quanto no social. Devido ao fato das populações que estavam vindo do cativeiro trabalharem nas ruas, como biscates, vendedores ambulantes, havia uma grande quantidade de pessoas desempregadas e subempregadas, fato que preocupava as elites e os médicos higienistas, imbuídos da idéia de que a cidade

necessitava de reformas. Avista-se, assim, o emergir de uma Medicina Social, que classificava os sujeitos, executava as leis, criava normas e condutas morais. Surgiam assim, os saberes especializados que produziram uma desqualificação crescente no trabalho de mulheres, principalmente daquelas que se mantinham nas tradições populares, como as afro-descendentes, visto que estas usavam, além das ervas, os saberes das práticas religiosas, o que representava perigo, segundo os dirigentes e médicos diplomados, cujo saber foi se firmando e se autorizando durante todo o século XIX. Este fato acentuou em fins do oitocentos, momento importante da passagem do trabalho escravo para o trabalho livre. Esse processo ocorreu tanto no Rio de Janeiro, quanto na recém capital do Estado catarinense, onde houve descontentamento e resistências por parte da população com relação a certas medidas impostas, como, por exemplo, as do código de posturas de 1845, onde mostra a vacinação e a criação de crianças:

Artigo 29º - Toda a pessoa do distrito da cidade, que tiver a seu cargo a criação de alguma criança de qualquer cor, ou condição que seja, será obrigado a mandá-la a casa da vacina, para ser vacinada, até pegar, ou fazê-la vacinar em casa (podendo) dentro de três meses, do seu nascimento, e de um, depois que a tiver a seu cargo; passando desta idade, e estando de saúde para receber o remédio; os que se acharem em contravenção serão multados em 2\$000 reis.

Um outro exemplo, encontra-se na fala do inspetor Rodolfo Garnier, sobre a resistência de algumas pessoas na fiscalização das mercadorias recém-atracadas na Fortaleza Sant'Anna. Essa documentação demonstra uma recusa, por parte de algumas pessoas, em acatarem as novas medidas e o novo padrão que lhes impuseram.

[...] na Fortaleza de Sant'Anna e ali têm sido desinfetadas todas as bagagens e malas do correio chegados do norte e sul e continua ainda a fazer esse serviço, apesar da má vontade em sujeitar-se alguns passageiros tendo já havido alguns pequenos atritos com a Inspetoria de Higiene, mas apesar disso o serviço se continuará a fazer, até Segunda ordem.

As elites da cidade buscavam construir um novo cotidiano.

Dentre as novas práticas constava o cuidado com o corpo. Como sugere J. F. COSTA (1999, p. 13) “o cuidado higiênico com o corpo fez do preconceito racial um elemento constitutivo da consciência de classe burguesa. O racismo não é um acessório ideológico acidentalmente colocado ao *ethos* burguês. A consciência de classe tem na consciência da 'superioridade' biológico-social do corpo, um momento indispensável à sua formação”.

Nesse sentido, o médico surgiu como figura central, ditando normas e padrões sociais de conduta. Mais tarde, emergiram também, os discursos médico-políticos, que estavam engajados na higienização dos corpos e das cidades.

A valorização do que é novo, da mudança, características da modernidade, vieram com uma discussão que partiu da Europa. As idéias de Comte, inspiradoras do referencial republicano positivista no Brasil, juntamente com as descobertas de Pasteur, na área da bacteriologia, culminaram numa apropriação do saber, através da literatura que chegava da Europa, dos estudos dos filhos magistrados no velho continente e da forte influência da Corte desde fins do Império. É a modernidade, nos parâmetros da civilização industrial e científica que se almejava, tanto na moda, na literatura, quanto nos fazeres de alcova. Com a cidade modernizada, surgiria todo um novo *habitus* moderno, mas o que isso significava em um momento de indecisões? Um conjunto de signos, linguagens novas criando um campo abstrato, onde vários saberes estavam sendo dispostos e disputados. Essas práticas vinculadas aos nascimentos e seus fazeres foram gradativamente medicalizadas, consolidando uma ordem profissionalizante, mas que, muitas vezes as forças definiam e redefiniam um campo que, mesmo expandindo um mercado capitalista na área de saúde, deixou brechas para fazeres citadinos, com burlas, dribles e subjetividades sendo postos também nesse campo abstrato e cheio de contornos fronteiros.

Nesse momento, é possível perceber o surgimento dos grupos étnicos, ou categorias sociais, como sugere Barth, onde as identidades são definidas e reordenadas conforme a articulação desse grupo frente ao outro. No caso (por exemplo) do estudo etnográfico de um grupo na

Nigéria, os fulani, onde segundo Salamone: a etnicidade fulani emerge no século XIX como uma identidade negociada no jogo colonial, entre parceiros (os colonizadores e os fulani) que têm um interesse comum em fazer prevalecer uma construção social da realidade na qual os fulanis surgem como chefes tradicionais.

O exemplo específico aqui nesse estudo é o uso de um crucifixo e um pedaço de fazenda (tecido) branca, utilizada por uma benzedeira afro-descendente de 97 anos. Se, por um lado, ela se considera católica e para benzer utiliza o crucifixo, com a representação dos símbolos católicos, por outro lado, utiliza o tecido, que pode ser da pessoa que está sendo benzida, ou para quem está sendo ofertada a oração, evidenciando práticas de origem africana (como os voduns).

No caso de Desterro, as mulheres que detinham um saber tradicional de base ancestral africana negociaram e articularam sua identidade de grupo, pois existiu um embate entre essa elite medicalizada e os seus saberes ligados ao corpo. Ao que parece, existiu uma negociação constante nesse campo de disputas simbólicas: de um lado os saberes das mulheres populares (africanas, afro-descendentes, italo-brasileiras, açorianas), com costumes em comum e com identidades diferentes (e nesse trabalho são estudadas especificamente as afro-descendentes), e, de outro lado (nem tão longe, pois se existe a fronteira ela é constantemente atravessada), estão os médicos higienistas, com uma vontade racional de modernizar os hábitos da população desterrense e posteriormente florianopolitana. Como evidenciam os dados obtidos no *Livro de Registro de Posturas da Câmara* (1834-1844) do Arquivo da Prefeitura Municipal de Florianópolis no ano de 1831:

Nenhum facultativo, Boticário, Parteira, ou Sangrador poderá curar e exercer a sua arte dentro do município sem ter apresentado, no prazo de três meses depois da publicação destas posturas, suas cartas na Câmara, onde ficarão registradas: o contraventor será multado em 6\$ e os estrangeiros, porém serão obrigados além de apresentarem

os seus diplomas a justificarem a identidade de pessoa.

Ao que parece, esse campo de geometria variável foi palco de lutas e reordenamentos, mas que nem sempre foram embates simbólicos e no nível discursivo, pois as mulheres usavam a força não só na hora de bater roupa na pedra, ou para mexer a rapa do tacho de doce, ou ainda, mais sensual, nas danças nos terreiros e nos chafarizes da cidade. Da mesma forma, os médicos também utilizavam vários mecanismos e estratégias higiênicas e morais, muito mais no campo da norma, através do uso de outras forças, como, por exemplo, a força policial.

Segundo Foucault (ano 1989, p 45), “(...) O século XIX falará obstinadamente da morte”, não como temor, mas para tentar corrigir um possível enfraquecimento da população, por isso as intervenções obstinadas das políticas-públicas e médicas. O médico passou a servir o Estado Nação.

como o cientista, colocando-se a favor da cura regeneradora da “população doente”. A doença era vista como fonte de estudo, para tanto utilizava-se a população pobre como alvo das experiências de cura. A imagem a seguir, fotografia datada de 1910, mostra um médico escutando as costas de uma afro-descendente. Era a população que adoecia mais facilmente por não conseguir burlar a fome e a Medicina não dava conta do social.



FIGURA I : Revista Ilustração Portuguesa nº 326, Lisboa, 29 de agosto de 1910, Edição Semanal do Jornal O Século, p. 259.

Essa era uma grande questão a ser pensada pelas elites médicas da época. Como resolver as epidemias, as mortes que geravam números e porcentagens altíssimas. A respeito dessa questão, Foucault lembra que a Medicina Social da França, muito influente no Brasil da época, emergiria no final do século XVIII com os conceitos de Medicina Social e Medicina Urbana, firmados por volta da metade dos novecentos.

Era concebida para atuar sobre pobres e trabalhadores da cidade. Controlando e organizando certos elementos presentes no espaço urbano, tais como o ar, a água, os serviços e os mortos, com vistas ao bem estar dos habitantes:

A medicina social vai se voltar contra pobres e operários num momento em que conviver com eles no espaço urbano passa a representar um perigo à sociedade burguesa, seja porque se revoltavam ou podiam facilmente aderir a agitações, seja porque se tornaram menos indispensáveis ao funcionamento de serviços urbanos essenciais, seja porque eram alvo fácil de epidemias, assim tornando-se transmissores em potencial.

Para descobrir a causa da doença, descobria-se o corpo o máximo possível, no sentido de iluminar o local afetado, mostrando a própria doença, assim como o sangue, a bactéria, o vírus e a moléstia. O médico que possuía essa qualidade de “erradicar e descobrir” várias doenças, posteriormente catalogadas pelo cientista, deveria ser, no exercício último da profissão e condição social, o “despertador” para o sentimento de ajuda à pátria.

A medicina surge, segundo sugere SCHWARCZ (1993, p. 79), “como fruto de uma reflexão histórica, de uma percepção positiva sobre as doenças e da constatação de que as moléstias variavam com as épocas, os indivíduos e os lugares”. O corpo estava envolto em roupas que precisavam ser limpas, “a limpeza pessoal é simbolizada pela limpeza da roupa branca.” (VIGARELLO, 1996, p. 34).

Por outro lado, as mulheres provenientes do cativo, viam o corpo de outra maneira. Esse era untado, benzido e massageado com óleos doces na hora do parto, o umbigo da criança enfaixado, bem como todo o pequeno corpinho, quando recém-nascido, escondido da lua cheia, se a criança não fosse ainda batizada, seguindo uma tradição que misturava elementos da cultura açoriana-portuguesa. O corpo da ama-de-leite servia para seu trabalho, como sustento, pois era utilizado para amamentar o filho do senhor. E outras representações acerca do corpo faziam parte dessa “cosmovisão” acerca de saúde e doença, pois

eram observados todos os possíveis sinais que este emitia quando algum órgão não estava em seu perfeito estado de funcionamento. Pelas benzedeadas e rezadeiras o corpo era visto como um todo, com suas partes visíveis e invisíveis, pois os seus saberes se centravam no que estava para além da racionalidade humana, como uma “herança biológica presumida e na posse compartilhada de bens simbólicos transmitidos pelos ancestrais” (POUTIGNAT, P.STREIFF-FENART, Teorias da Etnicidade, 1998, p. 92). Além, é claro, das práticas realizadas pelas mulheres mães-de-santo, relacionadas a dores morais e infortúnios psicológicos, como mau-olhado, agouro, dores de amor, quebranto, nervosismos, enfim, perturbações que eram curadas através dos rituais religiosos que serão abordados mais especificamente no segundo capítulo. Já as autoridades, além de verem esses saberes como “feitiços”, puniam e vigiavam suas práticas, às vezes vigorosamente, às vezes com cumplicidade. A postura de 1845 dá conta disso. Mas se realmente a fronteira deixou de ser atravessada, tanto pelas mulheres burguesas, ou pescadoras pobres que buscavam esses serviços, como por toda a comunidade de afro-descendentes, os registros não nos permitem perceber. Pois o artigo do decreto mostra apenas o exercício das autoridades:

Artigo 31º - Tudo o que a título de curar, de feitiços, ou de adivinhar, se introduzir em qualquer casa, ou receber na sua algum para fazer semelhantes curas por meios supersticiosos, e bebidas desconhecidas, ou para fazer adivinhações, e outros embustes, será multado; assim como o dono da casa, na quantia de 30\$000 reis, ou quinze dias de cadeia, sendo livre, e sendo cativo, será punido corporalmente.

Mais uma vez, o uso do corpo. Se, eram punidas, as marcas ficavam explícitas no seu corpo, que era o que tinham de mais valioso e, portanto, toda a fonte de seu saber e instrumento de seu trabalho: no caso das amas-de-leite, o peito; das parteiras, as mãos; das benzedeadas, o saber que curava as moléstias do corpo. Marcas que posteriormente se gravaram na alma e na memória de muitas gerações. Estas marcas eram também identificadoras de escravos fugitivos, como

demonstram os jornais, denunciando sua origem de africana, como no caso daqueles que possuíam tatuagens e esfoliações de uso ritualístico. Marcas que carregavam por toda vida. As marcas deixadas pelas brigas muitas vezes eram cicatrizadas com ervas e cuidados caseiros, mostrando também um lado da cura pela natureza, pela Medicina natural. Seus chás e suas rezas invocavam também esse outro lado corporal, mais sutil e mais complexo. Nessa complexidade que está também o saber dos médicos, no interior do corpo, descobrindo células e suas funções vitais, construindo fórmulas e as aplicando em remédios e homeopantias. E foi nesse campo de saberes e de práticas diferenciadas que as disputas se acirraram mais constituindo diferentes grupos e categorias sociais, cujas definições que utilizo são sugeridas pelas novas teorias da etnicidade que definem categorias diferentes de grupos étnicos.

A primeira é definida como um simples agregado de indivíduos colocados em condições comuns ou percebidos como similares pelos *outsiders* (aí inclusos os etnólogos); o segundo não aparece senão quando tais indivíduos compartilham um sentimento de pertença comum, uma crença em uma mesma origem e dispõem de organizações unificadas.

Os ofícios que essas mulheres pertencentes ao universo popular exerciam acabavam por formar uma categoria social, pois estas eram vistas e analisadas pelos médicos e pela população como um todo, sendo valorizadas por uns e excluídas e discriminadas por outros. Enfim, elas não se reconheciam como uma categoria e sim os outros é que as viam assim. Portanto, de acordo com o conceito que Barth discute acerca de categoria social, elas formam, para além de um grupo que se reconhece, um grupo que divide espaços urbanos e compartilha atividades e papéis sociais múltiplos. Considerando que

A atribuição de uma categoria é uma atribuição ética quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica, mais geral, determinada presumivelmente por sua origem e circunstâncias de conformação. Nesse sentido organizacional, quando os atores tendo como finalidade a interação, usam identidades étnicas para se categorizar e categorizar os outros, passam a formar grupos étnicos.

Da mesma forma a análise para as mulheres afro-descendentes, pois também não se reconheciam como descendentes de África e tinham sua identidade formada pela ancestralidade africana, mas não constituíram um grupo étnico, especificamente, no que toca às suas tradições e à sua identidade negociada. Essa, enfim, é a questão para o final deste capítulo, percebendo se houve uma construção desse grupo e se ele criou fronteiras não só com relação a médicos, mas com outras mulheres que cuidavam do corpo, da doença e não eram descendentes de africanos. Como agiam mulheres parteiras e benzedeadas da cidade? Como eram vistas e vigiadas as amas-de-leite de Nossa Senhora de Desterro, a exemplo da vigia sofrida pelas amas na corte imperial?

Os ofícios exercidos por essas mulheres variavam muito, alguns desses eram compartilhados por várias delas. O cotidiano recheado de atividades, desde o riacho com outras mulheres lavando as roupas da família, do quarto ou da cozinha da sinhazinha, do tabuleiro na esquina, da lavoura, ou do engenho, todos serviços com o uso do corpo, com o corpo à mostra, o que ocorria mesmo quando as autoridades tentavam a toda prova vigiá-las, separá-las, ou mesmo disciplinar seus hábitos e suas manifestações culturais. E como demonstra o registro da correspondência de 1845, da prefeitura de Nossa Senhora de Desterro:

A Câmara Municipal desta cidade tem a honra de dirigir á V.Exa para que se digne ordenar a colocação de uma patrulha ou sentinela no largo da caixa de água da Carioca desde' o anoitecer até ao toque de sino policial para evitar os ajuntamentos, assoadas, e atos imorais de escravos que, aquela hora, ali se reúnem todas as noites quando vão buscar água. Deus Guarde a V. Ex Desterro 06 de Setembro de 1843. = Ill mo e Ex.mo Sr Marechal Antero José Ferreira de Brito, Presidente da Província.º

Na imagem, “Lavadeiras à beira do rio”, do pintor Debret, que esteve no Rio de Janeiro entre 1816 a 1831, há uma representação dos fazeres femininos, mais especificamente das mulheres africanas e afro-descendentes. Na sua descrição da imagem, o Francês Jean Bactiste diz:

[...] As lavadeiras brasileiras, aliás, infinitamente mais cuidadosas

do que as nossas, sentem-se honradas em entregar a roupa não só bem passada e guardada em ordem numa cesta, como também perfumada por flores odoríferas, tais como a rosa-das-quatro-estações, o jasmim e a esponja (STRAUMANN, 2001, p.43).

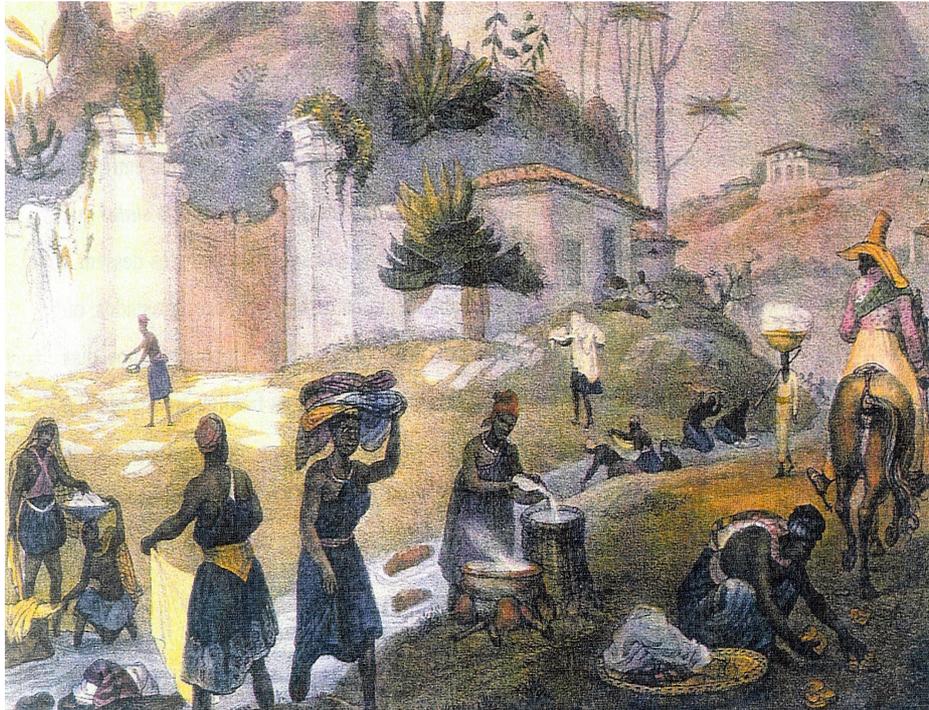


FIGURA II - Lavadeiras à beira do rio (Jean Bactista Debret)

Dentro dessa imagem, estão representações do próprio imaginário do pintor Debret. Essa visão romantizada, que encerra as mulheres negras ao fazer-servil, não problematiza o quadro social onde elas estão inseridas. Reafirma questões de higiene, pois, ao compará-las com as europeias, evidencia sua escolha pela higiene das brasileiras, pelos cheiros de flores que as roupas carregavam. Possivelmente, as mulheres ali representadas eram escravizadas, pois o homem que está a cavalo parece vigiar o trabalho de todos. O que o pintor estaria pretendendo mostrar? Denuncia a escravidão na América? Há também a presença de homens na imagem. Esta seria uma prática também destinada a eles? No segundo capítulo, os depoimentos orais evidenciam a ajuda de filhos homens no ofício das lavadeiras.

1. 2 Os enredos urbanos que se transformam

Desde a chegada da família real, em 1808, nas terras

americanas, as cidades e as vilas portuárias passaram por um processo de transformação, marcado por diferentes aspectos, tais como: questão de *status* social, fatores de salubridade e higiene das famílias. Esse processo corresponde ao que os historiadores preocupados em estudar e analisar períodos do Brasil Imperial até a República costumam chamar de “uma modernização do espaço público”. Ao longo do século XIX, vários discursos apresentaram-se dispersos e múltiplos, através das capitais de províncias, inclusive uma capital provincial: Nossa Senhora do Desterro.

Em Desterro/Florianópolis, a economia se concentrava principalmente na pesca, no plantio do café e no cultivo de mandioca para a fabricação de farinha, bem como atividades comerciais e portuárias. Um número elevado de pessoas moravam no interior da ilha, vindo para o centro apenas para atividades comerciais, ou em dias de festas populares. Era de se esperar que muitas práticas dessa população não cedessem, de pronto, à dita modernidade que se aproximava. Na Desterro dessa época, os cargos públicos eram poucos e a maioria dos habitantes vivia de expedientes improvisados, de trabalhos informais, transitando por todo o espaço público. E nesse sentido a população pobre era vigiada, pois era sobre essa camada social que o discurso higiênico tinha força conforme menciona ARAÚJO:

E foi sobre esses setores mais humildes da população que recaiu o argumento da higiene pública, já que ele possibilitava a introdução de um variado leque de intervenções no espaço urbano e permitia, em nome de um melhoramento geral das condições sanitárias, estabelecer uma série de distinções e de exclusões que reforçavam a crescente diferenciação social que se verificava na cidade.

Na metade do século XIX, na província e em especial na cidade de Desterro, emergiu a Medicina Social, demonstrando um contato com as leis de Pasteur e com a microbiologia, assim como ocorreu no Rio de Janeiro, bem como em outras cidades do Brasil Imperial. No estudo de

Foucault, sobre o surgimento do discurso médico é lançado, além do conceito de Medicina Social, uma diferença nos três tipos de abordagens que ela obteve nos países da França, Alemanha e Inglaterra.

Para os Ingleses, a malha de relações do Estado com os indivíduos exigia a produtividade, por conta da Revolução Industrial. Já na França, a questão permeava a cidade insalubre, os lugares infectados e nausebundos, portanto, configurava-se enquanto ação médico-policial. A medicina bélica aparecia no caso da Alemanha, que visava corpos e mentes livres de doenças. No Brasil, esses saberes vieram no interior de uma corrente filosófica que privilegiava este tipo de Medicina. Entendendo que cada cidade e espaço urbano necessitavam um tipo diferente de tratamento do governo federal e dos médicos higienistas.

Acredito ser importante pensarmos em que teoria higiênica estavam inseridos os médicos de finais do século XIX, pois assim poderemos entender melhor o processo de inclusão ou exclusão de certos setores da sociedade daquela época. Pode ser citado como exemplo, o fato da salubridade ter sido o motriz das ações médicas, justificando todo o tipo de desapropriação de cortiços e locais de focos de infecções e epidemias. Para onde iriam esses indivíduos? Isso já não era o problema e a preocupação do Estado e sim da cidade que estava se transformando. A cidadania que havia sido negada aos afro-descendentes era fruto de um modelo europeu? Mas qual modelo?

Para estes homens do saber, a insalubridade era considerada um dos maiores problemas sociais. Como forma de resolver a questão da higiene, os discursos por eles proferidos iam sempre ao encontro da civilidade, criticando o atraso das metrópoles brasileiras e reforçando a modernidade que tanto se almejava. “Modernizar a cidade significava, então não apenas fazer reformas urbanas, mas também medicalizar toda a sociedade, ou seja, intervir nos hábitos e costumes das pessoas, ditando novos padrões de comportamento (MORAES, 1999, p. 26)”. Assim, nas imagens longamente gestadas no tempo, era sobre a população de escravizados e libertos que recaía o olhar disciplinador e punitivo das autoridades. Florianópolis estava inserida neste contexto.

Era o caso de algumas ruas da cidade que, segundo as autoridades, precisavam ser limpas. A fala do Dr. Euphrasio José da Cunha, no ano de 1896, emitida através de um relatório para Hercílio Pedro da Luz, governador do Estado, comentava sobre a imundície de algumas ruas da capital, como a João Pinto, onde funcionava 1 casa de ferragem, 1 casa de parto, 1 casa de calçada, 1 farmácia, casas de comissões, 2 tabernas, 5 armazéns, 1 açougue, 1 casa de fumo, entre casas domiciliares. No relatório, o Inspetor demonstrou uma vontade de modernizar e para tanto lançou mão de algumas providências a serem tomadas de caráter emergencial:

[...] doloroso, desolador e quiçá funestissimo é o espetáculo que em uma capital civilizada, em pleno século das luzes, nota quem transitar a qualquer hora do dia pelos lugares mais populosos desta capital, como sejam as: ruas de 'João Pinto', ponte 13 de maio, princípio da rua Major Costa, rua da Olaria, rua Pedro Gomes, ponte Felipe Camarão, ponte Rita Maria e ponte da Bulba!. É da nascente do morro do Antão que parte a alimentação dos córregos e por cima das pedras e fontes, é que os moradores desses lugares lançam a qualquer hora da noite ou do dia, toda a sorte de materiais fecais, chegando muitas vezes a espalharem pelos parapeitos das pontes, dando assim, a mais triste copia que pode dar de [...?] povo!

A população precisaria entender as estratégias utilizadas pelos médicos-higienistas e acatar os pedidos do Dr. Euphrasio, que encaminhou ao governo nove medidas que julgava serem essenciais para a melhoria da cidade.

- 1º - Um sistema de abastecimento d'água potável,
- 2º - Canalização de todos os córregos que atravessam a cidade;
- 3º - Criação de um sistema de esgoto;
- 4º - Criação de um hospital de isolamento;
- 5º - Mudança do cemitério para lugar conveniente;
- 6º - Criação de um laboratório de higiene, com aparelhos indispensáveis para análises;
- 7º - Criação de uma farmácia do governo com medicamentos indispensáveis;
- 8º - Aquisição de uma estufa de geneste e Herscher e de um irrigador;
- 9º - Um serviço completo de remoção ao lixo e finalmente

organizar esta repartição de higiene, para que possa incitar a grande obra de regeneração sanitária desta capital, e prestar o mais assinalado serviço a vida, e saúde do povo deste Estado, digno sem duvida alguma de melhor sorte! [...]

O que as ruas imundas, conforme o olhar do especialista, tinham de tão ameaçadoras à higiene e à saúde das pessoas? Acreditava-se nas epidemias, produzidas dentre outros fatores, pela insalubridade dos curtumes, dos açougues, dos navios que atracavam no porto com pessoas doentes e dos hábitos anti-higiênicos da população. As casas de parto deveriam ser também lugares de alto risco, pois não havia coleta de lixo, ou mesmo um esgoto encanado, para onde fossem os chamados “lixos hospitalares”. Se as parteiras trabalhavam nessas casas, como faziam para enterrar os “resíduos” do parto? Ao olhar para esses lugares, as autoridades médicas tinham como dever normatizar essas práticas. Na rua da República havia 6 tabernas, 2 padarias, 2 casas de calçados, 1 roupa feita (possivelmente costureira, ou uma botique), 1 casa de fumo e 1 casa de parto, onde Carlota Touchour, pagou 30 mil réis de imposto para a prefeitura para manter seu estabelecimento. Quantas mulheres iam até essas casas de parto terem seus filhos? E de quando seria a casa de D. Carlota? Prática antiga na cidade?

O caso a seguir, na cidade do Rio de Janeiro, é de uma afro-descendente que estava na casa de parto, onde foi parir seu filho. Esta moça se hospedou (forçosa ou espontaneamente não sabemos) na casa da parteira, a qual lhe encaminhava ao trabalho de ama-de-leite. A fonte nos mostra como esses ofícios de partejar e de amamentar se enredavam ao cotidiano dessas mulheres; fossem elas vindas da França ou da África, todas se encontravam envolvidas numa malha de saberes femininos e poderes que se entrecruzavam. A fonte conta um trecho da história:

Perto de minha casa, havia uma espécie de

maternidade, de uma parteira francesa, recebia como pensionistas escravas, fazia o parto, cuidava delas e se encarregava de alugá-las, de separá-las dos filhos, operações muito desagradáveis para os senhores e pelas quais era fartamente recompensada. Nesse dia, ela anunciara uma ama-de-leite; fui à casa dela e expliquei a razão de minha visita; era uma matrona refinada, que não se intimidava facilmente.

Gritou para o fundo do jardim: -“Rose! Rose! Venha cá!” Rose apareceu; era uma rosa negra, variedade [...] Chegue aqui, minha filha, disse a parteira com um tom carinhoso, “você pode dizer que tem sorte! O senhor aqui precisa de uma ama e veio buscar você; você vai para uma boa casa, com um belo jardim, todos os vestidos da senhora, alimenta o menino branco, lindo como um anjo e ainda recebe de presente, dinheiro! Que beleza!” Esta linguagem me pareceu sedutora; contudo, ao levantar os olhos, dei com Rosa transtornada de dor, duas lágrimas silenciosas rolando pelas faces: sorte estranha, pensei, essa que faz rolar lágrimas de desespero!

Após um momento de silêncio, a pobre moça, se armando de coragem, respondeu energicamente: “E meu filho” que vai ser dele? Vou abandoná-lo?”

“Vamos! Vamos! Não comece a criar caso, agora com o seu filho; você sabe muito bem que o senhor tomará conta dele, vai enviá-lo para o campo, onde nada lhe faltará (LEITE, 1984, p. 94).

Os costumes de uma cidade ainda escravista e imperial estavam em processo de mudança. Como foi acontecendo essa transferência do poder de outras pessoas sobre os filhos de escravas nos permite pensar em termos históricos. Mesmo depois da abolição algumas relações permaneceriam? Repensar algumas práticas corriqueiras daquela população, talvez possa esclarecer, como as relações entre patrões e criados foram sendo rearticuladas. Foram jogos de poder entre chefes de família e abolicionistas, entre médicos higienistas e parteiras afro-descendentes, enfim uma complexa disputa de forças que construiu um campo simbólico com diferentes enredos sendo entrelaçados. O exemplo, nesse momento, foi a casa de parto que agenciava meninas

para serviços domésticos e já separava mães e filhos. Como essa prática mudou? De que forma foi aceita e assimilada por toda uma população acostumada não só com essas práticas, mas com o trabalho feito pelos criados?

Quando saíam do cativo, essas mulheres, antes ou em tempos de abolição, eram vigiadas pelas autoridades policiais, pois circulavam pelas ruas da cidade. Durante o dia eram vigiadas nos chafarizes, nos arroios, para que não fizessem algazarra. À noite, a punição poderia ser maior, pois constava no código de postura a proibição de ajuntamento de africanos e possivelmente de afro-descendentes. Por que negavam tanto a presença dos escravos na cidade, já que deles dependiam para todos os serviços não só domésticos, mas também dos lugares públicos? Seria o medo de rebeliões e levantes? A liberdade negada em todos os sentidos fazia com que a maioria das mulheres acabassem burlando as normas e dirigindo suas vidas, mesmo que fossem punidas por isso. Alguns inquéritos sobre mulheres que circulavam em Desterro à noite foram abertos. Uma alcoolizada, outras nos chafarizes da cidade fazendo algazarra e ainda aquelas que, como Felisbina, foi presa por praticar infanticídio, em 1872. A cadeia de Desterro ocupava o andar térreo do prédio da municipalidade e nela havia quatro alas para os homens e uma cela feminina onde Felisbina permaneceu por vinte anos (PEDRO, 1994, p.89). Nesse período, engravidou de novo, dessa vez do policial que fazia vigília na cadeia. Ela conseguiu a permissão do delegado e chamou uma parteira para fazer o parto de seu filho, em 1874. Em 1892, conseguiu a liberdade, mesmo tendo sido sentenciada a morte.

Observando a documentação, podemos analisar mais a fundo o caso da ré Felisbina e perceber as nuances de sua vida e de uma época. Como foi sempre chamada de crioula, sem sobrenome, não restaram rastros de sua família e laços ancestrais, mas nos 20 anos que permaneceu presa deixou, de certa forma, a sua marca na história. De acordo com o chefe de polícia, a gravidez de Felisbina fora constatada

quando esta tomara um chá para abortar e passara mal. O médico, chamado para tratá-la, diagnosticou a gravidez. Segue o documento:

[...] Participando-no o carcereiro da cadêa desta capital o sucesso havido com a ré de infanticídio, crioula felisbina, que ali se acha cumprindo a pena de galé perpetua de aparecer gravida, [...] como achando-se aquela ré em prisão fechada e guardada por sentinelas, se tinha dado semelhante fato, o resultado foi o constante dos interrogatórios juntos por cópia [...] por ter sido o fato imoral praticado pelo Furriel Cardoso, que algumas vezes montou ali guarda como comandante, e que hoje já não se acha nesta capital, não tendo conseguinte nenhuma providencia a tomar, se não a que já dei do carcereiro, de não consentir que seja fornecidos remédios alguns á referida ré, sendo os recitados pelo médico da cadêa, afim de evitar outro infanticídio, que, como se vê dos ditos interrogatórios, já tentou essa sentenciada. Deus guarde á V. Ex^a [...]

O que podemos perceber, nesse primeiro documento, é que a detenta exerceu seu próprio poder sobre seu corpo, fazendo um aborto. As autoridades, entretanto, expressavam na época postura contrária ao aborto, considerando-o infanticídio, não permitindo o uso de nenhum remédio para cometer outro aborto, estando imbricado aí um olhar sobre esta prática feminina. As autoridades policiais, neste caso, tiveram o poder maior sobre o corpo de Felisbina, pois decidiram o que era melhor para ela. Assim, no ano de 1873, nove meses depois, foi chamada a parteira Severina Roza de Jesus para realizar o parto:

[...] Em virtude do officio reservado de V. Ex^a, de 12 de dezembro último, passo ás mãos de V. Ex^a a conta, na importância de 10\$000rf, da parteira Severina Roza de Jesus, com o parto da ré Felisbina, presa na cadêa d'esta capital, para que V. Ex^a se digne mandar pagar. Deus guarde á V. Ex^a [...]"

Nesse outro documento, mais questões estão colocadas. O sobrenome da parteira evidencia sua possível descendência afro-brasileira. A quantia paga por seu serviço foi 10 mil réis, nada barato em se tratando de um officio pelo qual elas mesmas diziam não receber nenhum dinheiro. Mas, talvez, por ser feito dentro de um ambiente perigoso, como a cadeia pública, talvez por isso Severina pediu essa

quantia. Quem a chamou na delegacia? E, ainda, quem ficou com a guarda dessa criança? Seria a família ou a parteira Severina que criou ou deixou na roda dos expostos? Vasculhando a documentação da roda dos expostos, encontrei no ano de 1872, o caso de uma criança que foi ali deixada com o cordão ainda ensangüentado. Seria o filho de Felisbina? Enganos de pesquisa, ou melhor, indução para achar o documento que fecharia a história. A parteira foi chamada em janeiro de 1873 e o bebê foi registrado em 7 de março do mesmo ano, segundo consta no livro de registros dos expostos. Mas, se não existe a certeza documental, pode-se pensar em algumas hipóteses para essa criança e para a mãe. Felisbina ficou presa e um ano depois tenta fugir, como mostra o documento seguinte:

Verificando-se no dia 12, ás quatro horas da tarde, que a presa sentenciada de morte Felisbina tentou evadir-se da cadêa d'esta capital lixando uma das grades da janela que deita para o interior da prisão, onde se achava, e precisando essa grade ser de (?) separada, peço autorização a V. Ex^a para esse fim. Deus guarde a V. Ex^a.”-

Mesmo os termos utilizados pelo chefe de polícia, ora como “galés perpétua” ou “sentenciada de morte” demonstram a falta de cuidado com os presos. Seria um exemplo do poder público agindo e silenciando as vozes femininas. Para perceber os fazeres de Felisbina, já que ela não assinou documento de seu depoimento - por ser analfabeta – é preciso ler as suas falas registradas por outras pessoas. Ela era conhecida na cadeia, talvez pelo cozinheiro, pelos guardas, pelo delegado. Mas, então, por que tentava a fuga? Fugia da sociedade ou da liberdade negada por ela mesma? Pelo filho que talvez quisesse reencontrar, ou por saber que não sairia nunca mais daquela prisão? Os dias e anos se passaram, talvez difíceis, mas a fonte que aponta a liberdade não foi tão difícil de encontrar e, em duas tardes, foi possível desvendar uma vida de vinte anos, além de perceber, através de várias mas sutis evidências, o saber desta mulher sobre seu corpo, sobre ervas para o aborto e práticas femininas, tomadas nesse momento como saberes agora mais

científicos e possíveis de serem captados e reordenados dentro da lógica médica masculina e do poder público. O que fez a ré ser posta em liberdade? Há tantas verdades, quanto finais para essa história:

Prefeitura de Polícia, em 25 de outubro de 1892.

Tenho a satisfação de comunicar-vos que [...] por determinação do cidadão 1º suplente do Juiz de direito desta comarca foi hontem posta em liberdade a sentenciada de nome Felisbina, por ter sido perdoada do resto da pena pelo cidadão presidente do Estado. Saúde e Fraternidade.–

No fim do documento, nota-se que se trata de um outro período. Onde num primeiro momento desejavam que Deus guardasse a Vossa Excelência, agora já em fins do século XIX, numa cidade republicana, desejava-se saúde e fraternidade. A preocupação com a saúde deve-se também ao fato de ter havido a intensificação das obras higienistas, bem como os discursos médicos de fins de século. Características de uma época que se diferenciou pela legitimidade de seu discurso e por práticas e estratégias higiênicas. São pequenos indícios das fontes que remontam a uma época com suas sutis mudanças e contornos. Evidenciar como esses saberes discursivos se chocaram com saberes que vinham das experiências compartilhadas através da oralidade e da ancestralidade fazem do exercício da pesquisa e do ofício do historiador.

No caso da ré Felisbina, por que concedem a ela a liberdade? Por pena, por não terem feito justiça com o soldado que a engravidou na prisão? O que essa documentação traz, além da discussão sobre os poderes público e privados, é a forma como estavam colocados na sociedade, ora com cumplicidade para com alguns, ora com desonestidade ou intolerância para com outros. Portanto, é possível perceber a construção de um campo simbólico e de uma rede de relações e esquecimentos. O depoimento dela mostra um pouco disso:

O dito delegado fez á referida presa Felisbina o interrogatório da maneira seguinte. Como se chama? Respondeo chamar-se Felisbina. Desde quando se acha presa na prisão em que atualmente se acha? Respondeo que há mais de dois anos. Perguntado como se dera o fato

de achar-se grávida, estando ella presa e sem comunicação alguma? Respondeo que costumava montar greve do (?) policial de nome Cardoso, pertencente ao Batalhão da vila(?), que aqui ficasse, o qual costumava de noite(?) a grade da janela que bota para o bico e com ajuda d'esta pela fresta da grade e ella pela parte de dentro se comunicavam. Esta por duas ou três vezes resultando d'estas entrevistas noturnas ficar ella grávida, o que fez ciente ao medico da cadeia quando ficou doente proveniente da gravidez, manifestando a este o seu estado, o qual foi referido ao carcereiro. Perguntado se depois desse facto continuou a saber noticias do policial Cardoso? Respondeo que nunca mais como esse falara e soube que tinha saído d'esta provincia, não tendo certeza do lugar para onde fora. Perguntado com quantos meses julga ella estar grávida? Respondeo que a sete meses pouco mais ou menos. Perguntado quando se dera este facto achava-se ella só na prisão? Respondeo que sim. Perguntado se quando se via grávida procurou ella meios de invalidar a gravidez? Respondeo que procurou destruir com chá de ervas (?). Perguntado se nunca lhe chegou ao seu conhecimento ter ella presa mandado buscar ervas e feito d'estas chá que dis beber para matar esse filho em seu ventre? Respondeo que tendo isso elle o ignora, pois que se tal houve era entre ella e o cozinheiro que este na boa fé lhe fornecia água quente ou pedia brasas para aquecer o chá e aí então se servia dessas ervas que dis tomara [...] Por nada mais lhe ser perguntado deu-se por findo presente interrogatório que assinou o Delegado de Policia e o interrogado Em Leonardo Jorge de Campos escrivão [...]

Esse depoimento supõe três importantes reflexões. A primeira diz respeito ao discurso e a forma como é construída a rede discursiva, pois o que Felisbina estava falando era o que estava realmente sendo colocado ali? Ela não tinha o acesso ao depoimento escrito e nem assinava o mesmo, portanto a documentação é estritamente masculina, embora se falasse de ações e saberes puramente femininos. A gravidez, o chá abortivo, o tempo de gestação, todas essas questões poderiam ser do âmbito feminino, mas foram colocadas no âmbito do discurso masculino. Foram racionalizadas e encaradas como algo criminoso, dentro do espaço ocupado por uma presa, Felisbina. A segunda, estritamente ligada a primeira, é o lugar da gravidez que diz

respeito somente às mulheres. Quando interrogada se o pai sabia da gravidez, do chá (das providências tomadas por ela!), de como iria proceder do sétimo mês de gravidez em diante, ela respondeu “que nunca mais com esse falara.” Isso demonstra que, para além da anatomia feminina, a gravidez pertence aos pensamentos femininos. Poderia sim ter encontrado o pai da criança e não ter falado a respeito. O silêncio é também uma forma de poder, tanto que os infanticídios cometidos com a ajuda das escravas eram sempre realizados dentro do mundo privado, extremamente feminino e de segredo, do qual talvez o pai da criança jamais ficava sabendo. Mesmo as amas que deixavam seus filhos na roda dos expostos, faziam sem a consulta dos seus pais, pois esses possivelmente nem sabiam da gravidez, ou já haviam sido separados nos mercados de escravos. Portanto, tornou-se necessária uma mudança de olhar, que ocorreu no final do século XIX e início do XX na cidade de Desterro/Florianópolis. Com a chegada dos médicos de família e com a discussão e a busca pela vida, a preocupação dos homens (inclusive dos pais) passou a recair sobre as crianças recém-nascidas. A terceira e última análise que o documento pode suscitar é a questão da autonomia feminina, pois, mesmo presa, ela consegue chás abortivos, utiliza a boa vontade do cozinheiro da cadeia pedindo água quente, ou brasas para aquecer o dito chá. Quem forneceu as ervas? Ou, mesmo depois da parteira ir fazer o parto dentro da delegacia, quem permaneceu com seu filho? São questões que caíram no esquecimento, mas que demonstram que o poder que essas mulheres tinham sobre o seu corpo ia para além da pílula anticoncepcional que chegou apenas no século XX.

Essa documentação nos mostra o quanto essas mulheres tinham autonomia e conseguiram burlar os estereótipos destinados à condição feminina. Buscaram meios de circular na cidade e quando ainda escravizadas conseguiam negociar sua liberdade, como a arrecadação do pecúlio, assim podendo comprar a liberdade dos seus filhos, ou mesmo dos seus companheiros. As cartas de liberdade encontradas pela pesquisadora eram, na sua maioria, de mulheres libertando seus filhos, o que mostra o quanto elas tinham circulação numa sociedade escravocrata. A seguir acha-se descrita uma forma de alcançar a liberdade.

Desterro 25 de fevereiro de 1872

Lançamento do escrito de liberdade que abaixo se declara. Por esta por nós feita e assinada declaramos que somos senhores e possuidores de uma escrava de nome Rita, africana de nação Benguela de trinta e cinco anos de idade, que houvemos por herança de nosso pai, Dom Jacinto Vera, a qual nós de nossa livre vontade e sem constrangimento algum concedemo-lhe a liberdade, ficando de fato liberta de hoje para sempre afim de que possa gozar desde já de sua liberdade como se fora de ventre livre que fé em virtude desta nossa carta sem ninguém jamais a possa chamar a escravidão por qualquer pretexto que seja pois que nós como Senhores que somos da dita Rita lhe concedemos a mesma liberdade sem clausula ou condição alguma e queremos que esta nossa carta lhe sirva prova e lhe seja proficua. E para firmeza e segurança assinamos o presente ato de nossa declaração e vontade na Cidade Desterro em vinte de fevereiro de mil oitocentos e setenta e dois = Francisco Vera = Henrique Vera = Manoel Francisco dos Santos Magano = Saturnino de Souza Medeiros. Nada mais nem menos se continha em o mencionado escrito de liberdade de que fiz este registro.

Essas mulheres do século XIX negociavam liberdade, pois, se os filhos do seu senhor as libertavam, por certo elas argumentavam e até mesmo driblavam as regras impostas conseguindo sua liberdade. Como Rita, uma africana, várias outras mulheres negociaram sua liberdade, ou a de seus filhos, arrecadando o pecúlio, pagando, com seu trabalho de amas, de parteiras, lavadeiras, prostitutas e usufruindo, assim, de algumas liberdades “condicionadas”. Essas mulheres, na fronteira entre os séculos XIX e XX, moravam sozinhas em lugares inseridos no meio urbano, considerados espaços públicos e “contaminados”. E apesar de muitas vezes serem presas ou mesmo mortas, ou ainda enfrentarem os descasos das autoridades, reinventavam seus modos de viver, como é o caso das amas-de-leite, que conseguiam entrar nos espaços mais privados, que eram os quartos das crianças. Um viajante francês descreveu o cotidiano de uma ama escrava no Rio de Janeiro:

Uma ama-de-leite é alugada por mais que uma engomadeira, uma cozinheira ou uma mucama. Para que dê honra e lucro, colocada numa boa casa, o senhor, durante a gravidez, lhe reserva os trabalhos

mais leves. Após o parto, a rapariga vê suas camisas destruídas e suas roupas velhas distribuídas aos companheiros, enquanto seu guarda-roupa é renovado e recebe enxoval novo. É roupa grosseira, mas bem feita, vestidos simples a que a senhora, se os meios lhe permitem, colocou dois ou três metros de renda comum e um vestido branco com seis babados – realização do sonho dourado constante das jovens negras – eis o primeiro benefício da maternidade. A boa aparência, a roupa nova, as relações importantes do seu senhor, lhe abrem a porta de uma casa rica, ou que deseja aparentá-lo, o que, para ela, dá no mesmo [...].

O que está sinalizado aqui é a dualidade do *status* pretendido e também as redes de relações que estavam colocadas. Se por um lado o serviço da ama era o mais caro, os outros empregados sentiam-se menos prestigiados, o que poderia trazer atritos entre eles e possíveis negociações e conflitos entre estes e os patrões. Por outro lado, o *status* que a ama adquiria com esse ofício, possivelmente fazia com que algumas mulheres dessem à luz a crianças indesejadas para terem leite e trabalharem na casa de senhores abastados, ou mesmo um estupro do seu senhor poderia ser visto (tragicamente pensando nos dias atuais) como algo proveitoso para seu futuro como ama-de-leite da família, atividade que lhe garantiria roupas novas e um lugar privilegiado na casa. Mas não na sociedade da época, onde seria sempre escrava para os outros, estaria sempre servindo. Para os patrões, como era essa relação e como esses fios estavam entrelaçados? A própria fonte talvez responda a essa questão:

[...] Entre os comerciantes da cidade é questão de amor-próprio ter uma ama-de-leite que ostente um luxo insolente. Não é impossível, também, que seja uma especulação. O luxo da ama exprime a prosperidade da casa, a menos que sirva para tornar pública, a verdadeira situação econômica [...] A cozinheira, a mucama, a engomadeira a obedecem e a própria senhora, muitas vezes, fica às suas ordens. É que, antes de mais nada, é preciso evitar que a ama se zangue, que tenha a menor contrariedade. Uma rusga, um arrufo, uma indisposição, um simples mal-estar torna-se desgraças sérias, pois podem

influir na qualidade do leite. Se a ama franze as sobranceiras, se faz um muxoxo, o pai e a mãe trocam olhares inquietos [...]

Essa maneira de representar a ama-de-leite, guardada as devidas considerações, por ser um relato de um viajante e sua fala conter todo um imaginário e um olhar de estrangeiro sobre essa terra e sua gente, era o “olhar” ou melhor, a maneira como se percebia uma “negra”, ou mesmo as mães mais novas que amamentavam os filhos de mães senhoriais das classes mais abastadas. Mas, assim como esse olhar, carregado de pré-julgamentos, outras representações foram sendo construídas acerca dessa mulher, que invadia o espaço doméstico e se tornava o elo entre a casa e a rua. Entre o privado, mais seguro, mais higiênico e o público, mais mundano e insalubre. “A ama-de-leite, tornou-se o vínculo direto entre um mundo abrigado e confortável e a vida na rua, infectada de doenças, centrada nos cortiços”.

Dentro dessa linha de fronteira, no espaço entre o campo construído pelo saber científico e o campo da medicina popular, a ama-de-leite transitava. Ela construiu o seu lugar entre os dois lados e carregava consigo seus próprios saberes ligados ao corpo da criança, como a hora de amamentar. Além disto possuía saberes sobre o seu próprio corpo, como benzer o seio quando esse endurecia e quando substituir o peito por outros alimentos, etc. Enfim saberes de outras matrizes culturais que, no momento da abolição da escravatura, entraram em choque com outros.

Na imagem de Debret, “Sapataria”, a representação dos lugares, do rico comerciante, dos empregados, da mulher que segura em seus braços uma criança, compõe uma maneira de representar. Mas como toda a fonte é uma “re-apresentação” do passado, será aqui apresentada como sendo uma ama, uma serviçal que espia o trabalho e a punição do empregado na loja do comerciante, que detém o poder tanto sobre os filhos como sobre os empregados.

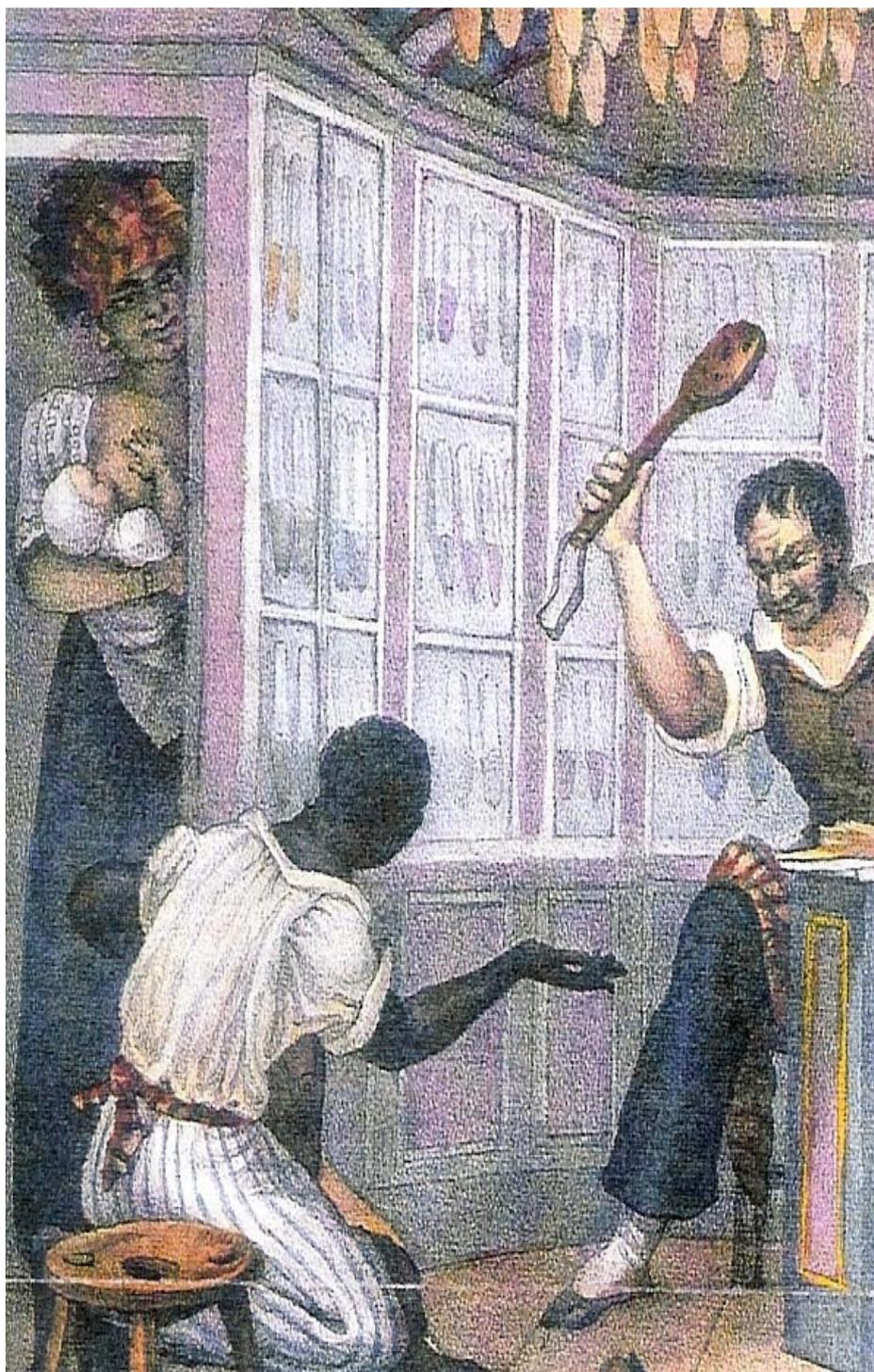


FIGURA III: “Sapataria” de Jean-Baptiste Debret

Esta documentação é uma fonte a ser analisada com o olhar de quem a descreve, portanto, pode também estar ali representada uma cena comum no cotidiano do Rio de Janeiro, ou seja, uma ama-de-leite amamentando o filho do senhor.

A relação do público e do privado pode também ser vista na

relação com o próprio hospital, que, quando existia, era destinado a pacientes sem cura que beiravam a morte. O Hospital de N.S. do Desterro pertencia à Irmandade N.S. dos Passos, onde funcionava a “roda dos expostos”, ficava na colina do Menino Jesus, passando o Rio da Bulha. . As amas freqüentavam semanalmente o “antro de doenças”, assim o hospital fora batizado pela classe médica da época. As crianças por elas amamentadas ficavam expostas também às doenças contagiosas de pacientes epidêmicos, o que passou a representar um perigo constante. A precariedade do transporte para o hospital era tanta que as pessoas vinham de barco, atravessavam a Baía Sul, às vezes vindo a pé do interior da Ilha até o centro, e, por fim, subiam a colina. Este hospital, passados alguns anos, passou a abrigar apenas doentes sem risco de contágios e epidemias, pois os demais eram transferidos para o quartel da tropa na Fortaleza de Santo Antônio, na ilhota de Ratoles, e lá ficariam isolados, sem transmitir as doenças contagiosas e ainda sem cura.

Percebe-se, com isso, como foi árduo o trabalho dos médicos para mudar essa representação feita pelos populares acerca do hospital. Populares, porque na elite essa visão já teria sido modificada durante o Império, quando as famílias começaram a ser seduzidas, ou induzidas ao novo sistema de médicos familiares, tanto na corte do Rio de Janeiro, como nas principais cidades do Brasil. Na província de Desterro não havia muitos médicos durante este período, pois somente a partir da República esse objetivo de mudança no sistema médico realmente se efetivou. Essa construção não surge de imediato e são vários momentos e vários discursos que passaram a emergir nesse tumultuado quartel do século XIX. A urbanização e a higienização em Desterro estavam intimamente ligadas às promessas de uma sociedade melhor e mais moderna, tendo como fios condutores os valores de progresso e civilização. Os anos 80 do século XIX foram como que a esquina de uma época, cristalizadora de concepções construídas ao longo de toda a modernidade, quando a burguesia foi ganhando destaque enquanto protagonista. Não foi somente a abolição da escravatura e a proclamação da República, numa época em que

abundavam as promessas de prosperidade e mudanças, que interligaram lugares, coisas, pessoas, situações. Ali, as virtualidades sonhadas em períodos anteriores atingiram mais rápida e proximamente o espaço da cidade e de seus habitantes, materializando-se em alguns importantes emblemas.

Nesta análise, a atenção foi centrada nas décadas de 1870 até o início do século XX, com algumas fontes que fogem deste período, mas que estão incorporadas nos exemplos onde se confirma que o processo não é estanque e nem pode ser recortado em data precisa. Na cidade de Desterro, por exemplo, tomou-se como base o relatório de *Salubridade, estatística e pathologia da Ilha de Santa Catarina e em particular a cidade de Desterro*, de João Ribeiro de Almeida, escrito em 1864, onde lançou várias análises sobre a cidade e suas condições higiênicas com notas em francês, o que legitimou ainda mais seu discurso. A partir desse registro, as autoridades, devidamente embasadas, começaram a criar medidas e lançar estratégias para um “melhoramento” na vida e nos padrões culturais da cidade. Assim, é exatamente sobre a população que recaía o olhar disciplinador e punitivo das autoridades.

Esses discursos, juntamente com a teoria dos fluídos, que apontava o ar e a água como causadores das maiores epidemias ocorridas nas cidades sem hábitos “modernos”, trouxeram à tona a discussão do corpo como realidade bio-política, permeado pela crítica à sexualidade desregrada e aos hábitos anti-higiênicos. Como nos lembra Foucault (1990, p. 123), mudou-se a concepção de corpo e de indivíduo, o poder sobre a morte passou a ser o poder sobre a vida. A partir do século XVII, na Europa, a vida foi estudada e definida, criando-se uma bio-política da vida que, em meados do século XVIII, organizava e normatizava a população. O corpo aparece numa análise em que o biológico e o histórico não constituem seqüência; apenas há um dispositivo que faz surgir esse discurso sobre o corpo. A vida passou a ser encarada de outra forma, dando valor à família e encarando a morte como um perigo que precisava ser combatido pela Medicina.

Já em Desterro, esse processo foi um tanto confuso, pois não

havia muitos médicos diplomados no decorrer do século XIX. A família era alvo de um discurso higiênico,

Valendo-se dos altos índices de mortalidade infantil e das precárias condições de saúde dos adultos, a higiene conseguiu impor à família uma educação física, intelectual e sexual, inspiradas nos preceitos sanitários da época. Esta educação, dirigida sobretudo às crianças, deveria revolucionar os costumes familiares. Por seu intermédio, os indivíduos aprenderiam a cultivar o gosto pela saúde, exterminando, assim, a desordem higiênica dos velhos hábitos coloniais (COSTA, 1983, p. 12).

A respeito disso, o folclorista Franklin Cascaes comenta sobre as benzedeadas e as práticas curativas, no final do século XIX e início do XX:

Todo mundo sabe disso [...] naquela época não havia médicos e recursos como hoje. As famílias viviam isoladas e por isso tinham que inventar os seus remédios, além de conhecer a intimidade mesmo da natureza. Naquela época naqueles tempos, eles tinham grandes problemas com a infância. Era o sarampo, a catapora, a coqueluche, a tosse cumprida e também havia muitos ataques de bicha, de vermes. Morriam muitas crianças. Existia também aquela doença que era consequência da falta de higiene e que elas chamavam de ataque bruxólico. Segundo eles as bruxas chupavam o sangue das crianças e as perseguiam, aquela coisa toda. Tudo isso existia e os remédios tinham que ser copiados da natureza. A criança era uma vítima. Morriam muitas crianças, como ainda morre. Mas [...] então, eles recorriam a natureza. Havia muitos curandeiros e benzedeadas que eram os médicos que atendiam as pessoas doentes.

Enquanto isso, no Rio de Janeiro, desde o primeiro quartel do século XIX, os médicos da Faculdade de Medicina, juntamente com os da Bahia, defendiam teses sobre assuntos que cercavam os fazeres das mulheres, desde a histeria e a loucura, até o aleitamento materno e doenças que as afetavam. O que vinha enriquecer os calorosos discursos das autoridades nas câmaras, bem como as conversas em

botequins e as mentes dos literatos, que usavam freqüentemente o universo feminino como temas centrais de seus enredos. Esta produção literária acabava atracando também no porto de Desterro e muito do que foi proferido como verdade científica, acabou chegando nas terras do Sul através de jornais, folhetins ou mesmo das pessoas que por ali circularam. Estes eram discursos que falavam da boa mãe, dos deveres da maternidade (gestação, amamentação, etc.), das doenças relacionadas à sexualidade feminina, como a histeria.

A doença mental, em fins do século XIX, deixa entrever as principais dimensões da intervenção da medicina na sexualidade, nas relações de trabalho, nas condutas individuais ou coletivas que dissessem respeito a questões religiosas, políticas ou sociais (ENGEL, 1989, p. 329).

Essas falas detinham um poder que interferia nos fazeres cotidianos, pois na égide da modernidade esses discursos norteavam práticas. Segundo ENGEL (1989, p. 342), “[...] os médicos restringiam a disponibilidade feminina para as práticas e prazeres sexuais, criando um empasse que acreditavam resolver afirmando a existência do gozo sexual através da amamentação”. E nas próprias palavras médicas.

A natureza previdente, teve a sabedoria de colocar o prazer, onde o exercício de uma função é indispensável à vida e à dor quando suas leis são desprezadas. A mãe que cria sente correr com delícia o leite através dos canais que o devem levar à boca de seu filho; como no ato da reprodução ela tem muitas vezes erotismo, voluptuosidade; basta somente que ele lhe estenda os ternos bracinhos para que os seus seios se ingurgitem e que o leite seja ejaculado com força (ENGEL, 1989, p. 342).

Ana Paula Martins, no seu estudo sobre a produção do saber médico e as imagens científicas do corpo feminino, discute as teorias de Foucault sobre a construção do corpo dócil, da ideologia da domesticidade, onde a Obstetrícia (ciência que se firmou na segunda

metade do século XIX) criou a mulher pélvica e onde o laboratório da gestação e local de trabalho dos médicos era a pélvis. Nos relatórios médicos o corpo feminino era desnudado e posto na mesa para deleitar os olhares masculinos. O aperfeiçoamento nos exames era considerado resultado da crescente visibilidade “manipulada” do corpo da mulher. Os médicos chamavam suas mãos e dedos, como “mãos e dedos exploradores” e o ditado que anteriormente dizia: “Toque mas não olhe”, passou a ser “Veja Tudo” (MARTINS, 200).

A documentação levantada por TEIXEIRA mostra o reclame do médico respondendo às perguntas sobre a mortalidade infantil,

[...] o hábito de mergulhar as crianças em água mais ou menos quente; modo de cortar-se o cordão empregando-se sobre ele substâncias irritantes; compressão sobre a cabeça das crianças pelas parteiras ou pelas amas quando dormindo; impropriedade da alimentação e do vestuário; aleitamento mercenário; aperto das vestimentas; maus costumes das amas transmitindo sífilis, escrófulas, et..., abuso de anti-helmínticos; vermes intestinais; variações de temperatura; umidade da nossa atmosfera, etc...

Nessa documentação, o médico, ao tentar denunciar, dentro do seu olhar, as práticas de partejar e amamentar, acaba por igualar parteiras e amas-de-leite. Mas compartilhavam dos mesmos saberes as mulheres com ofícios tão distintos? Os saberes das parteiras, mais ligados à “hora do parto” se diferenciavam dos saberes e das práticas das amas-de-leite? O que elas poderiam compartilhar enquanto prática ancestral eram as benzeduras e mesmo assim isto dependia de muitos fatores, tais como: de que tradição cultural africana cada uma fazia parte, quais moléstias mais freqüentemente apareciam nos lugares onde elas trabalhavam, enfim, vários e múltiplos aspectos precisaram ser analisados para finalmente colocá-las lado-a-lado. O que acabava por evidenciar mais uma vez os embates e a forma como o discurso de “um” excluía e rotulava o “outro”.

Na fala do médico como em tantas outras analisadas, mas que aqui não aparecem, os saberes estão sendo colocados à prova, tanto os das parteiras como os das amas-de-leite. Sobre estas últimas recaía ainda mais o discurso normatizador, pois seu leite era colocado no corpo da criança da senhora. Muitos acreditavam que era sinônimo de atraso que, num país que tentava abandonar práticas de um passado escravocrata, ainda em finais do século se permitissem tais práticas. Para isso, romantizou-se o amor da mãe pela criança, criaram-se mecanismos de afeto e doçura para a mãe. Além disso foi reforçada a responsabilidade da família para o pai e, da figura do médico familiar que unia e sacramentava, com o auxílio da Igreja, uma união de saberes médicos conjuntamente com fazeres maternos. Que espaços ocupariam então as mulheres afro-descendentes que viviam desses trabalhos informais?

1.3 A trama deu um nó: o que fazer com as amas?

Neste item, são abordados os fazeres das amas-de-leite especificamente, pois foi sobre elas que houve um maior investimento desqualificador em fins do século XIX e início do XX, sendo que, em meados da década de 20, já não se encontravam tantas amas amamentando, somente as amas-secas. No ano de 1853, as amas-de-leite de Desterro, mulheres que alugavam o peito para amamentar filhos de senhoras, recebiam um pagamento imposto pela prefeitura, de 2\$400 mil réis, o equivalente a dois dólares, pelo trabalho na casa dos expostos. Isto era diferente do Rio de Janeiro, onde o aluguel de uma ama lhe garantia até 20 dólares por mês, mais casa e comida GRAHAM (1992, p. 27). Este era um dos ofícios mais bem pagos na corte já que as que os exerciam tinham um certo privilégio com relação a outras empregadas libertas ou escravas. Mas as amas eram as preferidas nos serviços em Desterro também? Havia uma diferença entre a ama que criava a criança e não amamentava. Possivelmente as amas que buscavam as crianças na roda agiam dessa forma. E os ofícios anunciados nos jornais? Eram mais utilizados nas casas de família? A ama-de-leite em Desterro, portanto, exercia dois papéis. A

documentação evidencia essas práticas, mas enredam também esses fazeres das mulheres afro-descendentes.

Como mostra a fala do presidente da província, Dr. João José Coutinho, dirigida a Assembléia Legislativa da mesma província, por ocasião da abertura de sua sessão ordinária em 1º de março de 1853:

[...] Sob a inspeção da Irmandade do Senhor Jesus continua no município da capital. (a roda dos expostos). No ano findo entrarão 12 do sexo masculino e 3 do feminino, e tendo outros completado os sete anos restarão em criação no fim de dezembro 16 para cuja manutenção precisa-se a quantia de 2:400\$000 reis. A dívida as amas dos expostos, segundo os respectivos assentos, importava em 31 de dezembro ultimo na quantia de 16:424\$670, tendo-se porem pago em Janeiro 600\$ reis, resta-se 15:824#670. Estou tratando de liquidar essa dívida, e segundo o estado atual de sua liquidação calculo que ficará reduzida a menos de 12 contos de reis, por ter-se de julgar prescrita a que não for procurada no prazo legal.”

Assim como muitas amas sabiam de seu direito enquanto prestadoras de um serviço e reivindicavam seu salário, outras tantas deixaram seus réis para os cofres do Estado, pois no ano seguinte apareceu mais uma vez o presidente João José Coutinho falando dessa dívida:

[...] Continua a Irmandade para com eles a limitar-se a escrituração de entrada e pagamento às amas [...] algumas amas queixarão-se de estar abandonadas quantias por elas não recebidas. Para uniformizar a escrituração dos expostos e precaver o prejuízo dos cofres províncias, e os das amas confeccionei, e mandei executar as instruções de 28 de dezembro de 1854, que vos serão enviadas pela secretaria [...]

Percebe-se, nesse sentido, o trato que era dispensado a essas mulheres, a maneira como as viam e as desqualificavam. Entretanto, elas continuavam trabalhando na casa do expostos, ou nas casas de família. Elas seguiam anunciando seus serviços nos jornais e colocando à disposição seu leite e seu corpo. O Presidente da Província, as chamou

num dado momento de miseráveis:

A quantia mensal de 2\$400 que saiu entrega á pessoa incumbida da alimentação e tratamento desses miseráveis, é por demais limitada. Já era pequena quando em 1828 foi estabelecida, quanto mais hoje que as amas e gêneros de primeira necessidade estão por preços excessivos. Tendo esta assembléia melhorado a sorte de todos os servidores da província, é por sem dúvida uma injustiça relativa não augmentar-se a paga de serviços de tanta monta, e exigir dessas miseráveis amas, por assim dizer, um tão pesado onus.

Aqui o Presidente da Província as comparou com gêneros de primeira necessidade, como extremamente necessárias para a sobrevivência das crianças. Elas aparecem enquanto objetos que se obtêm e utiliza. Mas elas sabiam de seu valor na família. A quantia paga a elas poderia na concepção do Presidente da Província parecer algo a ser revisto. Entretanto calculando os pagamentos a outros cargos da mesma época, com certeza os de ama-de-leite eram os que menos pesavam no orçamento do Estado.

Sobre o aleitamento e as amas-de-leite se centraram boa parte da produção acadêmica de meados do século XIX. As relações entre elas e as leis abolicionistas, as teses médicas e os discursos políticos nesse momento podem ser contornos de um campo simbólico.

Uma hipótese que se levanta diz respeito à lei do Ventre livre, de 1871. Será que as mulheres podiam ter os filhos, já em liberdade, para terem leite e conseguirem mais um trabalho e mais uma forma de arrecadar o pecúlio para liberdade de outros laços familiares? Provavelmente elas tinham a maternidade negada, pois os filhos delas, sendo colocados na roda dos expostos, ficavam com os seios “fartos” de leite e poderiam alugá-los. Os médicos, por sua vez, pensariam na hipótese de mães solteiras alugando seu corpo para outras mulheres? Debruçariam eles seus olhares sobre elas e tentariam higienizar os corpos e as práticas alimentares das crianças não-expostas? Essas hipóteses podem ser muito remotas e até mesmo pouco prováveis, mas a documentação evidencia uma preocupação, por parte dos médicos, no

momento em que se aproximava o fim da escravidão. Na fala do Dr. Peçanha da Silva de 1869, na academia imperial de Medicina no Rio de Janeiro, fica clara uma preocupação com a legislação específica para os casos que envolviam amas-de-leite. E, destacam-se alguns trechos:

[...] quando livres e solteiras, aborrecidas de continuarem a criação pedem para retirar-se, e muitas vezes retiram-se sem dar a razão do seu proceder, ou quando casadas e por acordo dos seus maridos ou só por vontade destes, não estão dispostas á continuarem a amamentação; claramente compreendesse, á vista do exposto, que quando tais circunstancias têm lugar até á idade de 5 e 6 meses, se por um lado a mudança da qualidade e natureza do leite prejudicial e pode acarretar inconvenientes ao estado fisiológico da criança [...].

A preocupação dos médicos recaia sobre a criança. Os médicos se preocupavam com o tempo de permanência da criança com as amas? As preocupações médicas voltadas para as crianças tendiam a elaborar discursos cheios de “verdades” e a colocar seu saber frente a qualquer outro. Chegavam a mencionar o código criminal, onde não havia punição para as mulheres que maltratavam filhos de outras mulheres:

No nosso código criminal ou de posturas municipais não há disposição penal alguma relativamente ás amas de leite, e se semelhante fato é até certo ponto justificado pela abundancia de amas cativas, que com facilidade se obtinham até bem pouco tempo, a mesma circunstancia não se observa hoje, não só porque é extremamente difícil hoje encontrar-se uma escrava nas condições de uma perfeita ama de leite, sem exigir-se pelo seu aluguel um salário muito avultado, como porque, as amas livres preferem sugeitar-se á um gênero de trabalho mais grosseiro é alugarem-se para ama, o que faz, com que muitas vezes as pessoas pouco favorecidas da fortuna procurem entregá-las ás mas livres e com a condição de amamentá-las fora de casa, mediante um menor salário, resultando daqui uma alimentação insuficiente para a criança, visto como estas amas nunca se limitam á amamentação de uma só criança, [...]

A denúncia que fez ao serviço das amas está dentro de um campo

de disputas simbólicas, pois, na sua fala, engrandeceu a Medicina e se utilizou da autoridade que lhe dava o diploma de médico, afirmando que:

É preciso que a Academia Imperial de Medicina, sentinella avançada do progresso das sciencias medicas e chirurgicas tenha a coragem necessaria para lembrar aos referidos poderes, que assim como há leis severas para o recrutamento, para a guarda nacional, tambem devem elles tratar de leis, que protejão solenemente os entes mais fracos da humanidade!.

Ao pedir que o Estado tome conta dos mais fracos da humanidade, que eram as inocentes crianças, a Academia Imperial de Medicina relevava a responsabilidade da mãe e colocara no poder Estatal a regularização das práticas de amamentação feita pelas mulheres provenientes do cativoiro. Essa disputa simbólica passava pelas questões abolicionistas. Desta forma, quando comenta-se sobre a lei que puniria os possíveis maus-tratos realizados pelas amas apontava para o fato de que a liberdade delas, que aconteceria em pouco tempo, poderia comprometer o aleitamento das crianças. Os hábitos precisariam ser modificados nesta sociedade que se modernizava e o fato das mães não amamentarem seus filhos, passando-os para suas escravas, era como um retrocesso no processo civilizatório pelo qual o país passava. Isto está na fala do médico:

A necessidade da promulgação desta lei é tanto mais palpitante, quanto está hoje plenamente reconhecida absoluta da emancipação dos escravos, que mais hoje ou amanhã terá de efetuar-se, quebrado esse braço de ferro, que ainda pretende opor-se ao que todas as nações cultas e independentes, reconhecem como uma idéia puramente humanitária.

Pelos motivos já mencionados, as amas eram uma presença fisicamente contaminadora, se não imoral. Como era provável causariam contaminação social. Em todas as ocasiões eram vistas com suspeitas. Por um lado os patrões tinham medo das epidemias e da morte, por

outro lado, havia a suspeita e o medo das insurreições e de uma possível violência vinda da ama. Com isso o aleitamento materno ou artificial, proveniente do leite da vaca tornou-se constantemente recomendado e preferível ao da ama-de-leite, particularmente das afro-descendentes. Frequentemente alegavam que, “os pais entregavam seus filhos às escravas ignorantes e deixavam-se assistir por parteiras inábeis.[...]”

A fala do médico Dr. Celso Eugenio dos Reis é certamente, uma fonte que nos ajuda a pensar essas questões. Em 1874, na sua defesa de tese na Faculdade de Medicina, no Rio de Janeiro, intitulada “Do aleitamento natural, artificial e misto em geral, e em particular do mercenário em relação às condições da cidade do Rio de Janeiro”, iniciou dizendo:

No estado natural, entre os povos que uma civilização mal entendida não tem corrompido nem degenerado, só há uma espécie de aleitamento: a mãe, compenetrada de sua alta missão, aleita por seus próprios seios a seu filho, e é assim, que este recebe leite apropriado às suas faculdades digestivas [...]
(REIS, 1999, p. 17)

Nesta defesa do leite materno como superior a qualquer outro leite está presente o argumento do amor materno, da clausura da mãe nos períodos que transcorrem um mês ou quarenta dias após o parto, a chamada “quarentena”. Também aparecem os valores intrínsecos da moral burguesa e cristã de boa mãe-esposa-mulher .

O médico continuou sua tese falando das características do leite, das noções gerais do mesmo, das especificidades do leite da mulher e do aleitamento materno, do misto, que seria uma combinação do seio materno com o leite do animal, fosse este da vaca ou da cabra, empregado depois de alguns meses do nascimento. Falou também do aleitamento artificial e, nesse trecho, enfatizou a “dificuldade que se encontra em conseguir uma ama em todas as condições exigidas” (REIS,

1999, p. 19-25).

Percebe-se nessa fala a aceitação do trabalho das amas. Quando argumenta que era difícil encontrar as amas com as condições exigidas é porque, elas certamente poderiam “existir”. Então seria aceitável era aceitável o seu leite. Isso demonstra a fragilidade desses discursos. Quem seriam essas mulheres, todas afro-descendentes?

A profética do discurso evidenciava a pretensão de que fossem aceitos, por parte da população, costumes que ainda não estavam nos hábitos cotidianos das mães. Dessa forma, os médicos acabavam criando um preceito dentro da norma. Se a norma não desse conta da mudança de atitude pretendida, entraria em cena a lei ou código de postura. E essas estratégias tinham como alvo as mães, por um lado, e as amas-de-leite, por outro. O discurso do médico lançou como idéia, a exemplo de Paris, que fossem criadas “casas de amas” onde estas seriam obrigadas a se registrar e passar por um minucioso exame médico antes de entrarem em casas familiares. Entretanto, o médico lembrava que “entre nós houve essa idéia de fundar-se aqui um escritório de amas, idéia que foi apresentada pelo Barão do Lavrado porém, infelizmente, ela não foi avante” (REIS, 1999, p. 42).

As políticas higiênicas no Brasil, seguindo o modelo francês, aparecem em vários documentos do Rio de Janeiro. Estavam presentes naquilo que a Câmara Municipal intitulava “serviços domésticos”. A câmara esforçava-se para aliviar os patrões das terríveis ameaças que as amas representavam, com as doenças que elas podiam trazer para dentro do espaço privado e “sagrado”, o lar. Era o caso da framboesia, da escrófula, da elefantíase, da tuberculose “e a mais ameaçadora de todas, a sífilis” (GRAHAM, 1992, p. 138). Nesses contratos, o patrão poderia demitir a ama se esta cometesse “furto, roubo ou outro delito, ou praticar atos contrários à moral e ao decoro”, assim como também se houvesse suspeita de gravidez. Isto porque mudaria o leite da mesma, situação esta que delegava ainda mais poder para quem contratava o serviço da ama. Aqui perguntamos: a ama morava na casa da senhora para amamentar durante a noite? Ficava ela a disposição dos patrões todo seu tempo?

Veremos as circunstâncias de trabalho a qual estavam sujeitas. O patrão, por seu dever no contrato, “providenciaria primeiros socorros ou

cuidados hospitalares em caso de doença” e a ama poderia ir embora sem aviso prévio se o patrão cometesse “atos imorais”, ou a maltratasse fisicamente. O contrato também previa uma caderneta para as amas, onde estariam o exame médico e algumas anotações. Dela constava a “carta de apresentação” de outras senhoras e continha informações “sobretudo sobre sua moralidade”, capacitando assim os futuros patrões a conhecer o passado dos 'intrusos' que se apresentavam procurando trabalho”. Elas teriam seus nomes registrados em uma junta e seriam fiscalizadas por médicos, ou mesmo por policiais, se estivessem fugindo da norma estabelecida. A regulamentação não foi posta em prática, pois as autoridades não sabiam ao certo como se daria essa fiscalização. Os patrões temendo sua perda de autoridade dentro do âmbito privado, acharam melhor colocar alguns empecilhos ao trabalho de regulamentação dos serviços domésticos, incluindo o trabalho das amas-de-leite. Temiam policiais indo fiscalizar os trabalhos de seus empregados, ou mesmo médicos invadindo seus aposentos atrás de infrações de amas, (Para os historiadores, cabe lamentar a indisponibilidade de todo esse material como uma rica fonte de pesquisa!). Em N. S. do Desterro houve uma tentativa de regulamentação dos serviços domésticos, como mostra a documentação seguinte.

A câmara municipal desta capital faz saber, que fica marcado o prazo até 31 do corrente mês, para a matrícula dos criados. É considerado criado ou criada, quem quer que, sendo de condição livre ou escrava, tiver ou tomar, mediante salário, a ocupação de moço de hotel, casa de posto ou hospedaria, ou de cozinheiro, cocheiro, copeiro, hortelão ou ama de leite, ama seca, lacaio, e em geral, o de qualquer serviço doméstico. Ninguém poderá exercer a profissão de criado ou criada, sem inscrever-se no registro e sem possuir a caderneta. De 1º de fevereiro em diante, serão punidos com multa de 20\$000 reis, as pessoas que tiverem o seu serviço citado sem caderneta. As multas serão impostas pelos fiscais em correção ou em vista de denúncia.

O capítulo no qual o Doutor Celso discursava sobre o “aleitamento mercenário”, começa com uma citação em francês”, mostrando sua erudição e com ela o discurso autorizado e também as normas instituídas. Era assim que se referia aos cuidados com a ama-de-leite e

as atribuições necessárias para o exercício de sua função. Ela não poderia ser nem muito velha, nem muito jovem, como mostra a fala a seguir:

[...] a idade certa será de 18 a 35 anos, porquanto, mais jovem, a ama não teria o organismo bem desenvolvido e não seria dotada da saúde e calma necessária a quem exerce tal função, e mais idosa, ella teria menos aptidão para amamentação em consequência de se achar o seu organismo já bastante debilitado.

Dava-se mais preferência às amas multíparas (que já tiveram mais de um filho) pelas condições de já terem amamentado outras crianças e se possível:

[...] entre duas amas, uma que tenha o filho vivo e outra que já o tenha perdido, a escolha deverá recair nesta ultima, contanto que se verifiquei que a morte não é consequência da má qualidade do leite ou de alguma moléstia, que possa transmitir (D'AZEVEDO, 1873, p. 4).

Aqui as evidências mostram mais uma vez a maternidade negada a essas mães, que teriam que deixar seus filhos para outras mulheres criarem, ou possivelmente os abandonavam na roda. Mas a roda dos expostos de Nossa Senhora do Desterro ainda assim recebia mais crianças brancas do que negras.

Num relato de outro médico, colega da mesma instituição, percebem-se algumas características da ama-de-leite a ser escolhida. Observavam-se os cuidados em excluir, de certa forma, as africanas, pois as marcas em seus corpos eram sempre observadas, sendo, possivelmente, a primeira forma de escolher a ama-de-leite e também a primeira exclusão das provenientes do cativeiro. Como mostra o texto a seguir:

[...] dotada de um temperamento bom, que seja bem feita elegante, robusta nem muito magra nem muito gorda, que tenha as carnes firmes: um peito bem conformado, o hálito agradável, principalmente em jejum... a vista boa e ouvido, a tez do rosto corada, a

pele de todo o corpo uma bela encarnação e em parte nenhuma rude, nem coberta de manchas, botões ou cicatrizes suspeitas, que não tenha glândulas enfartadas, nem sob a clavícula, nem sob a axila inferior, nem no pescoço, nem nas mamas, nem sob as axilas (D'AZEVEDO, 1873, p. 9).

Ainda sobre a aparência da ama, o médico falava com um tom desqualificador sobre o quesito cabelos: “Liga-se muitas vezes uma certa importância a cor dos cabelos porém, isso não tem valor e principalmente entre nós, onde as amas são em geral as pretas.” E continuou a falar das amas escravas, descrevendo os seus cômodos nauseabundos e o costume de algumas mulheres em deixar suas escravas levarem seus filhos para os cortiços onde viviam:

[...] É de domínio de todos que algumas senhoras são tão pouco escrupulosas, que entregam seus filhos às amas e estas se retiram para um cômodo separado da casa e só tornam a vê-los á noite. Mães que não gostam de ouvir o choro de seus filhos, porque querem descansar das fadigas dos bailes e dos teatros!” Se as mães de família considerassem um só instante nos péssimos resultados do aleitamento mercenário entre nós, não dariam tão facilmente os seus filhos às escravas (REIS, 1874, p. 4).

Havia ainda uma menção à roda dos expostos, para onde muitas mulheres, por não poderem criar seus filhos escravos e/ou libertos junto com as crianças a serem amamentadas, os levavam até a roda, possivelmente indo até lá para amamentá-los. Mas circulavam, assim, em lugares insalubres e posteriormente nas casas higienizadas da população mais abastada. A respeito disso o médico alertava:

[...] Há um fato muito conhecido entre nós que certamente influi sobre a moral da ama e desta sobre o estado da criança, e é o seguinte: há certos senhores que têm o costume de mandar pôr os filhos de suas escravas na roda para que obtenham melhor aluguel. Este fato, que parece á primeira vista de pouca importância, influi sobremaneira na moral da escrava, de modo que ella com a lembrança do filho nunca poderá nutrir bem outra criança (REIS, 1874, p. 6).

O médico, nesse momento, estava alertando as autoridades, ou a quem interessasse, para o fato da mãe largar seu filho com uma ama. Sua preocupação não era com a ama-de-leite que poderia estar sofrendo ao pensar no seu filho exposto na roda, mas com a possibilidade de a ama estar amamentando as duas crianças com os mesmos seios e desta forma maltratar o filho da senhora. O médico não levava em conta o sentimento que a ama poderia estar experimentando por não estar com seu filho nos braços, um ser enjeitado que fora obrigada a largar na roda. Sobre as mães que iam até a roda para reencontrar e/ou amamentar seu filho, não foi encontrado nenhum caso na documentação levantada, até porque a prática costumeira era as amas pegarem as crianças e criarem em casa, mais do que freqüentarem cotidianamente o hospital, onde funcionava a roda dos expostos.

A imagem, a seguir, que foi retratada no ano de 1860, em Recife, mostra uma ama-de-leite com uma criança ao seu lado, possivelmente seu filho de criação, revelado pela maneira como a criança invade o espaço da ama, pela maneira pela qual a intimidade deles está colocada. Os donos da escrava por certo deviam estar ali presentes e deixam o menino se debruçar sobre a ama. Coisa que talvez nem fizessem com sua verdadeira mãe. São nesses detalhes, na montagem da foto, que percebe-se a aceitação de determinadas posturas, que com o passar dos anos vão sendo modificadas. A ama, usando as roupas da sua senhora, incluindo o broche e o colar, fica bem colocada dentro da foto e da sociedade da época. Entretanto, ela está fora com o seu olhar, que foge àquele mundo de aparências ali colocado. Ao contrário do menino, que está hipnotizado pelo fotógrafo, pela máquina moderna, ou pelo cenário ali colocado, ela não está a vontade. Ela foge da situação com o olhar. No seu semblante é possível perceber que ali não poderia ser o seu lugar, tanto na foto como na vida

Na análise muito apropriada de Luiz Felipe Alencastro sobre essa imagem, ele diz: “Uma união fundada no amor presente e na violência progressiva. Na violência que fendeu a alma da escrava, abrindo o espaço afetivo que está sendo invadido pelo filho do senhor. Quase

todo o Brasil cabe nessa foto." (ALENCASTRO,1997, p. 440).



FIGURA IV: Ama escrava e menino Augusto G. Leal, 1860.

A representação através da imagem,

Torna necessário analisar a linguagem icônica não só no plano histórico e sociológico, mas também no plano semiológico, no que se refere às dimensões cognitivas da imagem. Em outras palavras precisamos dominar melhor a problemática visual do símbolo e sua linguagem para alcançar uma compreensão mais adequada do lugar da imagem na consciência humana e na cultura e das funções dos ícones na vida social (ALEGRE, p. 77),

Pois ela, assim, como a iconografia e a documentação escrita é construída e tem além do olhar do fotógrafo que monta a foto, o olhar de quem pagou pela mesma e quer ali representar uma subjetividade, também o das pessoas retratadas, com seus olhares, suas posturas e sua cultura ali retratados, mesmo que por trás da roupa de sua senhora.

Assim como o menino hipnotizado pelo momento da fotografia, os literários e “homens do saber” estavam hipnotizados pelas mudanças pretendidas, onde utopias, atreladas a um novo *habitus*, iriam ganhar força e consistência em práticas e discursos engajados, na Ilha de Santa Catarina. Os políticos utilizaram o discurso de “mudança e modernização” dos hábitos como motes de campanha política, ganhando muitos adeptos. Os discursos na Assembléia, que eram realizados no final de cada mandato pelo governador e pelo secretário geral dos negócios do Estado eram todos “recheados” de frases construídas acerca dessa modernidade. Também, estes discursos apareciam nos relatórios dos Inspectores de higiene, todos enfatizando a necessidade de abandono do “passado” e olhos voltados para o “futuro”:

[...] todas as nações do mundo animão o estudo da higiene pública, abarcam o campo de sua influencia e de suas atribuições e enchem de coragem os médicos que consagram sua vigília a uma ciência tão útil em nosso país onde as palavras progresso e regeneração

estão em todas as bocas e encontram poderosos ecos, onde se pretende conquistar uma nacionalidade científica e literária [...].

O jornal *O Conciliador*, de 1885, da cidade de Desterro, é um exemplo dessa mudança, no qual foi publicado um folhetim escrito por Pedro Ivo sobre as crianças expostas e os costumes “arcaicos” que precisavam ser revistos. O título do folhetim “O Selo da Roda” se referia a todo um discurso que estava amarrado nas páginas amareladas do jornal. Começa o texto da seguinte forma: “Não elogieis as Rodas: dizei o que elas realmente são. Não atenuéis o remorso das mães, dando-lhes a entender, que o enjeitado de nada carece, pintai-lhes com cores bem negras – as cores verdadeiras – essa providencia da infâmia [...]”

E continuou falando das amas: “[...] entregues a almas mercenarias, infamissimas, tão vis que, pela maior parte, engeitam os proprios filhos e vêem vender a estranhos, á razão de cento e quinze réis por dia, o leite, a vida, que a providencia lhes déra para aqueles (...)” Em outro momento remetia à sua a condição de escravas, que tinham internalizado os costumes das afro-brasileiras”.

[...] Passando dias, aparece uma aldeã, recebe a criancinha, deita a n'uma capastra, entre um molho de couves e duas galinhas presas pelas pernas, e leva-a para a sua aldeia, vendo, apenas na inocente um rendimento mensal de dois mil réis. Será necessário dizer como é tratado o misero, que vai disputar uma parte do sustento a quem tem direito ao todo? A infância do enjeitado pode se suportável ou triste, conforme a índole da ama e da família dela.

Mas elas, as amas, continuavam a exercer seu ofício, nas casas de mães senhoras, nos lares delas mesmas, onde a vida e suas pernas as levavam. Recebiam do Estado a quantia de 2 mil réis mensais, mas pagavam uma multa se não cumprissem bem a sua função, como foi o caso de Eva. Moça nova de seus vibrantes 23 anos, ela foi presa e pagou multa por maltratar os filhos, (talvez seus, ou de criação, a fonte não especifica). Aqui estamos frente a mais uma problemática. Qual a razão levaria um advogado a denunciar uma escrava forra, sem

condições financeiras, fazendo-a ir, para cadeia e pagar multa, senão a do envolvimento desta com um senhor de posses, que provável financiador do trabalho do advogado. Esse documento, que se encontra perdido dentro de um inventário do mesmo ano, não mostra muitos fios com o passado, somente o da imaginação de quem escreve bem como a de quem lê. Mas por esse documento estar junto com inventário, possivelmente Eva fazia parte das posses e por isso seu passado estava ali junto com os bens daquele senhor. Mas por que ela sufocaria o filho que amamentava? O perigo de que falavam os médicos pode estar aí representado. O olhar da ama para o filho que tinha nos braços poderia trazer a lembrança do filho morto, trazendo à tona sua ira.

Outra questão que está enredada com o escravismo, como coloca Luis Felipe Alencastro, é a linguagem. Os médicos e os jornais denunciavam as amas-de-leite de origem africana como as causadoras da inserção na língua portuguesa de expressões de povos africanos como a fala no jornal *O Constitucional*:

O infante alimentado com o leite mercenário de uma africana, vai, no desenvolvimento de sua primeira vida, aprendendo e imitando seus costumes e hábitos, e ei-lo já quase na puberdade qual outros habitantes da África central, sua linguagem toda viciada, e uma terminologia a mais esquisita, servindo de linguagem (ALENCASTRO, 1990, p. 60)

O autor coloca duas expressões que ficaram perenes na língua portuguesa e foram trazidas possivelmente por essas mulheres da alcova. De origem quimbundo, a palavra *caçula*, de *Kazulé*, “o filho mais moço”, e *cabaço*, de *Kabasu*, “hímeme, virgindade feminina”. Cabaços estes, que segundo Debret, seriam conchas das praias das Ilhas Maldivas também chamadas de cauris. Dessas falas e sermões, ficaram algumas cantigas que as amas cantavam para as crianças e que hoje nos servem como fontes. Esse material que foi retirado de uma palestra proferida em Portugal, sobre as modificações da língua portuguesa, indica as amas de leite como as primeiras causadoras das transformações da língua. Segundo discurso proferido: “As negras, além

de mucamas, de cozinheiras, de velhas contadeiras de histórias, elas eram também amas-de-leite, ensinavam as crianças as primeira palavras da gíria, os primeiros nomes portugueses errados, as primeiras expressões populares.”

Nessa fala está inserida além do preconceito com as mulheres que serviam e que davam o sustento aos filhos de portugueses um olhar sobre a linguagem e as formas de percepção da língua portuguesa.

A música apresentada na seqüência, traz um personagem do folclore africano que veio primeiramente para a Bahia e posteriormente alastrou-se pelo Brasil oitocentista, o Tutu, era uma espécie de porco do mato que assustava as criancinhas e as amas cantarolavam para os pequenos, quando esses não queriam dormir:

Tutu Zambê vem papá sinhazinha;
Tutu vá s'imbora
Sinhazinha 'stá dormindo.

Tutu Zambê
Vem papá iaiazinha,
Bébe, aí, boi,
Iaiazinha 'stá dormindo,
Tutu vá 's'embora.

Evem o Tutu
Por detrás do murungu,
Pra comer sinhazinha
C'um pedacinho de angu.
Cala a boca, Iaiazinha,
Que seu pai já vem já,
Foi buscar timão de seda,
Forrado de tafetá. (CASCUDO,
1979)

Perceber essas mulheres para além de escravas e serviçais, leva à discussão do trabalho que elas passam a exercer e para os conflitos internos e externos que freqüentemente elas atravessavam. Como linhas de um emaranhado novelo, como nós de um bordado, elas estão a todo o momento se enredando em sentimentos múltiplos, em vivências compartilhadas, que para nossa esforçada análise não passam de

gestos e pessoas do passado. Mas as imagens dizem muito. Utilizá-las significa dar mais ênfase ao que está sendo proposto, que é evidenciar um momento conturbado de nossa história: a disputa de saberes dentro de um campo simbólico que abarcava elementos científicos, simbologias e saberes de mulheres. Onde viviam essas mulheres e como levavam essas crianças para casa? Era no centro ou no interior da Ilha? O que faziam para alimentar esses pequenos “inocentes”?

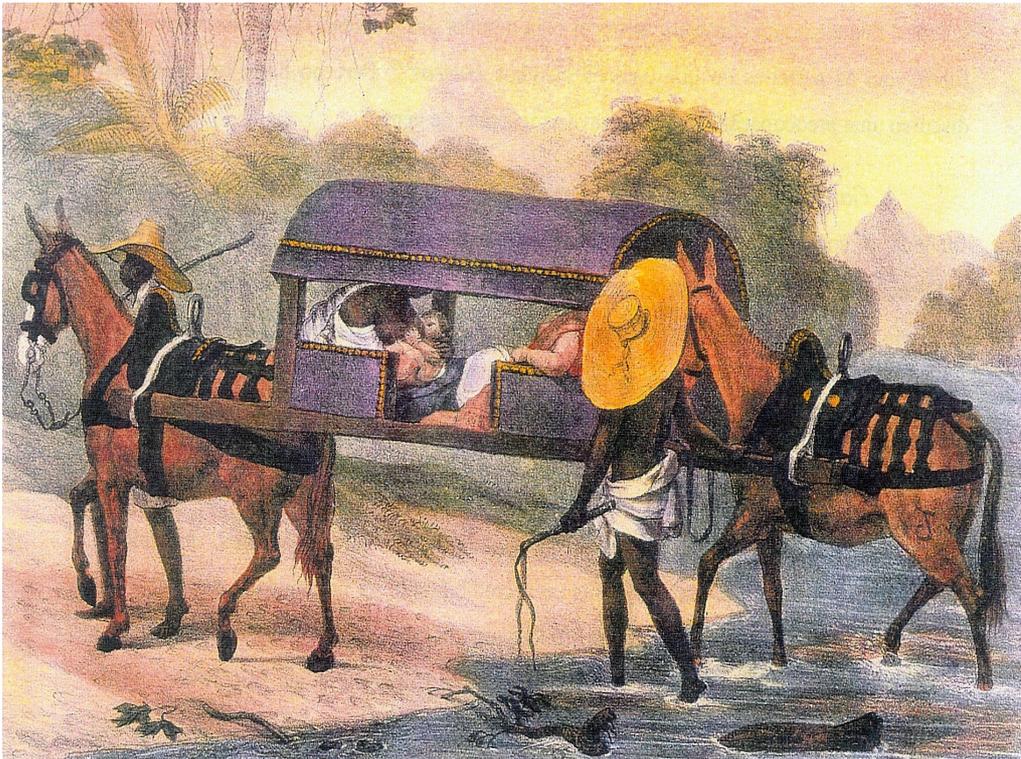


FIGURA V - “Liteira para viajar ao interior”, Jean-Baptiste Debret.

Na imagem *Liteira para viajar ao interior*, Debret apresenta mais uma vez o ofício da ama-de-leite, mais nitidamente e de forma mais reveladora do que a outra imagem da sapataria. A mãe acompanha o trabalho da ama, observa, vigia, mas presencia o exercício da “mãe-de-leite”. Ela, com seus seios fartos, observa a criança com zelo e o acaricia com uma das mãos. A criança também troca carícias com essa ama, lhe toca o seio, o afaga, o sente; é uma troca, uma doação de seu corpo que está mais uma vez à mostra, para quem quiser o observar. Essa cena teria acontecido também em Nossa Senhora do Desterro?

A documentação analisada a seguir trata também das amas-de-leite. São fontes do Hospital de Caridade, que estão no livro de registro dos expostos, levantado por Henrique Pereira Oliveira em forma de fichas cadastrais. Nesta etapa a pesquisadora tomou o devido cuidado de desconfiar dos dados nelas contidos, primeiro porque o documento não é o original, podendo ter algum esquecimento, ou mesmo recorte de quem executou a pesquisa, e segundo, por toda a documentação, seja ela escrita ou oral, ser alvo da desconfiança do historiador, pois representa um olhar sobre as fontes.

As ruas por onde circulavam essas mulheres as quais serão apresentadas foram sendo construídas conforme as reformas urbanas e as mudanças da época. Ruas que contornavam o Rio da Bulha e que passaram a ser travessas da Avenida do Saneamento, como a Rua das Olarias, Rua da Tronqueira, Rua São Martim, Beco dos Sujos, todas perto do Hospital de Caridade e da praia do Menino Deus. Atualmente, lugares que abrangem a Baía Sul e o centro da cidade, mas que no período estudado eram bairros onde a população afro-descendente morava. A Tronqueira era o bairro onde circulavam as lavadeiras, pois havia o rio e também uma das fontes de água potável, as outras fontes (carioca, ou dos Ramos, da Palhoça) estavam do outro lado da Praça IX de Novembro.

As amas-de-leite também circulavam naquele espaço, como Alexandrina Rosa de Jesus, que era casada com José Joaquim Martins, morava em Biguaçu, em 1875, e na rua do Menino Deus, entre 1884 e 1887, segundo informam as três fichas encontradas com seu nome. Essas três fontes tornam possível a afirmação que Alexandria, além de ser uma mulher afro-descendente, tinha no ofício de ama-de-leite uma das suas fontes de sobrevivência. Seu sobrenome, Rosa de Jesus, possivelmente era de uma família grande, onde várias mulheres tinham o mesmo ofício de ama-de-leite, pois nos documentos aparecem várias mulheres com esse mesmo sobrenome. O que estava também colocado era o fato das mulheres confiarem as crianças a Alexandrina, pois ela morava em Biguaçu. Mudou-se para a rua do Hospital de Caridade talvez para ficar mais perto da roda dos expostos, na praia do menino Deus, onde eram colocadas a maioria das crianças abandonadas. Esse fato mostra a circularidade dessas mulheres. Segundo os documentos, ela morava no continente quando criou Ernestina, os sete anos, depois passou a morar em Desterro e criou Horácio que acabou morrendo um mês depois dela o encontrar e conseguir o atestado com o inspetor de quartelão, provando que a criança veio da rua. E a outra criança, Paschoa Lessa, que viveu um mês no hospital quando Alexandrina propôs sua criação

mediante gratificação. Mais uma evidência de que a criação dos expostos por amas era feita nas casas e que elas não necessariamente davam o peito para as crianças. Talvez aqui as relações de compadrio eram mais aceitas, bem como a circularidade de filhos entre as populações afro-descendentes, o que favorecia a criação dos expostos por até 7 anos, como mostrou o caso de Alexandrina Rosa de Jesus.

Como a prática de expor deixava a mãe no anonimato, possivelmente as mães já deixavam essas crianças na porta dessas amas. As amas certamente encaminhariam para a roda, porque ganhariam dinheiro com isto. Talvez as mães e amas já mantivessem contato entre si, podendo tramar tudo antes mesmo das crianças nascerem. Possivelmente essas mulheres afro-descendentes circulavam nas ruas à noite, encontravam os bebês e encaminhavam para o hospital. Depois amamentavam em casa, ou mesmo no hospital. Outra hipótese é a de que as mães, conhecendo essas amas, podiam visitar seus filhos na casa delas. Desta forma, não perdiam contato com as crianças, mas deixavam intactas sua honra, o que na época era muito importante para um bom casamento. Já as afro-descendentes viam nessa atividade uma forma de sustento e fortificavam uma rede de solidariedade com outras mulheres.

Outra ama-de-leite de Nossa Senhora do Desterro que despertou a atenção foi Carolina Rosa de Jesus. Não se sabe se era parente de Alexandrina, mas o sobrenome é o mesmo. Ela morava em Desterro, na Rua do Segredo, era viúva de Pedro Machado e possivelmente vivia com as crianças que amamentava e/ou criava. Segundo esta documentação (quatro fichas com seu nome), todas da década de 1870, duas das crianças foram encontradas por outras mulheres e foram criadas pela ama, já as outras duas foram encontradas junto à casa da ama, evidenciando a prática de abandono das crianças na casa destas mulheres. Um caminho seguro para a criança ou uma ajuda para que a ama ganhasse do Estado o pagamento?

As crianças variavam de idades, sendo desde recém-nascidos, com o cordão umbilical ainda sem o curativo, até crianças de quatro meses e dois anos. Se uma mãe visse seu filho pela última vez na roda, com quatro meses, e conhecendo a ama que o amamentava, com certeza o reconheceria. Pois havia uma preocupação para com as crianças. É o caso da pequena Cecília, que foi criada por Carolina Rosa de Jesus. Quando foi deixada na porta do Irmão Provedor havia um

bilhete junto a criança que dizia: “A exposta é nascida a 3 de outubro de 1873, para madrinha a S^a D^a Rosa e padrinho Sr Guedes. Não está batizada”. Existia uma preocupação com o batismo da criança, para que ela não morresse pagã. E a madrinha poderia ser Carolina Rosa de Jesus, mais uma vez confirmando que existia a prática das mesmas mulheres buscarem essas crianças, criarem e, quem sabe, a mãe escondida em sua honra ajudava na criação desses inocentes. O fato é que das quatro fichas nas quais aparece o nome de Carolina parece que só uma criança completou os sete anos; as outras três faleceram antes mesmo de completarem um ano.

Retomando, então, ao argumento que o olhar sobre a criança veio com o saber médico. Eles, portanto, é que irão construir um outro olhar sobre os filhos, sobre a vida e a morte e também acerca dos cuidados com esses filhos. Este olhar utilizou-se do apelo ao leite materno, ao amor das mães para com os filhos e, mais cientificamente, com os argumentos de higiene, construindo imagens sobre a mãe, sobre as amas, sobre as parteiras e sobre os curandeiros em geral.

E como afirma Foucault: “A medicina do século XIX creio que estabelecia o que se poderia denominar, as normas do patológico, creio conhecer o que em todos os lugares e em todos os tempos deveria ser considerado como enfermidade [...]” (FOUCAULT, 1990, p. 20). Sendo assim, o médico e a construção de um saber medicalizado criavam a fronteira entre o patológico e o saudável. As mulheres afro-descendentes tiveram seus saberes e suas práticas colocadas na base da pirâmide dos saberes. Mas mesmo assim, conseguiram driblar essas normas e seguir praticando suas rezas, seus cultos e sua herança cultural, reinventando assim uma outra prática cultural, que não mais a Africana e sim de população descendente. Essas resistiam, das formas mais diversas, a essas novas práticas médicas e farmacêuticas que os jornais tentavam incutir na população. O seu cotidiano é a prova disso, pois burlavam os códigos de posturas, driblavam inspetores de quarteirão, faziam partos escondidas, benziavam dentro de Igrejas. E se conseguiam todo esse jogo de dribles era porque havia uma grande procura por elas. Que outras mulheres que não afro-descendentes procuravam esses

saberes tradicionais? E assim constituíam uma rede feminina, onde homens, os pais, entravam somente em alguns momentos, mas nos outros era o poder delas que ditava o que precisaria ser feito. No caso das mulheres afro-descendentes, esses papéis eram bem demarcados e aparecem na fala de mulheres do século XX, mas que carregam as tradições de gerações passadas.

Segundo (FOUCAULT, 1990, p. 124) o que se modificou durante todo o século XIX foi a construção dos saberes ligados a saúde e doença, vida e morte, loucura e sanidade,

[...] foi a relação entre o que é incluído e o excluído, o aceito e o rejeitado; esta relação se admite agora a nível das possibilidades de desvios do corpo, ou melhor, nas margens de ação que rodeiam o exercício da alma e do corpo. O lugar real da transgressão se converteu assim no fantasma e em todas as formas do irreal. O corpo com suas loucuras marca esta época, e por muito [...], o ponto em que instala a transgressão.

O autor coloca a questão do corpo como transgressor tanto de saberes como da própria moral do corpo. O que a Medicina vai ter como certo é o corpo higiênico e saudável. As mulheres vão olhar esse mesmo corpo, dentro de outro processo cultural, como portador de força vital e de conhecimento ancestral. O corpo passou a ser visto como transgressão, para um saber medicalizado e particularizado, que separa o corpo e esquadrinha o mesmo. “[...] a função destes atos de demarcação é ambígua no sentido escrito do termo: desde o momento em que assinalam os limites, abrem o espaço para uma transgressão sempre possível” (FOUCAULT, 1990, p. 13).

Mas o que será incluído e excluído desse processo? O que fica sendo aceito no âmbito do saber médico com relação a essas práticas femininas? Entender isso é perceber como o processo de construção do saber médico se apoderou de conhecimentos populares, das parteiras em relação aos cuidados na hora do parto, pois esse, num primeiro

momento, era feito exclusivamente por mulheres; de saberes ligados a fitoterapia, as conhecidas ervas das benzedadeiras e dos curandeiros que viviam nas ruas praticando seu saber. O que esse saber que priorizava a vida e o nascimento fez com as outras práticas “alternativas”? Como ficaram os saberes relativos à vida e à morte dentro das concepções culturais dessas mulheres? O que incluiu a Medicina nesse vasto leque de saberes científicos e ao mesmo tempo excluiu e eliminou dos fazeres populares, ficando apenas rastros na memória feminina? Enfim, como lembra ainda FOUCAULT (1990, p. 30), é preciso para um estudo histórico da medicina

[...] etnologizar o olhar que nós dirigimos sobre nossos próprios conhecimentos: captar não somente a forma pela qual se utiliza o saber científico, mas também o modo no que são delimitados os âmbitos que este saber científico domina, assim como o processo de formação de seus objetos de conhecimento e o ritmo de criação de seus conceitos. Há que restituir no interior de uma formação social, o processo mediante o qual se constitui um “saber”, entendendo este como o espaço das coisas a conhecer, a soma dos conhecimentos efetivos, os instrumentos materiais ou teóricos que perpetuam-no. Deste modo a história de uma ciência, já não será a simples memória de seus erros passados ou de suas meias verdades, e sim será a análise de suas condições de existência, de suas leis de funcionamento e de suas regras de transformação.

Em perspectiva semelhante à apontada por Foucault, é possível estabelecer conexão com outro mecanismo utilizado pelo discurso, que também diz respeito aos saberes femininos, ligados tanto às mulheres da elite, quanto às escravizadas, forras e libertas. O ofício de parteira, nesse momento também passaria a ser uma prática perseguida pelos médicos higienistas, por acreditarem que era realizado sem nenhum tipo de higiene e que poderia ser uma das causas dos números elevados da mortalidade infantil. Definindo-se pela perspectiva científica, a exclusão as protagonistas deste estudo, pelo uso de aparelhos obstétricos e a toda uma ordem médica que desqualificou e criou uma fronteira entre saberes populares e saberes

institucionalizados. E essa fronteira, que separou saberes no século XIX, excluiu e limitou práticas durante todo o século XX, torna possível uma reflexão sobre as fronteiras atuais da exclusão social, que a Medicina a cada dia nos impõe. Fronteiras subjetivas, mas que num processo histórico permite avistar e incluir vários conflitos relacionados a questões de preconceitos étnicos e sociais.

1.4 Ação contra os “charlatães”

As parteiras eram consideradas, juntamente com sortistas, curandeiros, rezadeiras e boticários não diplomados, como charlatães. E, assim como em todo o Brasil, eram muitas as práticas de cura em Desterro e que conviviam lado a lado com a medicina oficial.

Embora proibidas por lei, e arduamente combatidas por médicos e setores da imprensa, as práticas de cura ilegais estavam fortemente presentes no cotidiano de homens, mulheres e crianças. Com o processo de higienização de Desterro e toda a série de intervenções que lhe são atinentes, passou-se a interferir também nas práticas de cura até então existentes, vistas então como um mal. Tais práticas, fazendo parte da insalubridade da cidade, começaram a ser vigiadas (MORAES, 1999, p. 158).

Na imagem de Debret, o *Cirurgião Negro*, há toda uma representação do “negro” como ser inferior e quase animalesco. Uma forma de perceber essa representação é observar os dedos dos pés, do homem que está bem no centro da imagem. Eram representados como os de animais, quase porcos. O olhar do pintor, com relação às crianças dentro da casa, não difere em nada dos demais. Elas aparecem nuas e no chão; são quase como os cachorros e os animais domésticos, não têm rostos, nem identidades. Não se percebe se são duas, três, ou várias. A quem importava? Afinal, devia pensar o pintor, eram tantas [...].

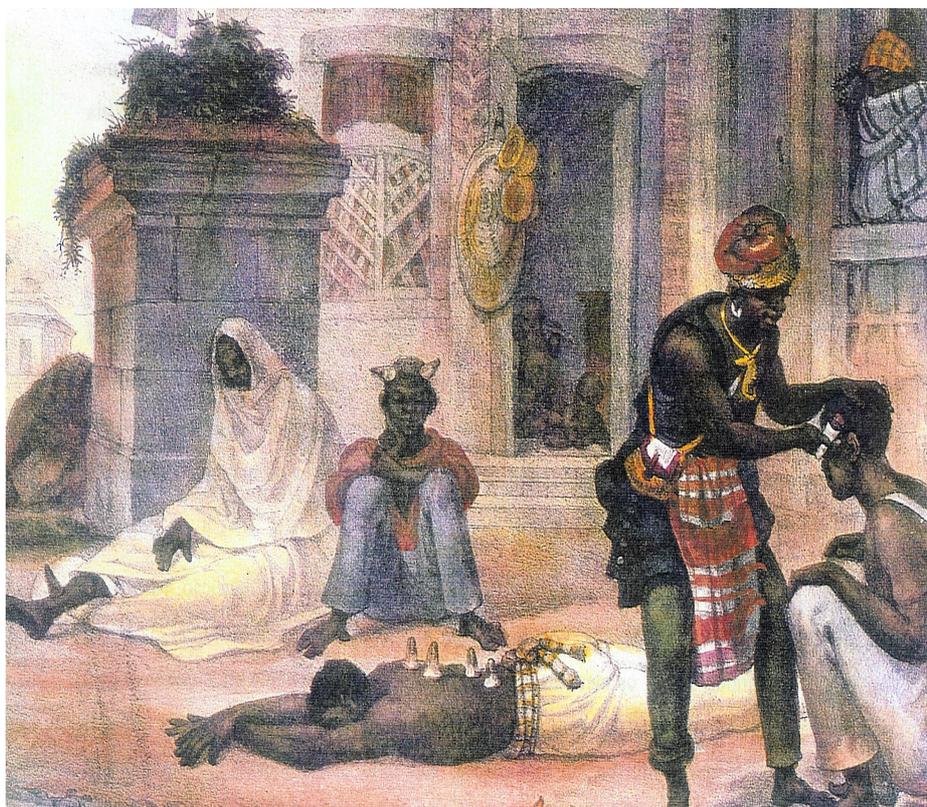


FIGURA VI: “O cirurgião negro” Jean-Baptiste Debret

Na sutileza do pintor, percebe-se traços de sua herança européia e de seu olhar “naturalizante” dos fazeres de homens e mulheres afro-descendentes e no caso dos curandeiros, acredito que esse olhar “estranho” se intensificava, nas palavras de Debret:

O cirurgião negro [...] aplica a sua habilidade em se tornar respeitado pelos seus compatriotas, que o veneram como um sábio inspirado, pois ele sabe emprestar a suas receitas um fundo misterioso e, mediante tais sortilégios, disfarça o simples curativo [...]

O símbolo do cavalo-marinho que está no colar do cirurgião remete às práticas mágico-religiosas, pois, como analisa CHALHOUN (1990, p. 134): “Hoje em dia é comum a utilização da palavra “cavalo” para designar o médium –“cavalo de santo” é o médium possuído pelo orixá. Karasch sugere que talvez fosse essa a razão de o cavalo marinho identificar um curandeiro no século XIX”. Para as mulheres e homens que

recebiam os orixás este saber (que para alguns não passava de enganação ou feitiçaria) estava num outro plano de percepção. E nessa outra percepção cabiam os patuás, as rezas com ervas e banhos de descarrego. Muitas foram as medidas tomadas na luta contra os “charlatães”: denúncias nos jornais, amostragem nos editais do Estado, com os nomes dos últimos licenciados em Medicina, Farmácia e Odontologia, multa para boticários que exerciam a profissão ilegalmente, propaganda de remédios assinados pelos médicos e a desqualificação, recorrente nos relatórios médicos, das práticas populares, como as parteiras. O discurso proferido, em 1919, pelo médico Dr. Ferreira Lima, e que analisa essas práticas, referiu-se a elas da seguinte maneira:

De há muito tem nos preocupado o fato da necessidade que se impõe de uma modificação radical no serviço de obstetrícia entre nós. Ninguém ignora que aqui, como talvez por todo o Brasil, as senhoras em gestação ou as parturientes, a não ser em casos extraordinários e, estes mesmos, nas cidades mais adiantadas, raramente recorrem a médicos para os cuidados de que necessitam nessas ocasiões que lhes criam uma situação tão delicada e melindrosa. Habitualmente recorrem às parteiras entendidas, que, geralmente, rudes mulheres, sem educação, sem instrução e ignorando por completo as regras mais rudimentares de assepsia, desinfecção e dos cuidados que devem ser dados não só as gestantes e parturientes, como aos recém-nascidos, muitas vezes inconscientemente são responsáveis por muitos desastres e complicações que se verificam a cada passo.

Nesse trecho, o médico, além de recorrer ao discurso do progresso e da modernidade e à necessidade da mudança no serviço de obstetrícia, aborda o nascimento e as questões a ele ligadas. Mostra o cuidado que já se tinha com a mãe e a criança e, ao mesmo tempo, o porquê de não deixar com as parteiras esse serviço. Este médico ainda discursava sobre a “problemática” das parteiras e a esse respeito lança mão de um exemplo de Joinville, que aqui foi implantado somente na década de 20 juntamente com a primeira maternidade, Carlos Côrrea.

Ou seja, quase 100 anos depois da primeira lei que impedia o exercício das parteiras, a norma ainda não se fazia valer:

[...] Sobre o assunto o Dr. Placido Gomes, delegado de higiene de Joinville, nos dirigiu uma carta aventando a idéia de exigir das pessoas que quiserem exercer a profissão de parteiras, de fazerem uma aprendizagem em qualquer hospital e se submeterem depois a um exame em que demonstrem conhecer ao menos as regras gerais de assepsia e anti-sepsia, além dos cuidados especiais a serem dados á parturiente e aos recém-nascidos. Julgamos a idéia boa e pensamos em pol-a em pratica, a exemplo de que já se fez com relação aos práticos de farmácia. Contamos para isto com a boa vontade da classe medica que trabalha nos hospitais. Cremos que todos os clínicos que servem em hospitais não recusarão ministrar aos aprendizes de obstetrícia, os ensinamentos gerais que os tornem aptos ao exercício de sua profissão e a os transformarem em auxiliares realmente úteis dos médicos quanto ás gestantes e parturientes e aos recém-nascidos.

Haveriam cursos como este em outros lugares de Santa Catarina? Não efetivados na capital, os cursos de parteiras, surgiram somente quando foi inaugurada a maternidade Carlos Correia na década de trinta, ministrados pelos médicos que trabalhavam na própria maternidade, com duração de 2 anos. O relatório do secretário Eduardo Otto Horn, ao vice-presidente da província Elyseu Guilherme da Silva no ano de 1893, evidencia um olhar desqualificador sobre as parteiras:

Longe de mim o pensamento de magoar, de leve sequer, e mais longe ainda, a idéia de considerar as mães causadoras de um crime, são porém, cúmplices, involuntárias, embora, da morte de seu filho, pela recusa de terem, ao seu lado, nesse momento, um medico, um parteiro, para entregarem-se de preferencia, á essas mulheres, a essas entendidas, satisfazendo-lhes todos os caprichos, todas as exigências, que lhe sugerem a ignorância e a estupidez, entre a aplicação dos inseparáveis, dos indispensáveis e infalíveis bentinhos e uma baforada de nauseabundo cachimbos.”
Mal avaliam as parturientes o perigo que corre a sua vida, com a presença d'essas harpias, cujas garras

imundas, infeccionadas, lhes vão tocar o corpo! Na Alemanha, em Berlim, não se compreende, não se admite a possibilidade de sofrer uma parturiente de febre puerperal; e, quando tal fato se dá, o que raríssimas vezes, sucede, o medico ou a enfermeira, únicas pessoas que têm comunicação com o doente, durante o seu puerpério, é o responsável, foi a transmissão da infecção.

Uma ligeira superficial e performatória comparação com o que se passa entre nós, ao recordar as vestes nojentas, o desaceio do corpo e das mãos, com que ousam penetrar no quarto de uma parturiente, ousam tocar-lhes essas comadres, será suficiente para falar ao coração e á razão?

Neste relato, percebe-se, por parte da Medicina, a diferenciação que se pretendia dar a essas mulheres da comunidade, as quais, por serem mais aceitas pelas gestantes, foram as mais desqualificadas, tendo como argumento sua educação, a falta de higiene, suas roupas e seu modo simples de ser. Comparando com outros lugares do mundo, e citando a Alemanha, cuja Medicina Social, na época, era a mais avançada em termos tecnológicos, a pretensão era mudar radicalmente estes hábitos, seja em forma de curso para parteiras ou de aplicação de multas para as que resistissem. Entendendo que eles – os médicos - na verdade, também estavam resistindo ao saber delas. Otto Horn continuou o relatório falando como conseguir terminar com o pudor das mulheres que preferiam ter seus filhos com as parteiras do que com os médicos *homens*. Nota-se neste trecho de seu discurso uma preocupação que perpassava as relações de gênero.

A *Gazeta Médica*, periódico mensal, criado em 1866 e editado na Bahia, foi fundada e coordenada pelo Professor Pacifico Pereira, que tinha como objetivo a publicação de trabalhos médicos, bem como divulgar as idéias científicas mais modernas. Segundo este jornal, possuía em última instância, um objetivo político: “O médico moderno digno de seu nome e condição deve praticá-la plenamente no exercício da medicina política [...]”

Essas revistas médicas vão aparecer em Desterro posteriormente, com a intenção de provocar na sociedade o mesmo impacto almejado pelos médicos bahianos, fundadores da *Gazeta Médica*: a aceitação popular e

a credibilidade na comunidade científica. No primeiro número deste jornal foi proferido um discurso que contém exatamente as mesmas utopias e angústias do médico Inspetor de Higiene Pública Euphrasio José da Cunha. A partir dessas idéias de nação, de uma única “raça”, “limpa” nas suas estruturas e meandros, esse discurso indicava a necessidade de uma ação “médica-missionária”

. Não mais, exclusivamente, em relação às populações indígenas, apesar deles também serem submetidos a essa nova ordem, mas a missão da especulação, da estratégia, aplicada como norma a ser seguida. A ação “médica-missionária” passaria a ser empregada em todo o país, estando impregnada de conceitos científicos e normas, capazes de formar cidadãos individualizados, domesticados e colocados à disposição da cidade, do Estado, da Pátria.

Oswaldo Rodrigues Cabral, na obra *Medicina, médicos e charlatães do passado*, comenta sobre os médicos licenciados e sobre as práticas populares que precisavam ser exterminadas. Cabral também era médico e escreveu esta obra no período em que a Medicina em Santa Catarina ganhava maiores “adeptos”, com o advento da industrialização. Na sua obra, este o autor coloca que , em Desterro, as tentativas de normatização das condutas ligadas à saúde já datavam do século XIX e que realmente só na República estas iniciativas foram efetivadas, com mudanças em nível social, que ele analisa como evolução, graças aos ilustres médicos. Esses homens precisavam cumprir a lei, então intervinham nas licenciaturas e, quando necessário, multavam os médicos que não tinham o diploma. Foi o caso de José Cayres Pinto que, no ano de 1913, foi multado por exercer ilegalmente a profissão, enquadrando-se no artigo 53, parágrafo 10 do regulamento sanitário terrestre e pelo código penal, art.156. A multa deveu-se ao fato dele não apresentar o diploma de médico. Nas palavras do médico Ferreira Lima que indeferiu o título:

Não podendo e não devendo reconhecer com direito a exercer a medicina e de possuir um diploma de medico senão os cuidados que estiverem nas condições estabelecidas pelo art.20 do regulamento que baixou com a resolução nº 1784 de 6/12/1895, aliás de perfeito acordo com o que dispõe o art.250 do regulamento oriundo do decreto nº5156 do governo federal de 8/3/1904, que preceitua: Só é permitido o exercício da arte de curar, em qualquer dos seus ramos e por qualquer de suas formas: Às pessoas que se mostrarem habilitadas por titulo conferido pelas

Faculdades de Medicina da Republica dos Estados unidos do Brasil; não só indefiro o presente requerimento, não mandando registrar o título que reputo ilegal e sem valor nenhum [...]

Outras estratégias foram aplicadas na década de vinte, uma década que pode ser compreendida por uma aceitação maior destas normas de saúde pública, devido ao fato de já estarem bem organizadas as repressões aos infratores e as possíveis resistências. Então, o que aparece nos relatórios é uma possível mudança nos hábitos dessa população que aceitava ser revistada em casa, nos armazéns e na vida cotidiana. O médico passou a fazer parte desse mundo medicalizado e normatizado. Os agentes desse discurso tomaram várias “formas” e constituíram um mosaico muito complicado. Onde o médico era a figura central, ele era o denominador comum dessas estratégias, que já contava com o auxílio de psicólogos, assistentes sociais, psiquiatras, inspetores, instituições especializadas. Era em nome da Medicina que se agia nas casas, nos botequins, nos matadouros e mercados, bem como, em nome desta ciência, se catalogava um louco, um criminoso, um doente. E nesse sentido, pode-se discordar da idéia de Foucault, (1998, p. 151) quando diz que o importante: “[...] não é ver que projeto está na base de tudo isto, mas em termos de estratégia, como as peças foram dispostas”. Acredita-se que o projeto que está na base não só é importante, mas também fundamental, para um maior entendimento das estratégias médicas da virada do século XX.

Estas estratégias estão nos relatórios em forma de registros numéricos das casas visitadas pela inspeção de saúde pública, nos recortes de jornais da inspeção, no uso de suas atribuições como: inspeção ao leite enlatado, às frutas, aos queijos, visitas aos matadouros, mercados, cafés, estabelecimentos de secos e molhados, barbearias que não possuíam regras de higiene e hábitos adequados, como colocar os pentes de molho no álcool. Inspeccionavam a limpeza dos pátios, como demonstra uma nota no jornal (O Cosntitucional), que fala de uma moradora da casa nº 18, que foi intimada a consertar a privada de sua propriedade. Também aparecem folhetos explicativos

para prevenir doenças como câibras de sangue (dysentéria específica), declarações de óbitos, movimento do estado civil da população (casamentos, nascimentos, óbitos), registros de tóxicos como a cocaína, a heroína, o ópio e entorpecentes que eram utilizados nas cirurgias, boletins de estatística demografo-sanitária, e, por fim, os dados oficiais, para terem os registros de médicos, farmacêuticos, hospitais, gabinetes dentários, hospícios e asilos. Criam-se vários mecanismos para a apreensão e aplicação de um saber que se vai ramificando em várias especializações, sendo posto em prática diariamente, através de um embate simbólico no qual estão inseridas relações sociais e representações sobre modos de vida, higiene, formas de alimentação, vestuário. Tratava-se de uma tentativa de consolidação de um novo *habitus* que se pretendia constituir no cotidiano da população mais humilde, mais apto a sofrer de crises “coloniais”. Portanto, precisavam ser “republicanizadas” a qualquer preço, com multas, apreensões e discursos.

E como acreditar o contrario, quando se observa o mais revoltante e perigoso charlatanismo que em bem poucos lugares do mundo se terá visto? Se tu se limitasses a praticas absurdas e ridículas, podia-se encolher os ombros, e seguir avante; mas não há somente benzedores, tiradores de quebranto, levantadores de espinhela caída & ; há cousas revoltantes. Qualquer se arvora em entendido e dá a beber, por exemplo, uma tigela de salmoura a uma pobre mulher sofrendo de metro-peritonite puerperal; outro (nas Tijucas) um caso de parto com apresentação de espádua e saída de braço, declara que é necessária uma operação, puxa pela faca que traz á cinta e corta o braço pendente!!! A misera parturiente passou mal (nem sei se chegou a ter o parto), então lhe dá um vomitório e não sei que mais, do que resulta passa pior, trava-se uma luta entre seu marido e o charlatão, caiem ambos sobre a vitima que sucumbe nesse instante!

Essa fonte mostra o médico evidenciando o perigo dos partos realizados por parteiras “entendidas”. Mas, na maior parte da população, tanto na pequena Desterro como em outras províncias, era comum o parto a domicílio, realizado na maioria das vezes por escravas.

[...] Todas as mulheres enfrentam os perigos do parto, mas para as pobres, já enfraquecidas pela saúde debilitada, pela dieta inadequada ou pelo trabalho árduo, os perigos do parto se multiplicavam, aumentando os problemas que, eram forçadas a agüentar. Feto em posição sentada, útero rompido, septicemia representavam sério risco. Infecções após a gravidez podiam causar coma e convulsões e, então, causar a morte (GRAHAM, 1992, p. 98).

Convém lembrar que, para além do convívio estreito com a morte, essas mulheres estavam num limiar de muitas coisas. Percebiam que seus espaços de solidariedade feminina - como o Rio da Bulha, no caso das lavadeiras de Desterro ou o mercado no centro da praça, onde poderiam vender seus quitutes - estavam se extinguindo, seu saber estava sendo posto à prova, seus meios de sobrevivência tornavam-se mais difíceis, num momento onde reinava o “caos”, como falavam os médicos. Assim, muitas mulheres foram sendo gradativamente colocadas nas franjas daquela sociedade, que não permitia mais seus encontros, suas danças, seus saberes, suas vivências cidadinas enquanto grupo. Os médicos, pelo contrário, reafirmavam seu grupo com o argumento que: “Na conformação de uma identidade de grupo, curandeiros, práticos e 'herbalistas' surgiam como inimigos necessários, já que ao apontar 'outro curandeiro', melhor se reconhecia a 'nós, médicos'.”

A formação do grupo médico, enquanto uma categoria social e ativa nos processos de reordenamento da ordem urbana e dos saberes ligados à vida e à morte, se afirmava através da literatura científica e da experiência cotidiana na arte “de curar”. As mulheres afro-descendentes iam cada vez mais se fragmentando e perdendo seus sentidos ancestrais e múltiplos, no que diz respeito à unidade de grupo social e de grupo étnico. Mas será que esse processo foi tão gradual como parece ter sido? O que esse capítulo discutiu, conforme evidenciado através de várias fontes e registros do século XIX, foi a construção de um campo simbólico, onde práticas de cura e saberes científicos foram, dentro das particularidades de cada lugar, colocados frente a frente, em choque, em paralelos, enfim, conceitos e práticas num enfrentamento simbólico e sutil. Pois subjetividades femininas eram discutidas, assim como momentos de dor e de rituais, como era e ainda hoje é visto o momento do nascimento. Curas morais e psicológicas, que em

determinados momentos foram repensadas e justapostas por uma população que vivenciava mudanças profundas na maneira de ser ver e de se relacionar com o outro.

As fronteiras simbólicas criadas nesse fim de século XIX adentraram o século XX, alijando algumas práticas, bem como outros saberes que foram esquecidos e marginalizados, não à toa e nem de forma pensada e articulada, mas dentro de um estado caótico de mudanças que seriam verificadas e entendidas num período posterior. As mulheres afro-descendentes não se percebiam como um grupo étnico e não há aqui um esforço para enquadrá-las dentro de algum grupo. Se formaram um grupo, foi dentro de um cotidiano e de alguns momentos em que o “outro” se fez notar e aí os saberes aparentemente postos à prova. Mas muito ainda está marcado nas memórias das filhas e netas daquelas que vivenciaram as fronteiras científicas, ficando seus registros nas fronteiras da memória.

II C A P Í T U L O

A TESSITURA DOS SABERES PRESERVADOS

(Um lugar: a memória)

*“Não, nem a pergunta eu soubera
fazer.
No entanto, a resposta se impunha a
mim
desde que eu nascera. Foi por causa
da resposta
continua que eu, em caminho inverso,
fora
obrigada a buscar a que pergunta ela
responderia”*
Clarice Lispector

No filme *Assassinato em Gosford Park*, é apresentado o mundo dos criados, numa leitura do século XIX, na Inglaterra. O diretor consegue, de forma simples e com algumas situações específicas, evidenciar como a vida dos empregados se misturava e articulava à vida dos patrões. Filhos bastardos, amores escondidos, fuxico da vida dos patrões circulando entre empregados e vice-versa. Tudo, enfim, se tornava uma grande teia de destinos entrelaçados. O título do filme, que a princípio parece se tratar de mais um gênero policial ou suspense, muda todo o foco com o desenrolar das cenas das alcovas, da copa e cozinha, além da vida dos subalternos. Semelhante enredo, onde personagens e dramas se enlaçam, pode ser percebido e comparado com o universo dos empregados, ou melhor, com as criadas do Brasil do século XIX. Para fins deste trabalho, fica a ligação com um passado de criadagem, freqüentemente revivido na literatura ficcional e que, guardando as devidas proporções, nos abrem as portas para uma casa oitocentista e as janelas para um mundo de favores e de obediência negociada. É nesse lugar de negociação e de costumes que são abertos espaços para a tradição e para as rupturas ao mesmo tempo. Ali estão colocados os pontos nodais para facilitar o entendimento das relações entre mulheres serviçais e saberes “civilizados”, entre senhoras de elite e criadas, entre “brancas” e “negras”. Para além das discussões de gênero e de etnia, faz-se necessário perceber as nuances das subjetividades que moviam as personagens deste trabalho, dos saberes negociados e rechaçados, das lembranças que atravessaram gerações e ainda hoje estão presentes dentro das fronteiras da memória. Da dor, da burla, da ginga feminina, da marca do passado registrada na pele e na alma. As

subjetividades encontram-se presentes nas entrevistas de mulheres que não vivenciaram a escravidão, como a maioria de suas avós, mas que ouviram delas as histórias daquele tempo, histórias que agora vêm à tona nessa discussão.

No capítulo anterior, predominou o olhar sobre os registros acerca das fronteiras urbanas e científicas que modificaram práticas e excluíram alguns saberes que as mulheres afro-descendentes detinham. Já no presente capítulo, as subjetividades e os saberes dessas mulheres ganham o espaço do campo de disputas que vem sendo entrelaçado como um bordado do cotidiano. Se as fontes escritas calaram as suas vozes, nesse momento são elas que ganham a vez para mostrar seus saberes. Assim, esse capítulo inicia uma discussão sobre a subjetividade, utilizada tanto pelos artistas que as representaram (neste caso Debret, Spix e Martius), como pelas fontes secundárias, que mostram os fazeres citadinos das mulheres, evidenciando um cotidiano que burlava os discursos e as próprias normas implantadas pela Medicina Social, além das táticas que usavam para driblar as estratégias institucionais e mesmo discursivas. No item seguinte, abordam-se as partes de um corpo de saberes que carrega a tradição africana na maneira de curar e de entender a vida e a morte: *O corpo como espaço e saber*. Também se busca, através da metodologia da História Oral, a maneira como o corpo dessas entrevistadas emite sinais do tempo e das histórias que contam, relacionados ao corpo e ao mundo feminino. É importante ratificar que o enfoque deste trabalho não está centrado sob conceitos e discussões dos estudos de gênero, por mais que o fio da problemática seja os saberes e os assuntos de mulheres. Pode-se dizer então, que a discussão levantada aqui está na linha de fronteira dos estudos de gênero e das questões problematizadas pelo movimento negro. No fim desse capítulo, o item *memórias compartilhadas* apresenta as histórias peculiares de cada uma das protagonistas. Vivenciando subjetividades, através da memória das filhas e netas de parteiras e benzedeiros, encontra-se uma fonte capaz de construir muitas histórias. Registra-se a quebra dos padrões vinculados ao tempo, para

assim permitir a compreensão do conceito, lançado por Halbwachs, de memória coletiva, uma memória que vai além de uma única e verídica história, passando pelas movimentações do corpo de quem fala, das crianças que aparecem no meio da conversa e das vizinhas que chegam e participam. Enfim, uma gama de subjetividade, que enreda identidades que seguem sendo negociadas e reconstruídas a todo instante como parte da história de mulheres descendentes de escravizados.

Neste trabalho, as mulheres entrevistadas foram assim apresentadas: 10 mulheres afro-descendentes, uma das quais nos remete ao seu passado pessoal, tendo sido ama-de-leite no início do século XX; as outras são filhas e netas de amas-de-leite, lavadeiras, benzedeiros, parteiras, entre outros ofícios. Foram entrevistadas, também uma parteira de origem alemã, falando sobre parteiras e as práticas populares de nascimento, além de um médico e o filho de uma parteira e benzedeira da cidade de Bagé. Outras mulheres entram na pesquisa através da metodologia muito utilizada pela Antropologia, que é a etnografia, sendo incorporado neste trabalho o depoimento de mais de vinte mulheres com idades que variam dos trinta a oitenta anos. No trabalho de campo, muitos dados foram percebidos, mas nem todos registrados, perdendo-se assim alguns nomes e identificações de mulheres. Mulheres que não trabalharam com esses ofícios, mas que passaram pela experiência de ser mãe, portanto, com subjetividades e compartilhando a memória da geração ou do grupo, como sugere Halbwachs. E sendo a memória dessas mulheres compartilhada e fortemente marcada em seus corpos, ler esses sinais também foi um exercício da pesquisa. Perceber os silêncios também foi uma forma de contar essa história e, nesse sentido, observar as estratégias empregadas por elas para burlarem as regras e os discursos impostos pelas “elites do saber”.

2.1 Uma subjetividade feminina: o lugar do conhecimento resistente

A imagem a seguir, como outras telas de Debret, foi amplamente divulgada na Europa nos séculos XIX e XX, mostrando os costumes e o *modus vivendis* da população brasileira, mas também acaba por indicar percepções e sensibilidades singulares dos brancos europeus sobre as populações descendentes de outras culturas, como os afro-indígenas. Assim, Debret, que aparentemente mostra um cotidiano feminino, retrata representações sobre mulheres, sobre seus fazeres cotidianos e, principalmente, sobre as maneiras de viver das mulheres afro-descendentes, através de uma maneira muito singular de apreensão da realidade social de seu tempo.

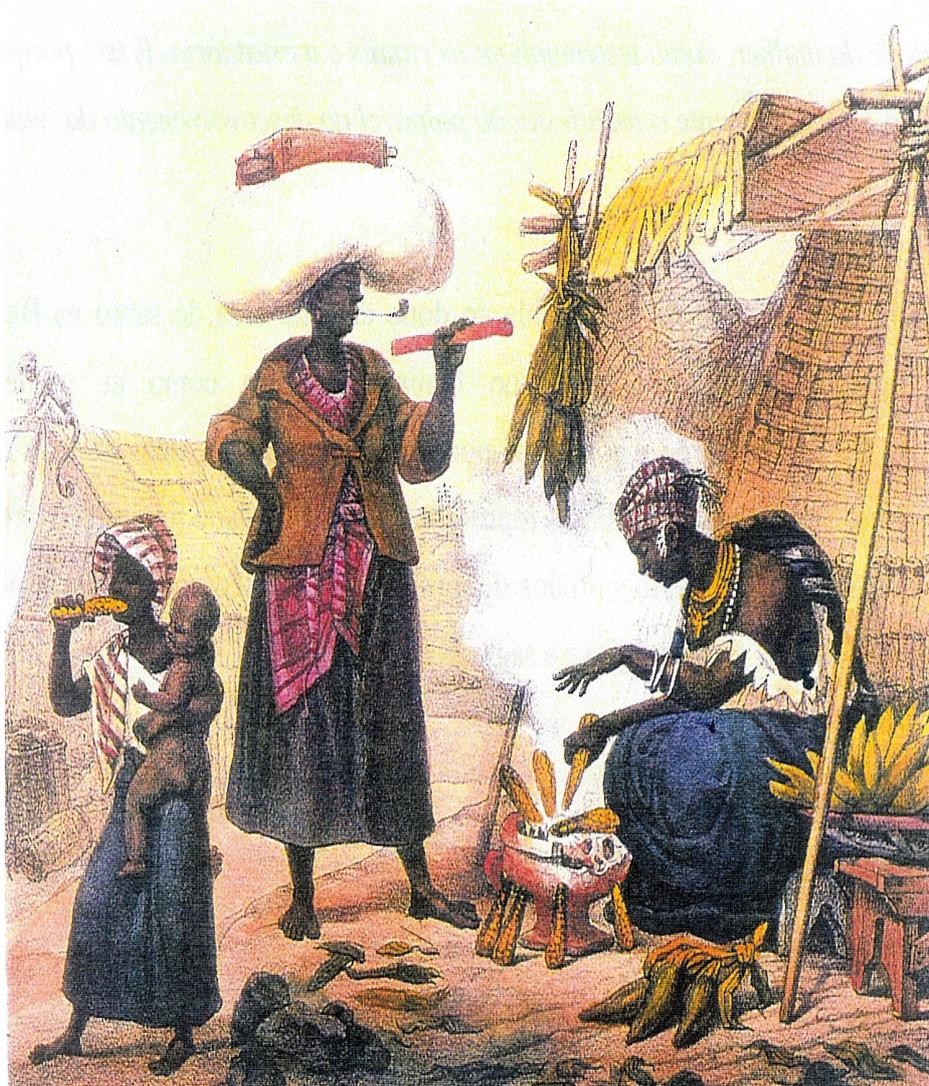


FIGURA VII: Mulheres vendedoras (Jean Bactiste Debret)

O olhar do pintor naturaliza as relações entre elas e o ambiente ao redor, pois pinta macacos no canto esquerdo da tela, como se fossem parte de suas vidas a convivência com esses animais. A criança com o bebê no colo come uma espiga de milho, segurando com as mãos, de forma parecida aos macacos, tanto que ele a espreita, para alimentar-se daquele mesmo milho. O bebê, na tenra idade, foi representado sem roupa, demonstrando que se por um lado era normal elas andarem sem roupa, como um “algo” cultural (como as crianças indígenas, também retratadas por pintores desde o século XVI), por outro lado, mostra as condições de vida dessas mulheres e homens que eram possivelmente escravizados (pois nenhuma está com sapatos), ou, no máximo, forras, com uma certa autonomia no seu dia-a-dia. Possivelmente a senhora está preparando as espigas de milho, talvez para vendê-las no centro da cidade, ou talvez ali mesmo.

Elas parecem viver num local afastado do centro da cidade, pois sutilmente o pintor coloca uma Igreja ou parte de uma construção atrás, bem ao centro da tela. Apesar do pintor ter estado no início do século XIX na cidade do Rio de Janeiro, a obra nos mostra uma certa realidade feminina de fins do século XIX. Numa leitura subjetiva percebe-se a realidade das mulheres afro-descendentes na virada do século XX. A sensibilidade do pintor que percebeu e representou, ou re-apresentou essas mulheres, mostra uma tática de sobrevivência dentro da brecha deixada pelas normas do bem viver, do comer, enfim, as regras que estavam sendo impostas para toda uma população.

Estariam elas preparando algo mais? O que segura na mão a terceira mulher, que está de pé? Com vestimentas diferentes da sua companheira, que possivelmente era africana, pela riqueza nos adornos (colares, pulseiras e brincos), bem como a utilização de turbantes e das roupas com bastante tecidos envolvendo seu corpo. A senhora mais velha, utiliza roupas “a la brasileira”, com casaco e sem muitos colares. Seria uma lavadeira pronta para a entrega das roupas na casa de seus patrões? Ou uma quitandeira, pois sobre a trouxa está uma madeira retangular que parece ser um tabuleiro dos doces e quitutes por elas produzidos, ali mesmo, naquele fogo de chão. Práticas que elas sabiam como ninguém fazer.

As mulheres ali representadas guardavam um cotidiano marcado

por valores ancestrais e carregavam consigo saberes que ultrapassavam o olhar de um atento viajante estrangeiro. Avistar alguns desses saberes de matrizes africanas demanda a premissa de não vitimizá-las frente a outras mulheres, nem torná-las macabras frente a algumas práticas. Nesse sentido, busca-se percebê-las dentro de um cotidiano que atravessou gerações e que chega até nós pela memória das mulheres que vivenciaram o século XX. Para começar, já que a imagem mostra referências corporais e as formas de vestir, é relevante falar dos penteados e dos turbantes: forte influência da cultura africana. Quando uma mulher se junta a outra, ou a várias, para trançar seus cabelos, há todo uma simbologia e todo um laço de solidariedade que ali está firmado. Não é à toa que as meninas aprendem desde cedo com as mães as formas e as diferentes maneiras de trançar suas madeixas. No século XIX, possivelmente, esses lugares femininos eram poucos e casualmente se via mulheres trançando os cabelos de outras. Eram espaços privados, possivelmente dentro da senzala, no caso das cativas, ou em quartos de sinhazinhas, ou ainda, nos quartos dos empregados. Na rua, nos arroios, nos chafarizes: jamais. Porque os cabelos de mulheres africanas e afro-descendentes têm uma característica própria que quando estão sendo penteados ficavam muito armados, estas usavam óleos, ou mesmo banha de porco com ervas para fixarem melhor as tranças e essas durarem mais de uma semana, pois sem esses aparatos um cabelo trançado, dependendo da textura do mesmo, não dura mais que três dias. E, por fim, por que elas se reuniam para trançar e para trocarem experiências, fuxicos, conversas e feitiços femininos? Por isso o espaço privado e mais recolhido? É nesse momento que se verbalizavam os amores, as dores, os maus-olhados e “encostos”?

A fonte a seguir é de uma revista e serviria como denúncia dos hábitos de uma população que precisava ser higienizada, portanto, é carregada de preconceitos. Mas ela serve também para mostrar que estas mulheres estavam presentes no cotidiano da cidade, circulando e

configurando espaços de sobrevivência, além dos cuidados com sua aparência, evidenciando a vaidade feminina e os hábitos particulares com a higiene e beleza. As revistas, bem como jornais da época, serviam como um meio institucionalizado para propagação do saber médico e farmacêutico e ao mesmo tempo servia como veículo formador de opinião pública.

Florianópolis tem uma velha instituição interessante e útil: as lanterninhas das doceiras...Encha-se a cidade de luz; rosários de bicos elétricos expiem, clareando as ruas; seja ela possuída pelo progresso, reformada, modernizada [...] .as lanternetas hão de continuar na sua missão utilitária de instituição modesta [...]

E quem delas se aproximar tem de refletir sobre os apetrechos que formam a instalação das vendedoras de doces: o baú, o mais das vezes sem cor definida, descascado quase sempre e sempre de limpeza duvidosa; a lata de torrãozinho, cheia de amendoim [...] a balaiasinha enegrecida pelo uso onde as doceira guardam: um lenço grande berrando nas cores, uma caixa de fósforos, um toco de vela, uns vinténs p'ros trocos, e, nas cestinhas das mais vaidosas, um pente e um embrulhinho de banha, o cosmético das peles negras melando tudo.

Nessa fonte, como em outras tantas, está presente um cotidiano da cidade. Uma mulher, que exercendo seu ofício, com seus saberes ali presentes, levava consigo todos os aparatos necessários para servir seus doces e dali tirar seu prato de comida. A sua experiência cotidiana estava ali exposta, com seus contornos e suas subjetividades. Outra maneira de perceber esse cotidiano das mulheres afro-descendentes e seus saberes é observar criticamente o relato de mulheres que viajaram por essas terras, no período estudando, mulheres estrangeiras que fixavam seus olhares em cenas da vida cotidiana brasileira.

A cena é no interior do Estado de São Paulo, ou do Rio de Janeiro (possivelmente no Rio, pois quem escreve é a Baronesa E. de Langsdorff) e ela descreve, com riqueza de detalhes, uma tarde na casa de uma senhora, mostrando suas relações com suas escravas. Nessa descrição, a moça se apresentava como alguém que circulava, que se vestia com as poucas roupas que ganhava dos seus amos, mas que transparecia uma certa autonomia “corporal”, se assim se pode

conceituar. Para além das análises racialistas, o que está explícito nesse trecho é, que as relações entre a senhora e as escravas marcavam as diferenças entre elas e a tristeza e a alegria de cada uma. As marcas que carregavam eram diferentes, pelo trato e muitas vezes maus tratos a elas dispensados, o que constitui fronteiras até entre elas mesmas. E com isso surgiram os fuxicos, as denúncias, “os trabalhos feitos” (os chamados feitiços e bruxarias) e como a dualidade está sempre presente, esses saberes foram usados para vários fins, até mesmo o fim de pessoas.

As negras maiores também entravam e saíam com um ar negligente, sem se preocupar se estavam perturbando a senhora. Vestiam um traje comprido, em folhos, tão solto que deixavam as costas inteiramente descobertas, e, por trás, a fenda exibia todo o dorso. As pernas e os pés estavam nus e, no conjunto, embora na realidade estivessem cobertos, não pareciam. Os cabelos armados pareciam um novelo embaraçado de lã, extremamente espesso e nessa cabeleira estava presa uma grande flor vermelha, com todas as pétalas pesando sobre o pistilo; mas o brilho dessa flor esplêndida não se transmitia à fisionomia melancólica, cujos traços, de uma irregularidade a que não me habituei, parecem também de profunda tristeza. [...]

Inês, a governanta, também estava – é considerada branca, embora pareça mulata, mas sua senhora, que gosta muito dela, declarou-a completamente branca e tomo-a como companheira inseparável. Não a deixa em casa e, muitas vezes, leva-a ao teatro. (LEITE, M.M.1998, p.49)

Nessa fala percebe-se, além do espaço negado aos empregados (ou o seu lugar, pois precisavam estar sempre presentes, prontos para servirem a qualquer momento), demonstrado na fisionomia da moça, que, mesmo com sua beleza colocada nos alpendres, está inegavelmente triste. Mas o que está implícito nessa fala é a necessidade do “branqueamento” da escrava, para ser aceita pela sociedade e até mesmo por sua senhora. No texto, fica bem marcado pela escritora a preocupação da senhora em apresentá-la como branca e só assim tê-la como amiga inseparável. Como se os negros nunca pudessem ser amigos ou merecessem a confiança do senhor. Isto ocorria somente se fosse vista por todos como branca, e por certo, até por ela mesma. Dessa forma, percebemos como esse processo gradual de perda e esquecimento das raízes e da tradição africana, foi sendo construído e impresso na população, que ainda hoje sofre com o preconceito e com a exclusão. Mas para aquelas que não se deixavam embranquecer e que tinham o orgulho de sua pele, de seu corpo e de seu sangue, havia os vários grupos de convívio. Na passagem do trabalho escravo para o trabalho livre, vários desses grupos foram sendo formados e as mulheres ganhavam espaços, trançavam seus cabelos e reuniam seus saberes.

Outro saber muito ligado as afro-descendentes era o uso de chás, unguentos e benzeções para as crianças recém-nascidas. Era muito

comum entre as mucamas o uso de chás abortivos, receitados para suas senhoras e para as suas companheiras de cativeiro. A arruda, por exemplo, é um abortivo natural que era largamente usado nos terreiros como erva sagrada. As mulheres que usavam a erva muitas vezes eram consideradas feiticeiras e “macumbeiras”, pois utilizavam-nas para enfermidades corporais e psicológicas, como o chamado nervosismo. Doenças psíquicas, que afetavam as mulheres, as quais os médicos iriam classificar como histeria, atribuindo posteriormente as causas dessas perturbações à falta de marido, ou à uma sexualidade desregrada, ou à inexistência de uma família moralmente e religiosamente sadia. Mas, enfim, as mulheres sabiam como ninguém identificar as causas de problemas corriqueiros da saúde feminina e para isso se utilizavam de rezas, simpatias, patuás e “mandingas”. Sabiam que as flores tinham agentes que ajudavam até no combate à sífilis (por exemplo, utilizando o bulbo da orquídea, para fazer um preparado com outras ervas para esse fim). O que depois seria utilizado pelos homeopatas, que iriam construir uma gama de remédios retirados das flores (os tão apreciados florais).

Sabiam também o poder do útero feminino, por gerar a vida e por ser a semente da mulher. De onde nascia o filho, nasciam também várias curas das enfermidades femininas. A placenta era utilizada como remédio para a própria parturiente que apresentasse algum distúrbio depois da gravidez. E a mesma placenta, quando não utilizada, deveria ser enterrada para que nenhum bicho comesse, pois isto afetaria a índole da criança que havia sido protegida por aquela carne sagrada. Estes são relatos contados por parteiras e benzedadeiras que vivem ainda hoje no Sul da Ilha de Florianópolis e que herdaram de suas avós e suas mães os costumes e a tradição de saberes que vieram da África.

Com relação aos partos, este era um assunto comum nas rodas de mulheres afro-descendentes, pois nesses laços de solidariedade feminina se difundiam os cuidados com as crianças e com as mulheres parturientes. Assuntos como o que fazer com a criança que estava em posição invertida na hora do parto, rezas para “endireitar” a criança, comidas para a mãe e para o filho, de forma que os dois tivessem uma recuperação tranquila. Se a criança tivesse sinais de desnutrição, o que

fazer? E se fosse lombriga o problema? Tudo isso elas sabiam resolver, com fórmulas caseiras e até outras coisas que se perderam com o tempo; males de uma época, que hoje se transformou e adquiriu novas formas caseiras de tratá-las.

As diversas formas de tratamentos dependiam, entre outras coisas, da etnia das curandeiras, sendo que, para cada grupo, havia uma forma específica de cura e de tratamento com o nível sutil das moléstias e enfermidades. Para os Bantos, no estudo do missionário Belga Pe. Placide Tempels, há a existência de uma filosofia fundamentada numa metafísica dinâmica, onde a noção de *força* toma o lugar da noção de *ser* e, assim, toda a cultura banta é orientada no sentido do aumento dessa força e da luta contra a sua perda ou diminuição. Nas palavras dele, resumindo o universo filosófico da etnia Baluba:

Para os Lubas a realidade última das coisas, representado também o seu valor supremo, é a vida, a força vital [...] O princípio fundamental segundo o qual todo ser é força é a chave que dá acesso à representação do mundo dos Lubas. Todos os seres (espíritos dos ancestrais, pessoas vivas, animais e plantas) são sempre entendidos como força e não como entidades estáticas. [...] Esta concepção da existência rege todo o domínio da ação humana. Em qualquer circunstância devemos procurar acrescentar, evitando o único mal que existe: diminuir. Assim as invocações dos grandes ancestrais têm por objetivo aumentar a energia vital, já que entrando em comunhão com eles, cuja vitalidade será maior quanto maior for sua descendência, a pessoa fica mais forte (LOPES, 1988, p. 57).

Essa concepção fica evidente quando se como parteiras tratavam a mulher grávida que aparentemente necessitava de alguns cuidados observa a forma. Nunca davam remédios que poderiam enfraquecer outras regiões do corpo, ou causar outras moléstias, como ainda hoje é comum na medicina alopática. Pelo contrário, ajudavam somente a fortalecer a sua força interna, para que ficasse mais segura de si e da

vida que estava gerando e, assim, ter a força suficiente para na hora do parto conseguir agüentar as dores e suportar qualquer adversidade. Já quando as causas das dores necessitavam de alguma interferência externa, segundo a tradição Banto, chamava-se a pessoa certa, neste caso as benzedeiiras, que sabiam tratar, indicar o certo para cada moléstia e tinham a certeza de que: “quando a pessoa está doente, ela espera dos remédios não um efeito terapêutico localizado, mas o esforço mesmo do ser. Por isto é que, entre os Lubas e outros povos africanos se dá muito valor ao vigor sexual do homem e à fecundidade da mulher, como testemunham os rituais e a estatuária. E isto porque a procriação é evidentemente a manifestação palpável do desenvolvimento da vida (LOPES, 1988, p. 57)

A representação de lemanjá, oferecida ao dono de uma casa de santo na Bahia, apresenta um símbolo muito forte: o corpo feminino. Assim como as parteiras, fundamentalmente ligadas ao corpo e aos sinais por ele transmitidos, as amas-de-leite com os seios sempre presentes no seu dia-a-dia. A representação da divindade feminina expressa na figura de lemanjá simboliza os dois ofícios de mulheres, que estão em evidência neste trabalho e também toda uma visão religiosa e sagrada do ser mulher.



FIGURA VIII: Tronco ou banco esculpido do culto de Iemanjá

Desta maneira, a mulher, para os povos africanos, não era vista como histérica e/ou nervosa, como os médicos insistiam em classificá-la. A vida era como uma celebração divina, que era mantida através dos rituais e das oferendas para os orixás. Para essa celebração era necessário também viver dentro de uma ética que primava por três fatores importantes: o respeito ao mundo como um todo, a natureza e todos os seres nela contidos, a verdade sobre todas as coisas e a ancestralidade. Deveriam respeitar os mais velhos, deixar descendentes para que depois da morte os ancestrais recebessem também oferendas e, portanto, estarem ainda sendo lembrados no mundo sutil e subjetivo.

Para as autoridades, passando agora para o outro lado da fronteira, só restava julgá-las como loucas, como devassas e infames. Na construção do discurso e da representação acerca dessas mulheres, pode-se perceber o esforço em construir uma imagem negativa sobre esses fazeres citadinos e sobre esses saberes de mulheres. Mas, enfim, muitos desses saberes permaneceram nos dois lados da fronteira a partir daí é possível analisar o que o conceito “fronteira” significa para essa discussão.

O que a palavra fronteira significa? Para além da geografia espacial, ela adquire, nesse trabalho, outros significados mais subjetivos, mais sensíveis aos sentidos do que à racionalidade. A fronteira pode estar entre a vida e a morte, a sanidade e a loucura. O parto está nessa linha de fronteira, pois quando sai do útero da mãe a criança atravessa uma fronteira e ganha a vida dentro de um espaço doméstico e familiar. Da mesma forma, a memória que divide o que lembramos e o que não queremos lembrar inconscientemente. Há também uma fronteira que atravessamos quando fazemos o exercício de recordar. A memória, por assim dizer, é o lugar das fronteiras.

Para tanto, neste capítulo foi trabalhado esse conceito de fronteira, percebendo que as mulheres brancas, que também trabalhavam com cuidados à saúde (leia-se descendentes dos imigrantes Europeus que vieram para o Brasil na segunda metade do século XIX), na sua maioria estão de um lado dessa fronteira. Já as mulheres provenientes da África e suas filhas nascidas no Brasil formam um outro grupo que ficará do outro lado. Sendo conhecidas ou não, formando grupos étnicos ou não, elas formaram grupos sociais, pois compartilhavam saberes e práticas, tinham suas redes de solidariedade e teciam fios de ligação mesmo com mulheres de outras etnias. Porém, existiam também as barreiras e os conflitos cotidianos que formavam os pontos nodais destes fios. A manutenção e a delimitação do campo simbólico também acontece pelos conflitos e pela reafirmação das identidades.

No decorrer da investigação a pesquisadora se deparou com vários casos de mulheres sendo recolhidas à delegacia por serem consideradas loucas. Na década de 80 do século XIX, esses casos apareciam freqüentemente, como ocorreu com Dona Genoveva, cujo ofício pode ser transcrito:

Cidade do Desterro, em 11 de janeiro de 1884.

Cumpre-me comunicar á V. Ex^a que, segundo me participou o subdelegado da freguesia da S. S. Trindade, fora ali encontrado um cadáver, no dia 8 do corrente mês, e dirigindo-se aquela autoridade ao lugar onde ele se achava, verificou que era o de uma preta, bastante idosa, de nome Genoveva, a qual vivendo em casa de José de Magalhães, d'ali se havia ausentado, sem que houvesse notícia do seu destino. Procedeu-se no corpo delito, e das averiguações feitas chegou-se á conclusão de que, tendo essa preta, que sofria das faculdades mentais, se internado nas matas, na ocasião em que pretendia conduzir água em uma lata, e sobrevindo muita chuva, sucumbira ela sem que aliás a opinião publica indique a sua morte como o resultado de um crime. Deus guarde a V. Ex^a.

Essa documentação mostra o descaso das autoridades para com a senhora afro-descendente, a medida em que estas mulheres eram consideradas “alienadas”, não teriam muito motivo para se importar com o fato de estarem à noite vagando pela cidade. Se ela era louca, porque então servia para trabalhar na casa de José de Magalhães? Pois se estava com uma lata d'água na mão quando foi encontrada, possivelmente era uma criada da família. Se sofria realmente das faculdades mentais, por que ela ficaria no convívio com outras pessoas normais? Talvez o fato de ser louca a isentava de qualquer possibilidade de investigação criminal, com isso poupando o trabalho do delegado de polícia. Criavam, assim, uma segunda marca a essas mulheres: Além da marca do cativo, portanto de ser uma afro-descendente; a marca da insanidade, da histeria. Os meios institucionais, tanto a polícia, quanto a Medicina, estabeleciam formas menos agressivas de excluí-las e/ou dominá-las. Nesse sentido, a fronteira entre sanidade e loucura pode ser lida também como liberdade e autonomia por um lado e obediência, por outro.

Foucault, na obra *La vida de los hombres infames*, comenta sobre a psiquiatria e a antipsiquiatria dizendo: “[...] E neste momento a loucura aparece não tanto como uma perturbação do juízo, quanto como uma alteração na maneira de atuar, de querer, de sentir as paixões, de tomar decisões e de ser livre, em suma, já não se inscreve tanto na base verdade-erro-consciência, quanto na base paixão-vontade-liberdade.”

No Brasil, o processo de medicalização da loucura estava esboçado desde meados do século XIX, com a criação da primeira instituição exclusivamente destinada a recolher alienados mentais: o Hospício de D. Pedro II, criado em 1841, na Praia Vermelha, no Rio de Janeiro. Juntando-se a isso, as cadeiras ligadas à psiquiatria foram surgindo, legitimando oficialmente um campo do conhecimento médico ligado aos fazeres das pessoas e delimitando seus lugares, dentro e fora da sociedade. Como lembra Magali Engel: “umas das imagens mais fortemente apropriadas, redefinidas e disseminadas pelo século XIX

ocidental é aquela que estabelece uma associação profundamente íntima entre a mulher e a natureza, pondo-o ao homem identificado com a cultura”.

Nesse momento, o médico detinha o saber autorizado sobre as mulheres e sua natureza. E com isso as mulheres afro-descendentes com seus saberes representariam o infortúnio desnecessário à civilização que se modernizava. Antes a punição vinha através das chibatadas no tronco e na senzala, agora passou a estar representada pela força, levando-as até a cadeia e posteriormente aos hospitais para alienados. O fato daquelas mulheres serem donas de suas vontades, terem o poder sobre seu corpo e sobre o seu saber, levou a novas formas de enquadrá-las ao sistema. É o caso de Maria, que vagava nua pelas ruas de Desterro, em 1886, quando foi recolhida a prisão, por ser considerada louca. A documentação não deixa claro sua etnia, o que consta é que *“tendo alli aparecido acompanhada de um negro, foi por este abandonada”*. Sendo a moça recolhida ao xadrez, as autoridades solicitaram roupas e alimentos, pois a mesma estava atentando contra a moral e os costumes. Outras mulheres apareceram como loucas, como é o caso de Maria Antônia, que foi detida quatro vezes no mesmo mês, acusada de alienação e embriagues. Outro caso é o de Francisca, que foi posta em liberdade no ano de 1890, mas que foi considerada e possivelmente vista por toda a população como alienada.

O que é possível perceber através dessas evidências é o fato de que acusá-las de loucas era uma forma de controle das autoridades. Seria a forma de regularizar as práticas de cura de mulheres? Talvez fosse mais fácil para os médicos as excluírem do convívio social, discursando sobre a loucura, por não entenderem e às vezes temerem aqueles poderes femininos. Temiam e excluíaam aquela que andavam perambulando na cidade, indo atender uma parturiente, fazendo um “padê” para EXÚ numa encruzilhada, indo atrás de uma criança deixada na rua, o que poderia render alguns trocados se levasse até o hospital e conseguisse ficar com ela como ama. Enfim, vários motivos levavam as

autoridades a considerarem essas mulheres alienadas e, ao fazerem isso, estavam delimitando duas fronteiras: a da loucura e da sanidade, assim como o lugar destinado, na cidade, para elas. Assim, não praticavam seus rituais nas ruas, seus batuques, não se misturavam com os homens nas rodas de capoeira. Elas fugiam a todos os padrões de comportamento das mulheres de elite, pois circulavam nas ruas à noite, driblando um costume feminino da alcova. O fato é que depois da abolição isso já era mais permitido para as pessoas que vinham do cativeiro, o que antes era punido com multa aos senhores e chibatadas aos escravizados. Agora era “aceito” e, de alguma forma, o espaço público era de “todos”. Os valores ainda permaneciam, mas o cotidiano aos poucos foi-se modificando e dando mais lugar às mulheres nas ruas, tanto de dia, quanto na escuridão da noite.

Torna-se necessário, buscar entender, neste trabalho, como essas mulheres passariam a utilizar seu corpo, desde o físico que caminha quilômetros para atender/assistir a um parto, que carrega a mandioca e o café, ou que vai até a praia buscar mariscos e os traz nas costas, mãos que tramam a renda, fazem comida nas casas dos patrões, fazem o doce para ser vendido no mercado, oferece o seu leite para o filho de outra mulher até o corpo sutil da memória. Uma memória que lembra e traz processos históricos de outras vertentes culturais, memória de vida, como uma memória coletiva, como último lugar de fronteiras, lembranças que ficaram escondidas na linha de fronteira, pois trazem o sofrimento e a dor de um passado, ou a alegria de um tempo que não voltará mais.

Os saberes das mulheres, ligados à saúde, estavam inscritos dentro de um campo simbólico (BORDIEU, 2000). O conceito de campo simbólico de Pierre Bordieu, segundo o qual o campo é uma abstração intelectual e, por ser um espaço abstrato (assim como as fronteiras), pode ser variável, pois depende das lutas e das forças que definem e redefinem esse espaço abstrato, exacerbado de fronteiras. O saber destas mulheres estava todo tempo em choque com os outros saberes que nesse momento estavam se firmando e se legitimando, como o da

Medicina Social. O embate entre esses saberes, a meu ver, se deu na região de fronteira, pois cada grupo vive com seus saberes de forma incontestável, utilizando suas práticas e seus valores, sejam eles construídos periodicamente, ou arraigadas à tradição ancestral. O que fez os grupos entrarem em disputas não foi o campo em si, mas a linha de fronteira, nessa região onde se delimita o campo. Onde se atravessa, ou se cria ainda mais forte a linha que divide tanto os saberes, quanto às práticas que vivificam esses saberes. Pois esses saberes são históricos, foram apropriados em diferentes lugares e em diferentes momentos de embates. Os saberes médicos, científicos ou não, invocados com estratégias aqui e ali, disputavam com os saberes tradicionais das mulheres, criando essa linha de fronteira e, o mais importante, as fronteiras construídas entre as próprias mulheres.

Os saberes de mulheres afro-descendentes eram diferentes da forma como parteiras e benzedoras ítalo-brasileiras ou alemãs viam a doença e o processo de cura. Os cursos para parteiras só aceitavam mulheres que soubessem ler e escrever ao menos o seu nome. As mulheres provenientes do cativeiro não tinham oportunidade de freqüentar escolas, portanto saíam da escravidão totalmente analfabetas; logo, já estavam excluídas desses cursos e assim permaneciam do outro lado da fronteira. Para algumas mais experientes, era aberta uma exceção e podiam freqüentar esses ambientes institucionalizados, até porque tinham a experiência e poderiam trocar saberes com outras parteiras. É o caso de D. Maria de Luca, que contou que somente via as imagens dos manuais por não saber ler e cuja história está no terceiro tópico deste capítulo. Mas o que convém lembrar é que o analfabetismo constituía a terceira marca de exclusão dessas mulheres, já que a sua inserção num mundo do trabalho profissional exigia um diploma, ou uma carta de licenciamento, sendo abertas vagas apenas para as alfabetizadas. Constituiu-se então uma linha fronteira de exclusão. Talvez elas mesmas nem procurassem esses cursos, por saberem que lhes era negada esta oportunidade. Se as parteiras afro-descendentes

usavam óleos doces, a exemplo de suas ancestrais africanas, para ajudar na dilatação e no trabalho do parto, as outras parteiras, já dentro da instituição hospitalar, viam aquelas práticas como anti-higiênicas e sinal de atraso, tanto das que praticavam o seu saber, quanto das que permitiam ser “lambuzadas”.

O processo de esfacelamento dos saberes tradicionais foi tão acirrado que esses foram jogados ou para cima do morro, ou para dentro dos terreiros de umbanda. E nesses espaços onde hoje ainda se manifestam as identidades de matrizes africanas e podem, dentro da vigia e da ordem controlada, deixar aflorar seus saberes e suas tradições. As rupturas e perdas que foram sistematicamente ocorrendo com a população de mulheres afro-descendentes, muitas vezes no campo da simbologia, da sutileza, do preconceito alijaram saberes e práticas, que talvez foram esquecidos por algumas mulheres, mas que por vezes, foram guardadas por outras. E no espaço certo, na hora certa e quando, é claro, querem mostrar, deixam vibrar suas alegrias, seus cantos em oferendas aos santos, seus saberes que permanecem e resistem.

2- O Corpo Como Lugar de Saberes

“Se eles são
Exú
Eu sou Yemanjá
Se eles matam
bicho
Eu tomo banho
de mar
Com o corpo
fechado
Ninguém vai me
pegar...”
O RAPPÁ

A memória e o corpo das mulheres parece ser o lugar de suas identidades. O corpo das que viveram o século XIX não podemos mais tocar, a memória nunca a tocaremos, mas através do invisível que salta aos olhos no próprio olhar dessas mulheres, nas lembranças deixadas, no olhar das imagens, é possível remontar um passado. E na busca da construção da identidade, os sujeitos individuais e sociais mergulham na profundidade de suas histórias, trazendo os saberes e sabores de uma vida marcada pelos dribles do cotidiano, pelo sentir, pelo toque e, principalmente, pela solidariedade da vida coletiva.

Assim como a história e a memória, que por meio de uma inter-relação dinâmica, são suportes das identidades individuais e coletivas, os lugares da memória podem ser considerados esteios de saberes. Assim como as imagens iconográficas e fotográficas utilizadas no trabalho, as entrevistas foram realizadas em diferentes momentos e em diferentes lugares. Como forma de apreender essa memória de mulheres e os seus saberes, foram realizadas entrevistas na cidade de Florianópolis no Estado de Santa Catarina e Bagé, no Rio Grande do Sul.

Duas mulheres afro-descendentes de Bagé serviram como referência para pensar os lugares do saber? Uma delas, com 107 anos (D. Delfina), ama-de-leite e lavadeira, e a outra com 101 anos (D. Maria), benzedeira e lavadeira, ambas da região de fronteira, onde a atividade econômica era a agricultura e a pecuária. Nesse sentido, abarca-se para esse item as mulheres afro-descendentes do Sul do Brasil, entendendo que naquele período as populações escravizadas circulavam muito, famílias eram separadas, indo homens para o pasto, mulheres e crianças, para casas de fazenda. Ainda subiam o caminho dos tropeiros até Santa Catarina, ou mesmo Paraná e São Paulo. Convém, portanto, lembrar que as mulheres dentro desse contexto circulavam também através do porto de Nossa Senhora do Desterro, pois a Ilha foi um local estratégico desde o século XVII, servindo para abastecimento de navios, escoamento da produção de toda a região e transporte para muitos que circulavam no Sul do Brasil. Sendo assim, neste processo de fluidez a maior parte das informantes presentes nesta

pesquisa, da cidade de Florianópolis, não nasceram aqui, assim como ocorreu com as que foram entrevistadas em Bagé.

A análise se inicia por D. Delfina Goulart, uma senhora analfabeta, como quase todas as senhoras que fazem parte desta pesquisa. Seus depoimentos e suas subjetividades são provas disso. Estes fatos levam a concordar com a análise de Vilanova que diz: “os analfabetos são radicalmente diferentes: não enganam, são realmente os fiéis depositários desta fonte oral, e que não poderão ler a história escrita”. A partir disto pode-se pensar como essas mulheres que não sabem ler e escrever, irão ler depois sua história, seus relatos? A conformação vem ao observar que possivelmente as netas, as filhas e grande parte da família vai ler junto com elas, as suas histórias e a revitalização de uma identidade. Dona Delfina, que agora já não tem os seus 107 anos, mas que nos deixou muito mais que suas histórias, deixou um filho de criação, que é muito especial para quem aqui escreve: meu Pai... “O sobrenome ela herdou da família Goulart, onde sua mãe foi criada, não repassando o sobrenome para os filhos de criação, somente para seus filhos legítimos. E como era querida por várias senhoras, acabava ganhando várias crianças para criar, como acontecia também em Nossa senhora do Desterro, onde as amas que freqüentavam a casa de expostos buscavam as crianças para serem criadas e não necessariamente serem amamentadas por aquelas amas.”

Delfina nasceu no dia 09 de abril de 1897, pelas mãos de Jacinta, parteira de quem ela mesma lembrou o nome. Este fato demonstra como a memória guarda o que significa, e, naquela época, as parteiras eram pessoas respeitadas e lembradas por todos. Naquele tempo, para se nascer bem a mãe precisava caminhar muito. O trabalho de parto era facilitado se a mãe tivesse as 'carnes firmes' e, conseqüentemente, a dilatação ocorria de forma menos dolorida. Lembra que quando menina ajudava a mãe no arroio lavando as roupas, onde se reuniam as amigas, além deste ser o local de compartilhamento de saberes, dos “causos”, das trocas de experiências. Foi quando começou o seu ofício de

lavadeira. Levava a pedra que batia as roupas todo o dia para casa, senão poderia no outro dia não ter mais o seu instrumento de trabalho. Lavava, 'quarava' ao sol e fazia as enormes trouxas que iam equilibradas à cabeça por toda a cidade. Conta que lavou roupa para muita gente e possivelmente esse era o meio de ficar conhecida nas casas e amamentar os filhos recém-nascidos.

As lembranças de Delfina mostram como a memória individual remete ao coletivo, pois, segundo NEVES (2000, p. 113) “refere-se aos comportamento e às mentalidades coletivas, na medida em que o relembrar individual encontra-se relacionado à inserção histórica de cada indivíduo”. Quando comenta sobre como era ser ama-de-leite lembra de alguns nomes importantes da cidade, algumas famílias que iam até a sua casa buscá-la para amamentar os filhos, remetendo a uma multiplicidade de relações e aos fios que ligavam mulheres negras e famílias de “nome”. Nas palavras de Delfina: “eu fui ama [...] vinham aqui me buscá, na hora da criança mamá”. Quando questionada sobre o pagamento, respondeu: “Pagavam sim, pagavam um tanto. Naquele tempo era 10 mil réis, 5 mil réis.”

Aqui podemos verificar, além das formas de pagamento ao serviço da ama os valores, como elas poderiam trabalhar, como, por exemplo, indo até a casa das famílias na hora da amamentação da criança. Mas ficariam elas sempre a disposição das senhoras? Acredita-se que estipulavam alguns horários para tal serviço, pois também exerciam o ofício de lavadeira, o que demandava algum tempo.

Na fala de Delfina percebe-se uma construção de todo um quadro da memória, pois muitas vezes silencia, lembra de Ozorinho que ela criou e que era de uma família tradicional, donos de um grande comércio, os quais pagavam tanto pelo leite que ela levava até o filho, quanto pelas roupas que ela lavava para a família, evidenciando, como eram os ofícios e trabalhos informais que faziam parte do cotidiano daquelas famílias. Sua mãe foi cozinheira, mas ela não quis aprender a cozinhar. Quando questionada sobre porquê disto, ela conta que se orgulhava de nunca ter tido uma única patroa, que gostava mesmo era de ser independente, de

lavar a roupa e voltar para sua casa, de não precisar ficar na casa de ninguém, dizia assim: *“eu quero um serviço que me governe”*. Nessa frase está contida toda uma busca de autonomia. Ao recusar o serviço de cozinheira, ou mesmo de empregada da casa, ela estava optando por sua autonomia, por sua liberdade de ir e vir. Marcas do passado escravocrata que ela não viveu, mas do qual lembra através das vivências de sua mãe. Visualizando uma liberdade de ir até o arroio lavar as roupas e deixar no sol para secar, enquanto isso, conversava com as amigas, cuidava dos pequenos. Depois colocava todas as roupas numa grande trouxa e as levava para casa para serem passadas no ferro à brasa. Para então no outro dia, ser entregue nas casas. Muitas vezes demandava uma boa caminhada com a trouxa na cabeça. Lembrando da imagem de Debret, exposta no primeiro capítulo, os serviços informais poderiam adquirir uma outra representação, um sinônimo de liberdade, pois ali estava sua forma de resistir ao lugar fechado das casas e, ao mesmo tempo, garantir uma forma digna de viver.

Com seu ofício de ama, circulava em várias casas, sendo sempre bem recebida com mate, pão e bolacha d'água, como ela mesma conta dando risada. O seu cotidiano divergia de outras mulheres que viviam no lar de famílias e sob o olhar de patrões. Ela fez a opção pela autonomia, que também era buscada por outras tantas mulheres, que compravam a liberdade dos filhos ainda escravizados através da arrecadação do pecúlio, ou barganhavam a liberdade, trabalhando com aluguel de seus serviços, que muitas vezes demandava a ajuda dos filhos. Como lembra Delfina, com a ajuda dos filhos de criação, ela mesma levava a tábua até o arroio, caminhava para todo lado, usava e utilizava o seu corpo a todo o instante. Era o que possuía como mais valioso, dando-lhe o seu sustento e o de seus filhos. Lembra que não eram muitas mulheres amas-de-leite: *“Não, não era comum não. Pouca gente que tinham”*. E tinham ama-de-leite, branca? *“Tinha algumas brancas que davam de mamá, que criavam os filhos.”* Essa fala mostra dois grupos sociais trabalhando nos mesmos ofícios: as portuguesas, as italianas e descendentes de um lado, bem como as africanas, que já tinham o hábito de amamentar os filhos, de outro. Através da fala de D. Delfina é

possível depreender que o ofício de ama-de-leite variava as condições e os lugares de trabalho das mesmas, conforme o local. Possivelmente, era um ofício de mulheres sem posses o qual era realizado por várias mulheres de diferentes etnias, portanto não eram trabalhos realizados somente pelas afro-descendentes.

A memória permite, muitas vezes, que se forme uma percepção dos grupos sociais e as fronteiras existentes entre eles. “A metodologia da História Oral, por sua vez, é um procedimento que em muito contribui para que tais similitudes e diferenças sejam reveladas ou afirmadas constituindo-se portanto, num esteio seguro para a afirmação da identidade sócio-histórica” (NEVES, 2000, p. 113). Um exemplo disso era o uso tanto de reza de benzedadeiras e o leite de amas-de-leite, como de remédios receitados pelos médicos “homeopatas”, que segundo dona Delfina, existiam também. A família era o elo entre os dois saberes que atravessava a linha de fronteira, pois usava tanto a ama quanto o médico. Cada um se interliga de forma sutil e imperceptível: a família, com os valores burgueses nela contida, fazia com que esses dois campos se intercrossassem dentro da linha de fronteira. A mãe era analisada pelo médico, dentro de um saber que estava sendo construído e legitimado, tanto com relação às mulheres, quanto às crianças e seus cuidados. Mas, ao mesmo tempo, participavam dos saberes tradicionais de suas mães e avós, amigas e comadres; enfim de um saber que atravessava as gerações, exatamente esse saber que nos chega através da memória de mulheres que vivenciaram um processo que adentrou o século XX, mas que trás consigo os valores de mulheres ancestrais.

A dificuldade está em atravessar as fronteiras da memória e perceber um passado que está para além das memórias dessas filhas. O que é preciso para filtrar essa memória? Compreender as mulheres que vivenciaram um período conturbado da nossa história, o final de um regime escravocrata e o início da república, é buscar o cotidiano marcado pelas disputas simbólicas e sociais, a demarcação de fronteiras étnicas entre saberes médicos e os saberes trazidos pelas filhas e netas nas experiências de vida de um outro processo cultural e identitário. Nesse sentido, o trabalho com memória feminina e seus desdobramentos remete a uma análise mais etnográfica e de conversas informais, pois são nesses momentos que as lembranças vêm e as cenas do passado são montadas.

A memória, como propriedade de conservar certas informações, remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas (LE GOFF, 1996).

Os questionários “pré-estabelecidos” durante a pesquisa foram mudando conforme as entrevistadas iam respondendo coisas que faziam surgir novos questionamentos, e portanto, a metodologia aplicada foi a etnografia. Isso fica claro quando tem mais de uma senhora recordando. Elas conseguem compor o contexto cultural mais amplo de onde elas debruçam seus olhares. É significativo, também, quando aparecem determinadas simbologias, como, por exemplo, uma criança recém-nascida junto com a mãe e a avó que está lembrando, mulheres grávidas, deixando viva essa memória, que é baseada, na maioria das vezes, no presente, em conversas sobre as filhas, com os moradores das redondezas, com os afiliados, etc. Assim, muitas vezes se constitui uma colcha de retalhos onde a informante é uma “pecinha” que reconstrói toda uma rede de fios que enredaram suas vidas. Não só suas vidas como a de toda a comunidade, pois, em vários momentos da pesquisa, foi nas casas das entrevistadas que surgiram mais e mais mulheres para serem submetidas a busca de um passado e a cura da história. Foi o caso de D. Maria Correa, de Seu Miguel, que falou sobre sua mãe D. Manoela, e que estão na seqüência desse trabalho, bem como outras conversas entre mulheres, o que fez o universo feminino mais rico e cheio de questionamentos.

A memória feminina, segundo estudos de Michelle Perrot, é mais fragmentada e mais trajada:

[...] os modos de registro das mulheres estão ligados a sua condição, ao seu lugar na família e na sociedade. O mesmo ocorre com seu modo de rememoração, da montagem, propriamente dita do teatro da memória. Pela força das circunstâncias, pelo menos para mulheres de antigamente, e pelo que resta de antigamente nas mulheres de hoje, é uma memória do privado, voltada para a família e ao íntimo, os quais elas foram, de alguma forma delegadas por posição ou convenção; às mulheres cabe conservar a transmissão das histórias de família, feita freqüentemente de mãe para filha, ao folhear álbuns de fotografias, aos quais, juntas acrescentam um nome, uma data, destinados a fixar identidades já em vias de se apagarem

Outros autores que recorrem a História Oral como fontes da história social destacam que estes depoimentos são, se não mais válidos que os documentos escritos, comparáveis a eles, pois, como escreve Pollak:

[...] Se a memória é construída, é óbvio que toda a documentação também o é. Para mim não há diferença fundamental entre fonte oral e fonte escrita. A crítica da fonte, como todo o historiador aprende a fazer, deve ser aplicada a fontes de todos os tipos. Deste ponto de vista, a fonte oral é exatamente comparável à fonte escrita. Nem a fonte escrita pode ser tomada tal como ela se apresenta.

Daí a sua importância na América Latina, onde são marcadas as diferenças entre cultura letrada e as culturas populares. A forma como lembram, e como trazem essa lembrança para o presente parece um “resgate” de sua identidade. Essa forma de lembrar também está ligada ao encenar sua fala, pois quando estão lembrando, no caso das parteiras principalmente, gesticulam e reafirmam sua fala através das “performances narrativas”, termo muito utilizado nos estudos antropológicos, como o de Tornquist, que as define da seguinte forma:

Vários estudos, sobretudo no campo da Antropologia, têm chamado a atenção para as 'performances narrativas', ou seja, para o fato de que o discurso verbal pode ser interpretado de maneira mais rentável se tomado como um texto entre outros textos, inclusive o corporal (LANGDON, 1994). A forma como as pessoas lembram, já sugerida por Thompson em termos de uma história oral, pode muito bem ser vista numa perspectiva etnográfica, na qual a corporalidade em cena tem um espaço na interpretação das falas.

A história de Delfina Goulart é cheia de arranjos familiares. Na casa onde ela nasceu viviam ainda Gomercindo Goulart, cujo ofício era jornalista; o outro irmão trabalhava como pedreiro, cujo nome era Waldemar. Trabalhos informais que conseguiam os afro-descendentes naquela época. A irmã se chamava Luciana, artesã e, segundo informação de D. Delfina, fazia colchas de retalhos, costurava roupa, tecia... Das amigas, sua memória trouxe Nelina Brignol, uma italiana que

vivia em lugar afastado e quando vinha à cidade deixava os cavalos encilhados na casa de Delfina e também, com sua licença, deixava os filhos brincando com as crianças que sempre estavam na casa. Foi numa dessas tardes que Maria Inês Brignol, filha da comadre Nelina, conheceu o pai de seu filho João Roberto Brignol. Ela engravidou e quando a criança nasceu sua mãe a deixou para D. Delfina criar, pois voltariam para a fazenda. O menino foi então criado pela “vó preta” e sua infância foi recheada de trabalhos informais, como estender a roupa para “quarar” ao sol, limpar pátio, carregar lata de bolacha, enfim, serviços que fazia com gosto na companhia da mãe de criação, pois enfim era a forma de conseguir o prato de comida do dia. Tem orgulho em dizer que essa era a forma que ela, Delfina, ensinava seus filhos de criação a trabalhar com dignidade para ganhar a comida e conseguir juntar moedinhas, que escondia dentro de uma latinha presa a um tronco no alto de uma árvore. Para conseguir estudar, conta que pagava as aulas por semana, numa escolinha que existia perto da casa onde viviam, do outro lado do rio, local reservado para as famílias pobres, leia-se aqui as famílias afro-descendentes em sua maioria, provenientes da escravidão. Nessas redes de famílias e de histórias, outras mulheres apareceram no universo da pesquisa empírica em Bagé. Aquelas conhecidas dos arroios, ou da sanga, como costumavam chamar as corredeiras nas quais passavam as tardes cantando e esfregando roupa.

D. Maria Correa apresentada a partir de agora é outra entrevistada centenária. Também Maria, como a maioria das mulheres dessa pesquisa, afro-descendente, conta um pouco de sua trajetória de vida aos 101 anos. Filha da senhora Natividade e neta de Geraldina da Silva de quem ouvia muitas histórias sobre escravidão e seus ancestrais, Dona Maria Correa nasceu em 8 de dezembro de 1900, foi lavadeira por toda a vida e também benzedeira. Conhecia as outras senhoras de Bagé, tanto D. Maria Manoela, parteira, como D. Delfina, ama-de-leite e lavadeira. Ela deixou claro que o círculo de amizades e ofícios dessas mulheres se aproximavam por seu grupo social, mais do que seu grupo étnico, pois me contara que havia lavadeiras brancas e amas-de-leite também de descendência européia. Na sua grande maioria, as

afro-descendentes eram lavadeiras, doceiras ou cozinheiras, amas, parteiras e benzedadeiras. Poderiam ser benzedadeiras de acaso, ou mesmo parteira de “boa hora”, como uma delas denominou as comadres parteiras.

A fala de D. Maria, lembra como começou a lavar: “[...] ía junto com a minha mãe,

estende roupa. [...] Eu tive muitos filhos, meu marido era Paulino Correa. Eu lavava muito. Ia no arroio, numa sanga comprida que tem ali, agora faz muitos anos que eu não lavo. Aquele mundo de mulher. A Dona Alzilia, uma senhora branca, que lavava [...]”

Quando indagada se tinha pessoas brancas que lavavam também, respondeu: “Tinha, tinha, tudo lavava, tudo...Era todo mundo unido, todo mundo se dava... Lavava, pranchava. [...]Fui nascida e criada aqui. A minha mãe era cozinheira, dessas casas antiga. O que a gente trabalhava nessas casas de rico. A gente passava muito trabalho.” Ao perguntar sobre outros conhecimentos afirma: “Benzia, benzia quebranto de criança”.

Nessa parte da entrevista, onde estavam presentes os seus dois filhos, suas netas, ela lembrou mais do seu ofício como lavadeira, das amigas, de D. Delfina e comentou, como seu João Roberto, filho de criação de Delfina, que, quando pequena, ajudava também a sua mãe a carregar as trouxas de roupa na cabeça. Trazendo a memória aos poucos, sem pressa, na paciência que sua idade lhe reserva. Mostrou mais uma vez o sentido coletivo da memória, pois lembrou de pessoas, de afazeres femininos, da família, da memória de muitos que ali já não estavam.

O sentido de comunidade também está presente na sua narrativa, ao lembrar de uma senhora branca que compartilhava o mesmo riacho na hora de lavar as roupas, mostrando a interação dos grupos sociais. Sendo todas mulheres sem posses, elas se reconheciam como iguais, apesar das suas diferenças étnicas. Nesse momento ao perguntar se ela lembra da escravidão, se a sua avó havia sido escrava e ela

respondeu:

Não, ela nunca foi escrava, a mãe dela é que foi. Elas vieram de outro lugar para cá. [...] Eu não conheci escravatura, mas a minha avó contava, tanta coisa dos escravos. Eu era guria, mas eu escutava. A mãe dela chamava Valtéria, e ela morava num lugar que tinha escravo. Era uma coisa muito triste [...] Eles apanhavam. Minha vó contava que era tão triste. Mas que tinha a “carta de forro”, que eu não sei o que era isso. A mãe dela tinha. Era [...] não sei o que é isso. Faz um monte de tempo.

Ela sabe que não eram daquele lugar seus ancestrais, que vieram de outra cidade, mas que lugar era esse? Na memória não ficaram suas raízes geográficas, não era permitido que elas tivessem raízes. E, assim, ela lembra do que sua bisavó contava da “carta de forro”, mas que ela não sabe o que era. Provavelmente era a carta de alforria o que permitia que tanto mulheres como homens circulassem atrás de outros afazeres, de outras chances de vida. Era o papel que lhes permitia uma certa autonomia e criava uma diferença entre elas, pois as “forras” eram mulheres que, além da carta de alforria, contavam com um pouco mais de *status* que as escravas. Enfim, são histórias que a memória traz à tona, reconstruindo o emaranhado de fios de solidariedade.

Como evidencia a carta que os senhores concederam a Rita, no ano de 1872, podemos perceber a importância de tal documento para quem dele se beneficia:

Desterro 25 de fevereiro de 1872

O tabelião L.J. Campos.

[...] Lançamento do escrito de liberdade que abaixo se declara. Por esta por nós feita e assinada declaramos que somos senhores e possuidores de uma escrava de nome Rita, africana de nação Benguela de trinta e cinco anos de idade, que houvemos por herança de nosso pai, Dom Jacinto Vera, a qual nós de nossa livre vontade e sem constrangimento algum concedemo-lo a liberdade, ficando de fato liberta de hoje para sempre afim de que possa gozar desde já de sua liberdade como se fora de ventre livre que fé em virtude desta nossa carta sem ninguém jamais a possa chamar a escravidão por qualquer pretexto que seja pois que nós como Senhores que somos da dita Rita lhe concedemos a mesma liberdade sem clausula ou condição alguma e queremos que esta nossa carta lhe sirva prova e lhe seja profícua. E para firmeza e

segurança assinamos o presente ato de nossa declaração e vontade na Cidade Desterro em vinte de fevereiro de mil oitocentos e setenta e dois = Francisco Vera = Henrique Vera = Manoel Francisco dos Santos Magano = Saturnino de Souza Medeiros. Nada mais nem menos se continha em o mencionado escrito de liberdade de que fiz este registro.

Essa carta de alforria evidencia uma prática estranha àquele universo de cativos de nações africanas, a medida em que ela representa um forte apelo sentimental dos senhores querendo a liberdade de Rita. Numa sociedade que estava erguida sobre pés e mãos escravas, a liberdade de um escravo era por demais estranha. Acredito que a troca de serviços, de proteção e compadrio entre eles e Rita continuou acontecendo, mas para ela era fundamental o fato de ser livre e por isso eles a declaram em liberdade, por “livre vontade e sem constrangimento algum”. Comum ou não esta prática, as evidências mostram uma relação entre os senhores e a serviçal, uma relação que ia além da submissão da escravidão. Relações múltiplas se construíram e os ruídos da memória trouxeram um pouco dessa história.

A história de vida de D. Jordalina (conhecida como D. Jorda, ou simplesmente Dadá) é um pouco desses ruídos do passado. Sua entrevista foi no Ribeirão da Ilha, em sua residência, onde atende como benzedeira até os dias atuais, apesar dos seus 97 anos de idade. Esta senhora nos revelou seu enorme desprendimento e sua facilidade em narrar os acontecimentos e, segundo BOSI (1989, p. 36), demonstrou a “facilidade de navegar nos labirintos da memória”. As lembranças que nos trouxe foram recheadas de associações com o contexto do tempo antigo e com os dias da contemporaneidade. Começou sua narrativa nos contando da sua família e da sua infância. A primeira lembrança foi a da morte de seu irmão (como nos chama atenção Bosi, sempre é lembrado o que mais nos marcou durante aquele período em questão) reconstituindo toda a teia familiar e laços de solidariedade e intrigas dentro da comunidade. A associação que ela faz com a lembrança nos remete a uma Ilha com outros costumes e outra cotidianidade. Parece um

mundo à parte, querendo ser desvendado e ao mesmo tempo perfeitamente acomodado e silencioso no correr dos acontecimentos. D. Jorda fez uma bonita associação com a morte ao falar de seu irmão, utilizando a agonia de um passarinho, deixando transparecer, através da fala, a sua visão de mundo e suas representações.

[...] viu um passarinho na gaiola como aquele que tá ali (na sala onde foi realizada a entrevista havia uma gaiola com um passarinho), e ele olhava para o passarinho. O passarinho tava triste, ele disse: Minha mãe o passarinho tá triste. A mãe, disse:. AH! cuidar de passarinho rapa, cuidar outra coisa, aí ele disse, ah! tá. Olho outra vez, ah! o passarinho tinha caído na gaiola. Aí deu uma dor de cabeça, dor de cabeça, dor de cabeça, e dessa dor de cabeça ele se foi [...].

Nessa imagem da morte ela mostra toda uma relação que estava contida na natureza e nos sinais perceptíveis pelos homens e mulheres. Num saber que perpassa o invisível e que se encontrava numa outra esfera cultural, de matrizes africanas, onde o natural e o humano se fundem e se relacionam. Ao falar sobre ancestralidade existe outra percepção, sugerida por LOPES (1988, p. 87), a respeito de várias etnias Banto: as “crenças religiosas xonas, são, como a das outras religiões africanas, estreitamente ligadas à identificação com os espíritos dos antepassados, meio de comunicação com um ser supremo” A importância dos ancestrais para as sociedades africanas também pode ser entendida a partir da história de luta da Rainha Nzinga Mbandi (Reino de Angola), que durante o século XV empreendeu uma guerra contra o colonialismo português. Durante o período de resistência, a rainha montou seu quartel general na Ilha Ndangi, “(...) local de grande importância, pois era ali que estavam sepultados os grandes ancestrais dos Bundos e era ali que os soberanos trocavam com eles e os espíritos da natureza a força vital que move os homens e o Universo, como os Bantos acreditam LOPES (1988, p. 87).”

O estudo de THEODORO (1996) são uma mostra do quão fundamental era para os povos Bantos a ancestralidade, já que esta

representava a continuidade da família, ou seja, um grupo de parentesco que traça sua origem a partir de ancestrais comuns. Nas palavras da autora: “No orum (mundo invisível), estão as matérias simbólicas de origem ou princípios de existência genérica, constituídos de entidades genitoras míticas e antepassados de linhagem ou família, que constituem uma unidade individual – o ser humano”. A autora nos conta, ainda o mito de como nascem as pessoas e da concepção dos africanos com relação ao corpo e ao universo como um todo. Nas palavras dela:

O corpo é um pedaço de barro modelado, retirado da matéria-prima lama, que, de acordo com os mitos, serviu para a criação das pessoas, após um acordo com o orixá Iku-morte-, responsável pela restituição, que possibilita a criação de novos corpos, estabelecendo, assim, uma relação direta entre nascimento e morte. Devolvido à terra após a morte, o corpo permite que sua matéria-prima volte à massa de onde foi separada ao ser modelada, segundo o mito de Iku e sua participação na criação dos seres humanos”. “[...]Quando Olorum procurava a matéria mais adequada para fazer o homem, todos partiram em busca de tal material. Muitos materiais apareceram, mas nenhum era o adequado. Foram, então, buscar a lama, mas ela chorou e nenhum ébora tirou a menor parcela. No entanto, Iku apareceu e não se apiedou com o choro e levou um pouco para Olodumarê, que determinou a Iku que, por ter sido ele a apanhar a porção de lama, deveria recolocá-la em seu lugar a qualquer momento. Por isso, Iku nos leva de volta para a lama.

Seguindo na entrevista de D. Jorda, quando ela fala do hospital, revela a costumeira imagem dada a este espaço: o morredouro. Como não tinham condução quase nunca iam para o hospital e quando chegavam era a última alternativa, tanto da família como do doente.

[...] Agora como é que eu vou arrumar condução, aí tinha que vir aqui no Ribeirão, aqui em cima tinha um engenho de farinha, de um senhor ali que era muito, muito bom, aí a minha mãe veio e falou com ele, ele pegô os filhos dele, foi lá em casa buscá o meu pai de carreta prá levá pro hospital. Levaram até o Saco dos Limões. Quando chegaram no saco dos limões, tinha ali uma canoa, aí botavam o doente ali dentro, dava um bote e levava até a prainha. Na prainha vinha os enfermero com uma cama pra levá o doente pro hospital. O Hospital de Caridade...

Ela fala de uma representação do hospital comum dessas comunidades e até mesmo de grande parte da população no início do século. Essa representação se estendia também aos médicos, como essa frase do jornal *O Mosquito* .“Você está doente. Não, o médico ainda não chegou..”

Esta frase demonstra claramente, através do humor, a simbologia do médico e da rede hospitalar como lugar de doença e não de cura da mesma. Segundo Foucault, as casas de doença e hospitais, até o século XVIII, eram lugares de exclusão para “enxertos sociais”. CABRAL (1977, p. 88), ao descrever a cidade de Desterro no século XIX, identifica o hospital de maneira muito semelhante àquela citada por Foucault:

[...] O Hospital era para os que não tinham lar, marinheiros que não tinham casa [...] e que quando adoeciam, não tinham quem os tratasse e por isso iam recolher-se à Caridade, para ter um teto e um leito, escravos quando os senhores não se dispunham a gastos com seus tratamentos, também eram hóspedes do hospital, prostitutas de ínfimas classe, marafonas asquerosas, eram também das que se valiam dos catres do hospital. E os miseráveis, e os indigentes, e os famintos, e os desarrimados e os abandonados, e os aflitos. Por que foi para eles que se fundou o hospital, para dar-lhes remédio, e comida, e agasalho, e consolo.

Havia também o engenho, que permitia uma rede de solidariedade tecendo todo meio social e a aproximação das pessoas. O engenho, que era um dos meios de subsistência, permitia ao dono contar com mais posse e mais reconhecimento na região. D Jorda era também, muito conhecida, tornando-se ainda mais depois que começou a partejar. Recordando a madrinha, Dadá, onde todos buscavam ajuda, ou mesmo trocas. Contou muito da vida das famílias, da sua mãe, do seu trabalho como costureira e parteira depois da morte do seu pai, das conhecidas que ela ajudou a criar os filhos, enfim, da vida que levavam, das dificuldades e dos ressaltos de alegria que tinham, do trabalho

“pesado” que faziam e dos momentos de ajuda mútua das mulheres como os nascimentos. Ela narrou a história emocionante do nascimento de um dos seus afiliados, um momento em que todos participaram, desde as vizinhas, até o marido, que chamou a parteira, cuidou da casa, que enterrou o “parto” conjuntamente com ela, etc.

[...] Sentindo dor e a gente andando de braço com ela pra um lugar e pra outro, sabe, e aí quando chego, a minha mãe [...] fomo busca a comadre Marizinha, que era uma senhora que morava na costeira, era espírita, qualquer pessoa que tivesse doente, ela pegava e não tinha problema. Então, daí cabei que fomo busca,... Fui sozinha, eu e Deus, sabe. Daí cheguei lá, falei com ela. Ela disse: - A comadre Caetana que tá lá, porque a minha mãe era comadre dela, eu disse: - É, e eu disse faz três dias hoje que ela tá assim de ganha.. Ela disse tá bem. Então eu já vô. Ela tinha uma filha solteira em casa, e disse: tu lava a roupa do parto. Ela disse: - Lavo, então vamo lá. Eu disse: - Eu tô a cavalo, tem que vir te traze. Tem. então eu disse: - E olha, é capaz que você não vem, porque tem outra em viagem, já doente também (...) daí viemo, aí nós já viemo assim, com o cavalo (faz o barulho do cavalo...) o cavalo não tinha medo de carro de nada, era dizia, a Dona mariazinha tá chegando mais a Jorda. Ah! tá chegando, tá. Aí ela desceu na areia, aí depois eu descí amarrei o cavalo. Aí ela disse assim: - Como é que tá aí. A moça tá um erro, tá um erro. Ela tava deitada assim no chão, porque não tinha cama, aí tinha um moça atrás dela, uma senhora casada bem magrinha. Aí ela assim ó: - Cruza as mão e garra no pescoço dela assim, aí cruza a mão, ela benzeu, ela disse assim:- pode nasce com a Dona Caetana, porque a criança tava atravessando, daí ela benzeu e endireito a criança.... Não comadre fica aí do lado, a minha mãe fico do lado assim, a Dona Mariazinha assim, daqui a poco ela disse: - Faz uma forcinha assim, daí a criança assim,ó, daí um poco, fez aquela força e ó, (faz um barulho com a boca indicando o nascimento da criança).

Nesse momento, conseguiu de forma tão habilidosa, na sua fala, trazer a emoção daquele momento e nos fez sentir como se estivéssemos assistindo a um filme:

[...] Meu Deus do céu, nasceu, meu Deus do céu, [...] bem

gorda, bem gorda, sabe. Aí pegaram um pano, porque naquela época não tinha fralda nem nada. Era pedaço de lençol, vestido veio, tudo. Abriam o pano e peguei com o pano, trouxe ele, aí ela pego e empacotô o umbigo [...]. Daí agora o parto. Pegava uma garrafa pra sopra, soprava naquela garrafa (gesticula mostrando como soprava na garrafa para a placenta descer), e aí ela sopra, veio o parto. Naquele tempo ninguém tinha patente, vaso, era na rua, quem tinha e muitos, quem não tinha, era nas árvores.

Na fala de D. Jorda aparecem os fios de um passado de solidariedade que existia em Nossa Senhora do Desterro. A respeito de como ela aprendeu esse ofício de parteira conta que foi com a sua mãe, que a ensinava todos os cuidados com a “doente”, como fazer caldo de galinha, não deixar a parturiente sair da cama, atar o umbigo, dar banho na criança e enfaixá-la, entre outras coisas. A parteira, além de prestar seus serviços (“acudir” ou “ajudar”) à parturiente, permanecia alguns dias após o nascimento do bebê, auxiliando a mãe no seu resguardo. Isto podia incluir desde cuidados com a mãe, cuidados com o bebê, até as tarefas domésticas, ou seja, entre as parteiras não havia uma “profissão”, mas um ofício, um chamado, sendo que esse trabalho prestado jamais seria compartimentado. Muitas vezes, as pessoas que ajudavam no parto passavam a ser “madrinhas” da criança.

[...] É melhor ser batizado, porque o padrinho é o valor da criança, é o responsável pela criança, o padrinho e a madrinha, mais do que a mãe. Porque se você tiver, se você for casado e tiver uma criança, a criança tá incomodando muito você, mas ela tem a madrinha, você convida a madrinha pra vim almoça com você, que a janta de hoje é o almoço, você bota uma toalha grande e bota uma toalhinha pequeninha, e diz prá madrinha assim: - Olha, eu convidei você prá janta aqui porque essa menina tá só me incomodando, e como você é a madrinha, quando ela acaba de janta tira essa toalhinha pequena, sem a menina sabe, e você dobra em quatro parte, e ela dá sova nas costinha da criança. Não vai dá com força, né e espera nossa senhora que é prá tirá aquela consumição [...].

Sobre partos de gêmeos, comenta que era mais difícil e que às

vezes precisava da ajuda do marido. Simbolicamente, a parturiente vestia a camisa do mesmo para ter mais força. Nas palavras da entrevistada:

[...] Era mais difícil. É mais difícil, porque aí ela tinha que botá a mulher de joelho em frente a porta, e ela güentando em frente a porta com as perna aberta e a minha mãe vinha com a banha, um caquinho de brasa, passava assim, passava na mão esquentava e passava na natureza, do lado, que é pra abri as carne. Daí enche, a natureza daí inchá e abri. E daqui a poco vem dois, vem dois, vem dois, a minha mãe e outra irmã a botá banha e passava daqui prá baixo (faz gesto com a mão sobre a barriga), aí tá nascia a criança. Quando demorava a nasce ela dizia assim para o marido:- Tirá a camisa e veste aqui na comadre. E ele tirava a camisa e vestiam nela, dali a poco já saía, pronto já nascia. Já nascia a criança, tá vendo, e daí eu cortava o imbigio, e botava pra cima da cama e já nascia o parto...

Ao falar do sofrimento, do marido da parturiente, mostrou como as relações eram plurais, no sentido de que não era a mãe que estava grávida, mas sim a comunidade. O marido estava presente na gravidez, quando sofria junto com a mãe. Além disso, não era simplesmente o trabalho de parto que a parteira fazia, mas os cuidados com toda a cultura colocada na hora da cerimônia e no ritual de passagem que era o nascimento. Nas palavras de D. Jorda: “[...] É, hoje em dia não vejo os homem sofre, mas naquele tempo os homens ficavam com a cara assim inchada, dos dentes. Passavam um bocado também, né, não é só a mulher que tem que sofre (risos) Era assim, sabe [...]”

As questões relativas ao gênero masculino na hora do parto “ainda” são recentes, fazendo necessário o aprofundamento de tais questões, visto que hoje em dia os trabalhos pelo “parto humanizado” consideram importante a presença do marido, não só no momento do nascimento como em todo o período de gestação.

Em outra entrevista realizada algum tempo depois, ela nos dá o seguinte depoimento quando perguntamos a respeito da maternidade e do hospital.

Porque eles não querem ver o sofrimento, né. O sofrimento das mulher, fica aguniado [...] o marido, tá agonizando demais e vamô levá prá maternidade [...], lá na maternidade é um instante [...], porque eles já cortam, e antigamente não, os maridos ficavam em casa escutando [...]

O ato de escutar do marido, bem como o da parteira, mostra o ritmo de vida que era outro. O tempo tinha significados diferentes para as atividades, para escutar a natureza da mãe se manifestar e manifestar sua beleza, sua força. Diferente do parto medicalizado, que escuta com aparelhos, com o tempo marcado, muito cronometrado, com intervenção de instrumentos. O íntimo da mãe não determinava o horário do nascimento, mas sim o instrumento cirúrgico, com horário certo e dentro de uma outra visão da natureza feminina e da natureza humana.

Ao que parece, com a mudança no cotidiano dessas mulheres (trabalhar fora, colégio para os filhos, etc.) não havia mais aquele espaço de reunião e de vivência cultural entre as famílias e até mesmo no ritmo familiar. Quando ela fala em ir para a maternidade: “e corta e tá pronto”, se refere à mudança sofrida no ritmo e na velocidade com que foram encaradas as práticas ditas “médicas” e até as atitudes mais simples da vida. Nesse novo estilo de vida não se pode mais ficar um mês na cama sem trabalhar e ainda uma outra pessoa cuidando da casa e do filho recém-nascido. A Medicina, de certa forma, juntamente com outras ciências, apressou práticas que até então eram compartilhadas, sendo elas sofridas ou alegres.

Ora, a partir da época clássica, o ocidente conheceu uma transformação muito profunda desses mecanismos de poder. O “confisco” tendeu a não ser mais sua forma principal, mas somente uma peça, entre outras com funções de incitação, de reforço, de controle, de vigilância, de majoração e de organização das forças que lhe são submetidas: um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que a barrá-las, dobrá-las ou destruí-las (FOUCAULT, 1988, p. 128)

E, nesse sentido, entendendo o contexto externo que interferia nos grupos, as mulheres ficaram fechadas a um mundo restrito de sua sexualidade e de seus pudores íntimos, que até então eram compartilhados com seus maridos e outras mulheres. Ocorreu então uma periferização das práticas populares de cura e dos conhecimentos ligados às parteiras, surgindo assim as fronteiras entre saberes. Com o passar dos anos, as parturientes iam atravessando a linha da fronteira para então freqüentarem o hospital.

Como nos lembra (FOUCAULT (1988, p. 128), em História da Sexualidade, mudou-se a concepção de corpo e de indivíduo, assim como, o poder sobre a morte passou a ser o poder da vida. A partir do século XVII, a vida foi estudada e definida, criou-se uma bio-política da vida que no século XVIII organizou e normatizou a população. O corpo aparece numa análise em que o biológico e o histórico não constituem seqüência. Apenas há um dispositivo que faz surgir esse discurso sobre o corpo. O “sangue” passou a ser encarado de outra forma, dando valor à família, sendo a morte encarada como um perigo que precisava ser combatido pela medicina. “Com isso, o direito de morte tenderá a se deslocar ou, pelo menos, a se apoiar nas exigências de um poder que gere a vida e a se ordenar em função de seus reclamos (FOUCAULT, 1988, p. 128).”

A exemplo disso, cito a fala da nossa entrevistada, sobre os símbolos e as representações perante a morte e o corpo da criança.

[...] enterrava as vez na Freguesia, as vez nós enterrava na freguesia, aquela criança bem pequeninha enterrava na freguesia, porque não dava, porque tinha que pagá prá enterrá, como é que a gente ía enterra aquela criançinha pequeninha, que nem uma bonequinha, quando vê ah, meu Deus do céu...

Nessa linha de fronteira entre vida e morte existem vários estudos que comprovam também a existência de diferentes práticas culturais nos rituais fúnebres, comprovando como as culturas diferentes convivem e as linhas de fronteiras fortificam ainda mais identidades e relações. Mas, nesse estudo, priorizo os saberes relacionados à vida e à manutenção dela. A vida que passa pelo corpo, pelo mesmo corpo que foi um dia escravizado, que sofreu as marcas em ferro e as chibatadas no tronco, mas que também sacudiu no batuque, na gira do terreiro, na roda de capoeira. O corpo que serviu de deleite de prazer para o homem e para a criança que dele se alimentou. O corpo era, enfim, a fonte de vida para elas. E também possui um significado social, pois é um elemento de referência histórica, fator de individualização, de trabalho e reprodução (MORTARI, 2000, p. 87).

O mesmo corpo que era tocado e analisado pelos homens na hora da compra, era olhado e examinado pelo médico na hora do veredicto para ser ou não ama-de-leite. Essas mulheres estavam sempre sendo olhadas. Mães de família ou não, eram constantemente invadidas no seu espaço mais íntimo: o corpo. E é nesse universo de seios, feminilidade, cultura e de memórias que as afro-descendentes mostram seus olhares e suas vidas.

2.3 Memórias Compartilhadas

*“Evidentemente a mente é como um baú
O homem é quem decide, o que nele guardar,
Mas a razão prevalece impões seus limites
E ele se permite esquecer de lembrar!”
Lenine*

Analisando as imagens e as falas de filhas e netas de mulheres que viveram a virado do século XIX para o século XX, observa-se uma rica metamorfose da história, de uma análise factual que beira a documentação escrita, para uma história que beira o imaginário e busca

nas margens da cultura escrita os contornos e as fronteiras da memória. Buscando o subjetivo das mulheres, das fugas das lembranças e do lugar da trincheira do saber, da voz da imagem ao silêncio da linguagem.

As falas que agora aparecem são de filhos de parteiras, como o S. Miguel, além de netas de benzedadeiras ou amas-de-leite, de lavadeiras e suas filhas, de mulheres benzedadeiras ou rezadeiras. Há ainda uma rendeira, empregada doméstica e ama-seca, hoje mais conhecida como governanta. Mulheres das mais diversas idades, mas com um fio que as une, a ancestralidade, perpassando suas identificações com grupos sociais do passado, do universo vivido há cem, duzentos anos atrás e que permaneceu marcando suas almas, deixando marcas no corpo dessas mulheres, as quais passam agora a se apresentar. Através das entrevistas aparecem subjetividades, histórias de seu tempo, com ofícios múltiplos e dribles dentro do urbano, onde que percorrem ainda as ruas escuras da cidade à noite, como as memórias de D. Wanda, analisadas a seguir.

A pesquisadora conheceu essa senhora da forma mais inusitada possível, num dia de sol, numa comemoração por uma das ruas da cidade. Eis que lá estava ela, com seus sessenta e poucos anos, vendendo tocas de lã com a bandeira do Brasil bordada, daqueles bordados feitos a máquina. Ao conversar com ela, era possível sentir a sensação de estar entrando em contato com mais um pedaço dessa história. Ela seria mais um fio desse enredado bordado de destinos. Seu telefone foi passado por escrito num papel, rabiscado com o número de sua filha, por que ela não sabe escrever. Passado uma semana, repetiu-se o encontro com Wanda num outro momento de comemoração do povo pelas ruas. Ela agora estava comendo um pedaço de frango num cantinho do bar. Com muita naturalidade, com as mãos engraxadas de frango, então, houve uma conversa entre ela e a pesquisadora. Enfim, foi marcada a entrevista para um outro dia no centro da cidade, no lugar onde ela trabalhava em Florianópolis, mais especificamente na rua

Conselheiro Mafra, antigos bairros da Rita Maria e Tronqueira. Lugares cheios de histórias de populações afro-descendentes e africanos, onde Wanda havia circulado na década de quarenta e cinquenta. Passava todo dia pela ponte Hercílio Luz a pé, devido ao fato dela ser pobre, pois havia ainda as charretes e os carros modelo 'ford'. Seu pai trabalhava no porto e ela, ainda menina, trazia a comida que sua mãe preparava. Dentre muita conversa falou-se sobre a cidade, sobre a sua ocupação atual, foi quando ela contou que trabalha à noite pela cidade guardando carro, vendendo alguma coisa quando pode, ou então quando é dia de festa, como em julho, quando aconteceu o primeiro encontro.

D. Wanda, entre outras lembranças, fez revelações sobre o lado espiritual da benzedura. Rezas realizadas no terreiro, que dizem respeito às dores da alma, já dentro dos cultos afro-brasileiros. Aos pensamentos negativos mandados pelas pessoas, como o ciúme, mau-olhado, inveja, agouro e que, dependendo da cultura, recebem nomes diferentes. Várias providências que iam sendo tomadas, quando detectado o problema. Uma delas, talvez prática daquela época que ainda permanece, era saber o nome da pessoa que estava mandando o agouro. Como as bruxas na cultura açoriana, quando descobertas, eram colocadas à prova por outras mulheres, perdendo assim seu poder e logo sua força de bruxa ou feiticeira.

Outra providência era não ficar de costas para a pessoa. Esse já seria o segundo passo, depois de revelada quem era a pessoa. O fato de não ficar de costas lembra uma outra prática. Um jogo do corpo, que remete a uma dança, ou mesmo uma luta: a capoeira. Neste jogo, o capoeirista jamais dá as costas para o adversário, sendo punido até mesmo com a morte se essa falha acontece. Já nesse universo feminino também acontecia da mesma maneira o olhar do outro, as relações com seus iguais e com seus diferentes. Estar sempre atento a tudo, pois os golpes podem vir de todos os lados, portanto era preciso ter uma visão ampla e consciente. O não virar as costas para os possíveis "invejosos", ou mesmo, e talvez mais drástico ainda, era não poder beber nas casas das possíveis e prováveis mulheres. *"Não se bebe nada de quem não se*

conhece”. Talvez há uma lembrança, mesmo que inconsciente, que pode vir da escravidão e de todos os venenos que eram usados para tantas coisas. Na bibliografia científica de Santa Catarina não foi encontrada nenhuma fonte a esse respeito, mas sabemos que em outros lugares do Brasil era uma prática de algumas criadas. Portanto, memórias que na subjetividade e nas nuances dos “entre-lugares” podem trazer fios de um passado escravocrata.

Mas as lembranças de Wanda terminaram num passado de sua avó, pois não lembrava de quase nada da época delas e foi difícil perceber essas sensíveis declarações sobre seu encontro com a subjetividade. Como dizia desde o início do trabalho, essa estrada é sinuosa e com vários caminhos, atalhos, pedrinhas, encruzilhadas. Como é também a “estrada da memória”.

Outras estradas percorreram esse caminho. Seu Miguel encontrado numa terra distante em Bagé, trouxe riqueza para este estudo com sua fala, colocando então, mais um fio da ancestralidade. Sua vida estava enredada em toda uma comunidade que vive, ainda hoje, cerca da casa de meu pai e de outras tantas senhoras de grupos sociais e étnicos diferentes, mas que convivem com suas práticas culturais das mais diversas. Ele, contou muito da vida de sua mãe a senhora já falecida Maria Manoela da Costa, trazendo essas bonitas lembranças:

Minha mãe era parteira [...], chamavam ela de Mãe Preta. Aí chegava assim, pegava um cobertor botava no chão, no quarto. A nega véia se ajeitava e eu [...] Ela dizia assim: Segura as costas assim. Nesse momento descreve a ajuda por parte dos maridos na hora do parto. Quando elas, é claro, solicitavam. Na fala dele: Aí agarrava as costas assim, (fazendo todo o movimento no chão). Aí fazia força, fazia força e eu gemia junto.

Na imagem a seguir, de D. Maria Manoela Costa, pode-se perceber sua presença, como presença de alguém de “poder”, com as crianças acomodadas em seu colo, ela as segura, como quem segura a sua história. Conhece aqueles corpos, sua mão é a segurança que eles

precisam. No braço da menina, nota-se um detalhe que aparentemente parece ser falha da reprodução fotográfica, por ser uma foto de época, mas o que parece é que suas vidas são interligadas, pelo fio da geração e da ancestralidade. Seus braços se misturam, são extensão um do outro. E como diz Walter Benjamin em seu artigo *Sob o signo do clic*: “(...) a foto oscila entre aquilo que lhe escapa e isto que nela se infiltra”

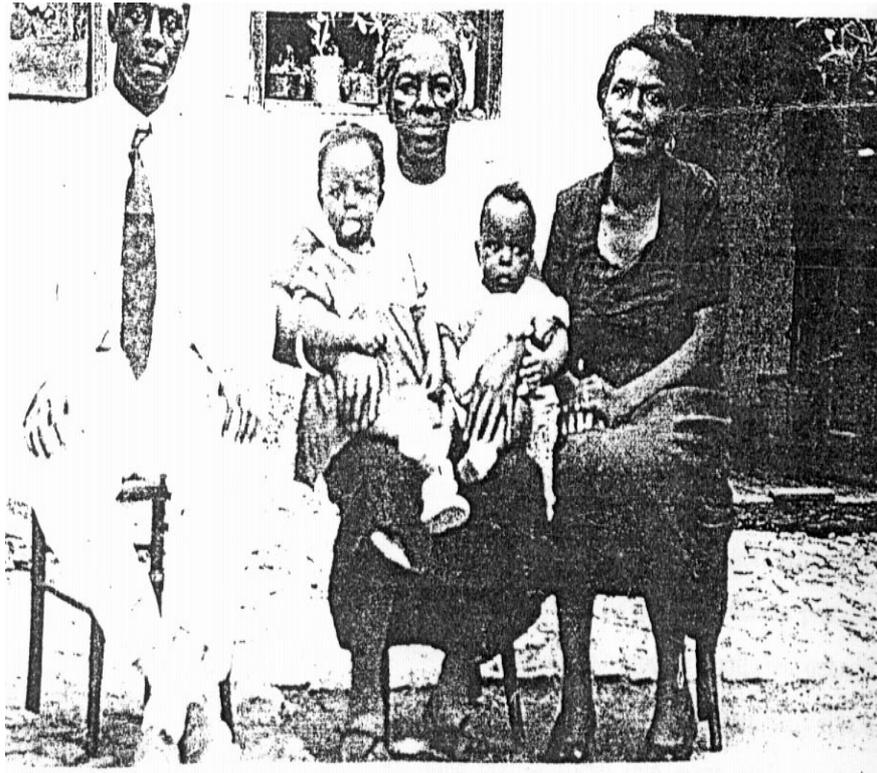


FIGURA IX: D. Maria Manoela Costa com seu filho, sua nora e seus netos.

Nesse sentido, ao analisar a foto como o momento imortalizado de uma época e ao mesmo tempo o que o presente busca do passado. Há algo de mistério naquele rosto de Maria Manoela; seu olhar é de uma esfinge. É, portanto, uma fronteira entre o que ficou registrado, uma cena cotidiana, e o que buscamos perceber dessa cena, que às vezes não parece ser tão cotidiana assim. O lugar onde ela se encontra também remete ao seu lugar na comunidade, cercada de filhos, crianças, e ao redor muitos verdes, plantinhas, ervas, enfim dentro do seu mundo, do que para ela fazia sentido. Uma imagem que diz muitas coisas e, concordando com Miriam Moreira Leite: “[...] Ao que é impossível

descrever, torna-se indiscutível a prioridade da imagem visual por sua capacidade de reproduzir e sugerir, por meios expressivos e artísticos, sentimentos, crenças e valores”.

Segue a narrativa de S. Miguel, lembrando como era conhecida Maria Manoela pela comunidade. Sua mãe detinha um certo prestígio por nunca ter morrido nenhuma criança em suas mãos, até que em determinado momento foi impedida de partejar:

S. Miguel: “E nunca morreu nenhuma criança com ela, depois inventaram essas leis novas aí [...] que não podia, tinha que ser não sei da onde [...] Juliani: E não deixavam ela atender depois dessa lei?”

S. Miguel: Depois disso começaram a complicar [...] Juliani: Mas ela seguia fazendo parto, depois dessa lei? S. Miguel: Escondidinho ela fazia [...] E nunca morreu ninguém.

Essa fala de Miguel mostra como o costume cria uma tradição. Pois, apesar de todas as vicissitudes de uma época e de tal a comunidade que foi cotidianamente sendo induzida a mudar seu modo de pensar e passar a ter seus filhos num outro ambiente, agora hospitalar. Mas o fato de D. Manoela ter suas filhas sem a ajuda de ninguém evidencia práticas tradicionais. Tradição ou práticas tradicionais no sentido em que as mulheres quando escravas nas senzalas ou mesmo nas casas de suas senhoras, às vezes tinham seus filhos sem a ajuda de parteira, surgindo assim uma prática social que essas mulheres tem mostrado ao deixarem registro de seus partos em casa sem o auxílio médico ou de outras mulheres. Práticas que Seu Miguel, com sua narrativa de contador de histórias, foi revelando e chamando a atenção das oito pessoas ali presentes. Falou da sua infância, lembrou dos ofícios de sua mãe, que não se restringiam aos partos somente e sim a várias atividades. Na fala dele:

Ela fazia doce, benzia também com as brasas [...]

Lá em Lavras tem filho dela assim, como é que chama, que ela partejava, tem médico, tem doutor, tem advogado, e nunca morreu uma pessoa

na mão da minha mãe[...], ela partejava, tinha lá os filhos de criação: ela amamentava, minha mãe era forte. Ela amamentava, nós e os outros.

Juliani: Ela era ama-de-leite?

S. Miguel: Era, criou muita gente lá. Ela nasceu em 25 de março de 1888 [...], Era nega Mina. Minha mãe era assim. Era nega mina, véia mesmo. Ela era positiva, caprichosa, o que tinha que dizê ela dizia, fosse quem fosse. Eu puxei a minha mãe [...]

Os elos e os fios da geração também trouxeram uma outra entrevistada, a senhora Jandira Costa, nascida e criada no Rio Tavares, neta de parteira, e que conta agora sua história. Nota-se que a memória que carrega na fronteira do esquecimento, da divisa que separa as famílias, assim como os grupos sociais, é a mesma que mostra evidências dos ofícios que se parecem, de trabalhos que se igualam e criam grupos. Essas mulheres se reconhecem pelos grupos, nos limites da casa e da rua, nos ofícios dentro do âmbito da casa. Por mais que a sociedade as jogue na rua, na exclusão social, elas vão ser sempre do privado, no sentido em que cuidam da vida e da morte. Nos momentos íntimos, na hora do nascimento e na hora da morte, lá estavam elas, com seus saberes ligados a saúde e a doença. O que fazer para preservar a saúde do corpo e da alma? E quais providências a tomar quando esse corpo perdia a saúde? E até quando perdia o sopro de vida, o axé.

A Sr. Jandira é mais uma entrevistada, de outro lugar, com outra história de vida, com outros ancestrais, mas com os mesmos ofícios, com a mesma trajetória de trabalho. O lugar a elas destinado foi sempre esse. Por mais que lutassem para estudar, acabavam sempre dentro do lar, costurando, fazendo comida, ou na rua, lavando roupa, vendendo fumo. O olhar que essas mulheres trazem, correspondem ao âmbito do privado. Do quarto da senhora ou da patroa, não que todas sejam empregadas, muito pelo contrário, muitas eram autônomas e mostravam suas vidas nas ruas, nos fazeres urbanos, a exemplo, as rodas de samba, de capoeira, ou mesmo as baianas que fazem o acarajé até os dias de hoje. Mas as que estudo foram e permaneceram na memória do

privado, dos saberes privados, à boca pequena, só para mulheres e, se possível, das casadas e mães de família. Como lembra D. Jandira: “Mas a gente foi criada, educada na época, que não podia escutá as conversas dos mais velhos, tudo era proibido [...]”

Sua avó, Edvirges, era parteira, atendia toda a Lagoa e o Rio Tavares. Sem distinção, atendia mulheres afros, euro-descendentes, uma rede de amigas e comadres. Sua mãe trabalhava na roça, colhendo café, raspando mandioca para fazer farinha. Buscava marisco nas pedras da Joaquina e trazia em sacos pendurados nas costas até o Rio Tavares. Conhecia também muitas mulheres. E ela (D. Jandira) começou a lavar roupa muito cedo, num arroio que passava atrás de sua casa. Os laços de família também eram muito fortes, pois toda a rua onde vive hoje é composta por parentes. Já os que vivem na Lagoa também foram criados juntos, todos numa grande família, uma rede de parentesco. E todas as mulheres compartilham a mesma descendência, filhas ou netas de parteiras, benzedeiras, amas-de-leite, etc. Como o irmão de D. Jandira, seu Manoel, que é casado com D. Dica que também é filha de parteira.

D. Jandira não foi parteira porque sua mãe não permitiu que ela fosse fazer o curso em Blumenau. Na época ainda não existia o curso em Florianópolis. Não deixou ela sair de casa e então ela escolheu o ofício de lavadeira. Isso mostra que para algumas o ofício de parteira, ou mesmo de ama-de-leite, era mais importante, pois conferia mais *status*, na comunidade. Ao menos para D. Jandira pareceu ser. Sobre as amas-de-leite, ela lembra que até um tempo atrás conhecia algumas no centro da cidade, das quais citou nome de três. Ao lado da casa dela tinha uma que queria fazer o parto das suas filhas gêmeas, mas como ela já tinha mais sete filhos e todos nascidos na maternidade, achou melhor tê-las na Carmela Dutra. Mas isso mostra como a resistência e/ou a força da tradição dos saberes populares permaneceu por muitos anos. E por falar na maternidade, contou que o nome da Maternidade Carmela Dutra, na década de quarenta, foi dado graças a uma menina negra que nasceu lá. Nas palavras de Jandira:

A primeira menina que nasceu na Carmela era uma negra, o nome dela era Carmélia. Uma negra,

[...] essa minha amiga também, na época era pobre, [...] Mas tá lá, quem for lá, tá tudo direitinho, a data, né? Eu sabia a data, só que depois eu esqueci. Mas eu tenho certeza, que a primeira, era menina [...] O nome da mãe era, Laudelina, o nome do pai [...] (faz uma força para trazer a mente o nome do pai, mas não consegue!), mas era bem amigo das minhas tias, da minha família, entende! Moravam lá na Angelo Laporte, lá na cidade, no centro. Quem vai para a Mauro Ramos, lá em cima do Morro, ah, é só falar daquele morro, eu...” (nesse momento as lágrimas tomam conta desse sua expressão e enchem seus negros olhos!).

Juliani –A Senhora morou lá um tempo?

D. Jandira – “Não, Eu tinha família que morava lá.

Nesse momento da entrevista, percebe-se o quanto a memória se faz e desfaz, como traz emoções e reconstroem todo o cenário de vivências, de experiências, tanto individuais quanto coletivas, pois, ao lembrar da rua do morro, Jandira trouxe todo o momento, todo o passado nas suas lembranças. Estas questões remetem a Maurice Halbwachs, que trabalha com o sentido nebuloso da memória, ou seja, admite que a memória é nebulosa e a transformamos à medida que passa o tempo e ocorrem mudanças em níveis sociais e individuais. Pois, o fato de Laudelina morar naquela rua, que ficava perto da casa dos seus parentes, fez com que ela lembrasse de coisas bem mais subjetivas, que não quis revelar, mas que com certeza estava na sua memória e foram transformadas com o tempo. Na medida em que ela foi acionando suas lembranças sobre aquele momento foi-se construindo aquela história.



FIGURA X: Morro da cidade de Florianópolis, Hassis.

Com certeza ela não lavou roupa nas bicas ou nas fontes da carioca, do campo do manejo, a do Largo do Senado, a do caminho do Estreito, ou a Fonte Grande, ou mesmo na rua da bica, que se encontrava perto do hospital de Caridade, segundo mostra pesquisa recente sobre as populações de origem africana no Estado (MORTARI, 2000). Lugares de convívio do século XIX e que adentraram o século XX.

A sua memória mostra momentos de sua época, das mulheres que permaneciam tendo os filhos em casa, com o auxílio das parteiras; outras iam sendo assimiladas e/ou seduzidas pelo discurso médico e “moderno”. O nome da maternidade mostra isso e a fala de D. Jandira demonstra que as mulheres, mesmo pobres, sentiam-se a vontade em ir para a maternidade, ou por segurança, ou pelo desejo de experimentar o novo. Talvez pela força do coletivo, de várias mulheres buscarem o auxílio dos médicos hospitalares e, a partir daí, a busca pelo parto institucionalizado passou a ser recorrente.

Outra entrevistada que falou sobre as maneiras de nascer e sobre os saberes femininos, foi D. Dica, cunhada de D. Jandira, moradora

também do Rio Tavares (vizinhas). Começou sua entrevista falando de sua mãe:

Minha mãe teve 12 filhos, mas foram morrendo porque naquela época era tudo mais difícil, aí só ficou seis. Então, depois morreram. Agora só estamos em quatro. Duas mulheres e dois homens.”

Juliani: E algum morreu no parto?

D. Dica: Aí eu não me lembro. Morreu de parto, não. Ah, morreu um só. Dois. Porque naquela época não era tão fácil como é hoje. Não tinha quase roupa, não tinha comida. Era casa de estuque. Era de barro. Meu pai ía para a praia, matá peixe. Minha mãe fazia renda a luz de querosene.

Juliani: Como era o nome dela?

D. Dica: Maria, Maria Oliveira.

Juliani: E como que ela começou a ser parteira?

D. Dica: Ela começou eu já era grande. A minha bisavó era parteira também.

Juliani: E qual era o nome dela?

Dica: Era Maria também.

[...]

“ E naquela época só era ruim por causa do dinheiro. E assim, coisa de médico, de recurso [...] Quando dava alguma coisa...ah, morria quase tudo em casa. Só tinha o hospital de caridade. Olha, quando minha mãe, isso eu me lembro. Quando meu irmão mais novo nasceu. A minha mãe ficou bem ruim. Não nascia o nenê”

Juliani: Isso em casa? Chamou a parteira?

D. Dica: É, chamou a parteira. A parteira não deu jeito. O meu pai foi sabe aonde. Lá na costeira. Pegá um carro pra vir aqui pegá-la. E a estrada ruim que era. Por Deus mesmo que a minha mãe não morreu daquele filho.

Juliani: Naquela época ela já era parteira?

D. Dica: Não ainda não era. Ela começou, porque naquela época, quando ela começou a ser...Tinha maternidade, mas as mulheres quase não iam. Tudo tinha que dar um jeito em casa mesmo.

Juliani: Porque não iam?

D. Dica: As vezes era falta de recursos. Não tinham condução (...) Aí as pessoas vinham em casa. Chamavam...Era a parteira da hora boa. Minha mãe era parteira da hora boa. [...] Quando ela começou a fazer parto foi numa moça. Não lembro mais quem foi., mas me parece que eu me lembro! E aí era uma moça e não tinha ninguém para atender. E aí chama a Maria, chama a Maria, quem sabe ela dá jeito, que a vó dela era parteira. Era vizinha, né! (E ela disse:) Ah, eu não sei bem não, ah, mas Deus é grande. Nossa Senhora do Parto, vai te ajudar e tu vai dar jeito. E deu

jeito. Nasceu o nenê, deu jeito.

Juliani: E cortou o cordão e tudo?

D. Dica: Ah, ela cortava. E aí ninguém queria ir mais. Era só a minha mãe... Ela botou muita crainça no mundo, meu Deus. E para umbigo sabe como é que elas faziam? Esquentavam uma faca no fogo, aí quando tava bem quente, elas cortavam o umbiguinho, era tudo bem rápido, e queimavam aquilo ali com a faca pra não sangra. Era ferrado. Eles diziam que era ferrado. Fechavam na hora. As tesouras delas era assim mesmo. Não tinham álcool, não tinham nada. Não tinham dinheiro para ter.

Oh, naquela época quando o umbiguinho caía, né. Ficava aquilo ali meio abertinho. Aí sabe o que elas faziam? Isso eu me lembro. Não tem essas táboa, dos pastos. De fazer esteira, umas tiras assim. (mostra o tamanho com as mãos). Aí elas pegavam um pedaço daquelas esteiras, uma ponta, queimavam no fogo faziam aquele pózinho. Ficava aquele pózinho pretinho e botavam ali no umbiguinho prá sará ou senão botavam banha. Botavam banha, o pózinho em cima e tá pronto."

Juliani: E ela cobrava alguma coisa?

D. Dica: Não, naquela época não se cobrava nada. Se as pessoas tinham, davam alguma coisa.

Juliani: E ela benzia também?

D. Dica: Não, não. A minha mãe não benzia. A minha bisavó benzia. Era parteira e benzia (...)

Na sua fala, Dona Nair Maria da Costa (D. Dica) nos remeteu ao tempo antigo, confirmando vários saberes e hábitos já descritos por outra parteira: D. Jorda, do Ribeirão da Ilha. Como guardar bem o cordão umbilical, para os animais não comerem, pois se fosse rato, ou animal que rouba a criança, poderia se tornar ladrão e assim por diante. Depois guardavam numa caixinha de fósforo e quando a criança já estivesse maior jogavam no mar. O mar, para a maioria das comunidades, significava desde o alimento até, em sentido mais subjetivo, a espiritualidade. Outro hábito na hora do parto era o de soprar a garrafa quando a placenta não descia. Este hábito era comum entre as mulheres, e estes saberes eram passados de geração em geração.

Não eram todas que benziavam, como Dona Dica mesma diz: "Algumas tinham um Dom, ou algo assim." Mas, questionada se saberia benzer alguma moléstia, ela (Dica) ensina uma reza para mau jeito, ou "carne quebrada", conforme a fala dos antigos. E a reza é feita com uma

agulha e linha branca, na forma de pergunta e resposta. Uma interação total com a pessoa que está sofrendo da moléstia. Nas palavras dela, quase uma rima musicada, ela ensina e repete a reza duas vezes:

O que eu coso? (Aí pergunta prá pessoa, né?)
Carne quebrada (a pessoa responde!)
Carne quebrada, nervo torto,
Osso rendido, vez da calvagada,
Assim mesmo eu coso.
Em nome de Deus e Santo Afetuoso.

As rezas são sempre invocando o nome de Deus, da virgem Maria ou de algum santo, dando visibilidade a uma cultura que junta elementos simbólicos de outras culturas, nas mais diversas formas de evocação e fé. Quanto às práticas religiosas africanas, ela comenta que naquele tempo não tinha, ao menos na região onde ela vivia, não conhecia nenhum terreiro ou mãe-de-santo. E lembra que haveria talvez no morro, lá no centro como ela diz. Depois começaram aparecer, mas ela não costumava ir, pois não acreditava muito. Diz que são coisas para pegar dinheiro e que não era assim antigamente, quando curavam e não pediam dinheiro em troca. E hoje só se cura se tem dinheiro no meio.

O marido de D. Dica, Seu Maneca, como é conhecido na região, não estava presente na entrevista, mas quando ele está em casa ficam os dois sentados na varanda da singela casa, a observar o movimento da rua e o andar do tempo. Como dois anciões sentados, na fuga de um olhar e na clareza de que a engrenagem da vida está rodando, eles ainda passam seus ensinamentos para os netos e os filhos que, por um momento, param para ouvi-los.

Tanto D. Dica quanto D. Jandira entraram na pesquisa por serem, de certa forma, vizinhas e parentes. Moram no Rio Tavares a uns 3 quilômetros da minha casa. Sempre via essa comunidade de afro-descendentes e curiosamente resolvi, certo dia, juntamente com outra pesquisadora, investigar e assim surgiram três longas conversas. Uma primeira com seu Manoel e D. Dica (como o pessoal da comunidade a conhece), outra com Jandira em sua casa, que fica na mesma rua. Houve uma nova conversa, agora sem seu Manoel, o que fez fluir o universo feminino e, portanto, bem mais ligado aos assuntos que

difícilmente as mulheres falam na frente dos homens. Outra informante, que surgiu das andanças e do “estar atento” aos sinais, foi Maria Gripina dos Santos. Esta entrevista foi de maneira privilegiada realizada na casa da pesquisadora, isto porque ambas moradoras na Lagoa da Conceição e quase vizinhas de rua, se conheceram num dia comum, numa esbarrada do destino.

Maria Gripina dos Santos tem 72 anos, mora na Lagoa da Conceição, nasceu em Minas Gerais e há muitos anos vive junto com a família que a criou e a qual ela presta serviços. Ajudou a criar os meninos, como ela conta, e já faz quarenta anos, que vive com eles. Na sua entrevista, D. Maria mostra um amor tanto por sua senhora como por todos da família, e, da mesma forma, ao que parece, eles com ela, evidenciando uma relação construída. Pois ela vivia em Belo Horizonte, depois de muitos anos trabalhando com a família, quando resolveram buscá-la para viver novamente com eles, já em Florianópolis. E foi nessa viagem que aconteceu o elo, agora bem mais subjetivo, entre ela e sua patroa. Na estrada, elas sofreram um acidente, no Estado de São Paulo. A Kombi que trazia as duas senhoras se desgovernou, fazendo com que as duas sofressem infortúnios físicos e uma grande marca. Até hoje as duas sofrem dores, uma no ombro esquerdo e a outra no joelho direito: algo que ambas não esquecerão. D. Maria, quando contou essa história, logo em seguida lembrou que sua patroa também sente dores. Fortaleceu, por mais que não seja da família, sua relação com a mesma. Para ela, que nunca namorou, nunca casou e nem teve filhos, a sua família é, sem dúvida, essa que a adotou. Os laços cada vez mais fortificados fazem com que sua memória traga mais assimilações com seu dia-a-dia no trabalho, suas lembranças rodeiam o universo dos seus vários ofícios. Lembrou muitas coisas de sua mãe, que, na época, conheceu a escravidão, o que ela relembra através das histórias de sua avó, pois contava que amarravam as pessoas no tronco e batiam até sangrar e depois chamavam os cachorros para lamber. E que os outros, também escravizados, não poderiam contar, senão eram colocados no tronco também.

Nas lembranças de Dona Maria, assim como nas de outras mulheres que trabalharam por muitos anos, percebe-se a tendência a se reportarem para aquele tempo fazendo comparações com o presente evidenciando como a memória é presente. Busca contornos e lembranças do passado, mas sempre, ou na maioria das vezes, faz associações e comparações com os dias atuais. Fez relação às comidas, antigas e atuais, com os afazeres, com as festas e as brincadeiras talvez sentindo falta da rede de solidariedade que existia e que o individualismo moderno não mais permite. Tanto as mais velhas como as mais novas, sempre lembra do passado com ares saudosista, o que para a análise histórica pode dizer muito, como pode não dizer nada, depende do olhar que pretendemos desse passado. Porém mas o que parece ser importante em toda essa documentação é perceber a quantidade de informações históricas que elas nos apresentam e que, na maioria das vezes, por negligência ou por outros motivos, foram esquecidas na franjas da sociedade.

Houve outra Maria, parteira, que fez parte da pesquisa, e que foi encontrada, através de uma reportagem do jornal “O ESTADO”, da década de setenta, quando ela faleceu. Sua imagem na comunidade era de imenso prestígio; na fala do jornalista aparece essa representação.

De Dona Maria, a parteira, coexistem sob o mesmo teto da pobre casa de madeira, a mulher e o mito. Parteira de si própria, quando deu à luz ao primeiro filho[...], dela conta-se que fez o parto de 10 filhos, 54 netos, 18 bisnetos e 5 trinetos. Aos 104 anos, parteira desde os 21, as estatísticas dos parentes mostram que mais de 2 mil pessoas devem a ela o primeiro encontro com o mundo exterior. A uma senhora negra, chamada Maria de Luca”. “O primeiro parto foi em si própria, numa noite do ano de 1892. Dona Maria morava em um barraco em Passa Vinte onde seu pai prestava os últimos para terceiros como escravo.”

Outra entrevistada, de 60 anos, que morava no continente, começou a lembrar de sua avó, parteira também e moradora de Passa Vinte, para dentro de Capoeiras, como ela mesma diz.

Fazendo as ligações, juntando os fios da memória dessa senhora com a de Maria de Luca (entrevistada pelo jornalista). Cabe então, a pergunta, não seria a mesma pessoa? Quando fala o nome de sua avó diz Eva Grande, e a pesquisadora pergunta da onde vinha esse nome. Ela não soube dizer o porquê do nome de sua família, ou mesmo de sua ancestralidade; a memória não a reteve, por talvez nem ter nada construído mesmo sobre seu passado. Se não era a mesma pessoa, viviam duas parteiras afro-descendentes em Passa Vinte, um bairro do continente da grande Florianópolis. Há teorias que indicam que os escravos, quando foi decretada a abolição da escravatura, procuravam lugares para se estabelecerem e terem uma forma de vida mais digna. A partir desses dados várias análises e reflexões podem ser feitas. Uma delas, talvez a mais importante corresponde a primeira exclusão que as mulheres sofreram quando da própria abolição da escravatura. Não tendo mais as casas para viver, foram obrigadas a buscar outras moradias para longe de seus trabalhos.

Mas isso não as impediria de circularem e voltarem para a Ilha, onde, a maior parte delas, prestava seus serviços e tirava seu sustento. Foi algo tão marcante para Wanda, que lembra que as madeiras da ponte se mexiam e ela vinha caminhando para trazer comida para o pai que trabalhava nos navios do porto. Também Maria de Luca lembra o nascimento de seu filho: “Osni Correia nasceu na tarde da inauguração da ponte Hercílio Luz”. E completa: “ hoje ele deve ter mais de 45 anos, pai de filhos e quem sabe, avô de três ou quatro netos.” Ou seja Wanda e Maria de Luca apontam o público – a ponte Hercílio Luz – com evidências comuns. Tamanha a representatividade do público na vida dessas mulheres. “Naquele tempo não comprava remédio na farmácia, né!” E assim como não compravam remédios, não buscavam os médicos e sim as próprias mulheres. Na visão de D. Maria, isto está bem nítido:

Não havia médico, os vizinhos viviam longe, não “deu tempo para chamar ninguém”. O marido João esquentou no fogão à lenha uma panela de água e limpou uma bacia. Seu primeiro filho ia nascer pelas suas próprias mãos. “Foi uma surpresa imensa”, disse dona Maria, “o menino nasceu enrolado no umbigo, trouxeram panos limpos e apesar da dor, eu me debrucei e atendi o meu próprio filho”. Conforme contou a parteira, tudo correu bem, foi seu primeiro ensinamento. E a

partir de então fez mais oito partos em si mesma e milhares para os amigos, vizinhos, ou em quem graças a fama que criou de pessoa entendida[...] Eles chegavam em qualquer hora do dia ou da noite, algumas vezes com cavalos e outras com automóvel. E umas poucas quando o “acontecimento” era próximo à pé.

Essa força que elas detinham se transformou, nos dias atuais, na batalha do dia-a-dia. Quando circulavam pelas ruas, ganhando espaço no mundo e percorrendo vidas e corpos, elas estavam travando com elas mesmas a luta pela sobrevivência. Como o exemplo da ama-de-leite, Carolina Rosa de Jesus, que morava no continente e vinha para a praia do Menino Deus, ficando mais perto da roda do expostos e conseguindo, assim, mais dinheiro para seu alimento e de seus filhos de criação e legítimos. Ela, assim como Dona Maria, caminhava por muitos lugares para ir ajudar na hora de um parto, a exemplo de Wanda, que ainda hoje caminha, como foi mostrado no início desse tópico, bem como milhares de mulheres afro-descendentes que ainda hoje estão mergulhadas num contexto de exclusão. Estas burlam e com a ginga subjetiva e inconsciente da vida seguem suas histórias. Essas são as mulheres que não aparecem nos jornais, para contar suas histórias. Com exceção daquela parteira que aparece, como ficou evidenciado no jornal, legitimada por ter feito os cursos, por estar dentro das normas aceitas pelo Estado.

Sobre a higiene, Maria de Luca fala do curso que fez na década de 30, quando efetivamente o processo de medicalização no Estado foi eficaz. Conta como foram as aulas e como fez trocas, mais do que aprendizados. Na fala do jornalista:

Durante os primeiros vinte anos em que trabalhou como parteira, dona Maria se utilizou apenas de um recurso, a higiene. Sempre que atendia um parto lavava as mãos com água e sabão e depois com álcool. Foi somente mais

tarde, já por volta de 1930 que vestiu o primeiro avental branco. Conforme lembra, “chegou uma doutora do Mato Grosso que começou a trabalhar no Dasp” Dona Úrsula era seu nome. Ganhamos então carteirinha do Dasp e um livro de mais de 300 páginas, que ensinava como atender os partos. Como eu não sabia ler, só olhava as figuras mas pude ver que tudo era igual como eu fazia. Depois Dona Úrsula deu para cada uma de nós dois metros de cretom branco e fizemos um avental. Fiz também uma sacola para levar os remédios: algodão, álcool, mercúrio, tesoura. Ganhamos também um bloco com cem folhas para preencher com o nome do recém-nascido, dos pais e sua cor. Eu não lembro direito, mas usei mais de dez blocos daqueles. Mais de mil crianças, fora aquelas que atendi sem formulário nenhum. Mais de dois mil ao todo, com certeza.

Mais uma vez foi feita a menção aos cursos de parteiras. Importante evidência de quando e como a medicina investiu nos afazeres das mulheres parteiras. Se a lei foi escrita no século XX, (a idéia surgiu em Joinvile, conforme mostrou a documentação no primeiro capítulo), foi somente na década de 30 que os cursos realmente aconteceram. Continuariam a fazer partos em casa depois do curso? As maternidades ganharam mais adeptas a partir da década de 30?

Outro saber que a maioria das parteiras detinha era o saber da reza. Não necessariamente eram benzedadeiras para fora, mas ao acaso, para os filhos, vizinhos e parentes. Sabiam várias formas de cura para males do dia-a-dia. E quem mostrou esse mundo da cura foi Dona Nilda, uma senhora de 64 anos, que vive atualmente no Morro da Cruz, na cidade de Florianópolis. Neste caso, o curioso foi a forma como a pesquisadora a encontrou. Era noite, quando avistou três mulheres afro-descendentes remexendo em uma lata de lixo, perto do *shopping* Beira-Mar, então, despindo-se dos seus preconceitos, foi conversar com elas as quais disseram que conheciam sim uma senhora que benzia e que morava bem perto da casa delas, numa das favelas no Morro da Cruz, logo indicaram como chegar até lá, ônibus, caminhos, etc. Passados alguns dias foi feita uma visita no local onde vive D. Nilda.

Com uma visão única da Baía Norte, realizou-se a entrevista. Como os meninos, seus filhos e netos, não paravam de jogar bola ali perto, o que dificultava nossa conversa, ela decidiu que o melhor era entrar em casa. Isso tudo com a ajuda das filhas, pois ela sofre de diabetes e estava com uma ferida na perna que dificultava sua locomoção.

Durante a conversa ela contou entre outras coisas, que benze para três enfermidades, mas hoje só benze para os da casa. Três rezas que não queria contar no início da entrevista, mas, à medida que contava a memória dela se fazia presente, foi relatando todo o seu conhecimento sobre cura e como benzer arca caída, que é quando a costela fica mais abaixo que as outras e pode trazer alguns efeitos incômodos para a pessoa que está molestada. Rezava com a condição da pessoa voltar depois de nove dias, para finalizar a reza. Falou também sobre outra, já utilizada há muito tempo para os seus filhos, quando além das palavras usa as mãos com óleo, ao passar na barriga da criança. É usada principalmente contra os vermes, muito comum naqueles tempos e ainda hoje em muitos lugares. E são contados de 1 até 9 pedindo a Deus e a Virgem Maria que a “bicha” saía e não se crie. Logo após, com as mãos ainda com óleo, passava na barriga, agora contando no sentido inverso de 9 a 1. Mais três dias de reza e estava pronto.

O número nove está bastante presente no imaginário de D. Nilda e pode estar ligado também às novenas católicas, pois ela se diz muito católica e invoca os santos nas suas orações de cura. A reza que mais me chamou a atenção é a que cura “rebatio”. Essa benzedura evidencia uma prática que atravessou as gerações, não só através das mulheres afro-descendentes, das as ama-de-leite, que poderiam freqüentar muito as benzedeadas, ou elas mesmas fazerem seus processos de cura, mas também da população em geral. Pois se os médicos apareceriam por aqui em meados do século XX e principalmente na década de vinte. Como faziam essas mulheres senão com o auxílio das rezas de mulheres curandeiras? Essa reza, que D. Dica também comentou consiste em colocar o seio que está “empedrado”, dentro de uma bacia com água morna, pegar um pente virgem (utilizando as próprias palavras dela) e rezar as seguintes frases, enquanto vai passando o pente de cima para baixo, em direção ao mamilo: “Homem bom, mulher má. Casa molhada e travesseiro de Abá.”

É interessante analisar os rituais de cura, e a percepção que as afro-descendentes têm acerca do visível, do real da vida e também do irreal, de tudo aquilo que não conhecemos mas, que acreditamos. D. Nilda não sabe o porquê, mas foi escolhida por uma senhora mais velha, quando era moça, para ser ensinada a benzer. Por certo a senhora, que ela não conseguiu de jeito nenhum lembrar o nome, queria na verdade deixar sua ancestralidade registrada, seus saberes de benzedeira, suas práticas de cura. E realmente o que agora está sendo registrado, nada mais é que a sua cultura, sua memória e seus saberes sendo trazidos para o presente. Saberes que foram sendo transmitidos pela oralidade e que só agora têm seu lugar nos registros escritos.

Este capítulo apresentou uma parte de muitas das histórias que poderiam ter sido inseridas neste estudo, constituindo-se numa parcela daquilo que a pesquisadora chama de bordado sobre o qual ainda deverão ser inseridos mais fios e mais bordados. As relações abordadas, dizem respeito aos saberes de mulheres afro-descendentes. Já os saberes de médicos bem como de mulheres com descendência de alemães, italianas, portuguesas, são portanto, constituintes de outros grupos étnicos. Mais do que grupos étnicos se formando e disputando um campo e um espaço simbólico. Perceberam-se relações múltiplas e culturais híbridas, onde nada ficou estagnado e o dinamismo cultural se fez presente. As subjetividades são as memórias individuais, que remetem a um coletivo e que levam a vários saberes, de uma maneira única de lembrar, a uma busca de identidade. Das alegrias de recordarem momentos que muitas vezes não foram tão alegres assim. Mas o que era alegria, senão a fuga através da dança, da música, do transe, da transcendência.

III C A P Í T U L O

OS FIOS DO TECIDO SOCIAL

(A fronteira como o 'entre-lugar')

“Uma fronteira não é o ponto onde algo termina, mas, como os gregos reconheceram, a fronteira é o ponto a partir do qual algo começa a se fazer presente”.

Martin Heidegger

Uma “provocação” para o início desse capítulo: a cidadania foi negada para as mulheres afro-descendentes na passagem do trabalho escravo para o livre? A discussão apontada nessa última parte do trabalho talvez não aprofunde questões relativas à cidadania e ao conceito de inclusão social. Mas começar com essa discussão, parece fazer sentido, por se tratar talvez de um fenômeno relacionado à própria fronteira desse campo de disputas simbólicas. A questão de exclusão e inclusão, no momento da abolição da escravatura e da passagem do Império para República, remetem às fronteiras sociais, étnicas e políticas que enlaçaram a grande maioria das mulheres afro-descendentes, para as franjas desse bordado do destino. Tal como reflete CARVALHO (1987, p. 64) sobre a experiência da cidadania e como foram construídos cidadãos ativos politicamente, ou seja, de um lado alfabetizados, portanto votantes e inseridos economicamente, e por outro lado, uma massa de cidadãos inativos ou, no melhor do termo, “excluídos” dos processos políticos e sociais:

[...] Resumindo, temos que no início da república, nasceram ou se desenvolveram várias concepções de cidadania, nem sempre compatíveis entre si. Se a mudança de regime político despertava em vários setores da população a expectativa de expansão dos direitos políticos [...] criando todos os obstáculos à

democratização

Partindo dessa premissa, e entendendo que hoje a cidadania passa ainda pela aceitação e respeito às diferenças, a questão para esse capítulo é perceber alguns desdobramentos que marcaram e ainda marcam as experiências e memórias das mulheres afro-descendentes. Ou, perguntando de outro modo, como a memória do cativo sempre marcada nas suas lembranças, fez com que a inserção e/ou exclusão dentro daquele Brasil Republicano, marcasse suas vidas para além daquele período.

Dialogando um pouco com Homi K.. Bhabha, quando de sua brilhante análise do filme *Beloved*, de Toni Morrison, ele sugere a discussão do “entre-lugar”, entendendo que: “[...] os entre-lugares fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação, singular ou coletiva, que dão início aos novos signos de identidade[...].” BHABHA (1999, p. 30). Ou seja, trata-se do lugar da ancestralidade revelada num momento em que surge a atemporalidade, que, nas palavras de BHABHA (1999, p. 350);

[...] a atemporalidade está lá, essa pessa que representa o ancestral. E quando o ancestral se levanta dos mortos na figura da filha assassinada, *Beloved*, vemos então a emergência furiosa do passado projetivo. *Beloved* não é ancestral no mesmo sentido dos “anciãos” que Morrison descreve como benevolentes, conselheiros e protetores. Sua presença, que é profundamente defasada, movimenta-se para frente enquanto rodeia continuamente aquele momento do “não-lá”, que Morrison vê como a ausência marcada, deslocadora, que é crucial para a rememoração da narrativa da escravidão.

Nesse sentido, não se pode considerar a identidade como simples fenômeno que redefine tradições, pois as mulheres afro-descendentes também se identificam com outros signos de identidades. Assim, a noção que parece mais pertinente é a de

identificação, pois além de utilizar as tradições como forma de delimitar seu campo simbólico, as mulheres que se reconhecem como afro-descendentes utilizam-se de outras culturas, fazendo uso do que se pode chamar de hibridismo cultural, mais no sentido de que não há nenhuma experiência cultural que possa prescindir de incorporações de outras culturas:

Tais culturas de contra-modernidade pós-colonial podem ser contingentes à modernidade, descontínuas ou em desacordo com ela, resistentes a suas opressivas tecnologias assimilacionistas, porém, elas também põem em campo o hibridismo cultural de suas condições fronteiriças para “traduzir”, e portanto, reinscrever, o imaginário social tanto da metrópole como da modernidade BHABHA (1999, p. 68)

Voltando ao que foi discutido no primeiro capítulo, se havia resistência para assimilar os padrões europeus, por um lado, havia também, por parte dos médicos resistência a certas práticas identificadas como bárbaras. Não há uma só luta e uma só tensão e sim várias naturezas de identidades em diferentes níveis de assimilação e também de acomodação. O mesmo pode ser dito sobre a lembrança, por ser um lugar da fronteira e por estar também articulando identificações e portanto delimitando a linha de fronteira social e étnica.

H. Bhabha ao falar sobre a fronteira da subjetividade diz que: “Essa passagem intersticial entre identificações fixas abre a possibilidade de um hibridismo cultural que acolhe a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta.” Continuando sua interpretação sobre o filme, *A bem amada*, onde a atriz principal, com receio que sua filha fosse escravizada pelo senhor que estava a procura dela, acaba por matá-la, o autor chama a atenção para o fato de que “[...] enquanto reconstruímos a narrativa do infanticídio através de Sethe, a mãe escrava que é também vítima de morte social, a própria base histórica de nosso juízo ético é submetida a uma revisão radical” BHABHA (1999, p. 32). No mesmo instante que a menina morre, as cenas mostram alguém sofrendo num passado de dor e mortes e o que,

[...] vemos como ato trágico e íntimo de violência é executado como parte de uma luta para fazer recuar as fronteiras do mundo escravo. Diferentemente dos atos de confrontação contra o senhor ou o feitor que eram resolvidos dentro do contexto doméstico, o infanticídio era reconhecido como um ato contra o sistema e, pelo menos, reconhecia a posição legal da escrava na esfera pública. O infanticídio era visto como um ato contra a propriedade do senhor, contra o seu lucro extra - e talvez- por isso conclui Genovese: “levassem algumas das mais desesperadas a sentir que ao matar uma criança que amavam, estariam de certo modo restaurando sua posse sobre ela. BHABHA (1999, p. 40).

Relacionando a reflexão sobre o filme com o infanticídio relatado no primeiro capítulo, pode-se considerar que um período tão perturbado politicamente, como aquele que marca a passagem do trabalho escravo para o livre, da sociedade de súditos para a dos cidadãos, as forças de ação e reação estavam também no mundo privado e estas afetavam igualmente os caminhos da vida pública. Então, um dos caminhos percorridos nesta pesquisa foi procurar perceber a história das mulheres afro-descendentes habitantes de um país que sofre com a exclusão social e o desraizamento étnico. Fatores que permitem pensar a realidade das mulheres que ainda trabalham no espaço doméstico, sem ao menos questionar o fato de não terem condições sociais e políticas para a melhoria de suas vidas. Como coloca ainda BHABHA (1999, p. 30):

[...] os recessos do espaço doméstico tornam-se os lugares das invasões mais intrincadas da história. Nesse deslocamento, as fronteiras entre casa e mundo se confundem e, estranhamente, o privado e o público tornam-se parte um do outro, forçando sobre nós uma visão que é tão dividida quanto desnorteadora.

Estas fronteiras públicas e da casa adquiriram, para as mulheres afro-descendentes, um aspecto de exclusão e inclusão, e abarcar aspectos da subjetividade das mulheres que deram seu depoimento e

mostraram suas marcas históricas, seus entre-lugares, tornou-se interessante no sentido em que as pessoas entrevistadas no segundo capítulo estão vivas, e,

O trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com “o novo” que não seja parte do *continuum* de passado e presente. Ele cria uma idéia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético, ela renova o passado, refigurando-o como um entre-lugar contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O “passado-presente”, torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia de viver (BHABHA, 1999, p. 27).

Portanto, estas mulheres, “filhas das filhas”, herdaram uma tradição e reciclam para o presente, a memória, que busca os arranjos lembradiços conforme o presente os articula. A compreensão das teias discursivas que compõem a tradição, nos leva ao campo significativo do discurso médico, e conseqüentemente, dos grupos sociais e étnicos que foram sutilmente delimitando espaços de atuação e definindo espaços de subjetividade.

Nesse sentido, esse capítulo aborda dois tópicos, duas linhas fronteiriças. A primeira, inserindo a discussão das marcas, as fronteiras sociais e étnicas, que delimitaram fronteiras de exclusão social, já que ser pobre no Brasil atualmente, tem a ver com etnia, e os dados evidenciam essa problemática que está relacionada a questões de classe e etnia. E dentro desse “entre-lugar” de onde elas falam, submetidas a uma menor possibilidade de poder aquisitivo, de inserção em todos os espaços públicos, formaram e articulam até os dias atuais suas redes de solidariedade e, portanto, criaram uma outra fronteira que é a dos saberes. Ficaram excluídas? Não totalmente. Estão ainda circulando pelo centro da cidade, mas estão na margem social. Criaram seu espaço do entre-lugar, onde ainda hoje podem vivificar seu passado nas homenagens oferecidas aos ancestrais, nas burlas e nos dribles

cidadinos, na sua incessante luta com a vida e não contra a vida.

O primeiro item abordará as marcas da pele. A discussão pretende mostrar a pirâmide dos saberes, como falava Jurandir Freire Costa, em cuja base ficaram os saberes das mulheres afro-descendentes. Primeiramente, são identificadas pela marca da cor, por não lerem e escreverem, o que as deixa cegas até na hora de pegar um ônibus sozinhas, negadas ao exercício de cidadania. Pelas marcas morais e culturais as africanas são mais excluídas que as afro-descendentes, pois essas tinham as marcas corporais: esfoliações, tatuagens, raspagens, etc. Também pela língua, pois era muito difícil se libertar, falando a língua do dominador. Politicamente, o fato de serem autônomas não dava a elas uma auto-estima que as fizessem acreditar e lutar por seus direitos civis. E, por anos, as mulheres foram sendo obrigadas a aprenderem o português e forçadas a silenciarem suas línguas tradicionais. Portanto, é preciso entender os lugares sociais que essas mulheres ocuparam e ainda hoje ocupam pelas marcas que carregam.

Num segundo momento, dentro ainda do arranjo de um espaço simbólico, pode-se notar o lugar da cura e do culto e as teias das múltiplas significações. Pois, o “mosaico” cultural e tradicional, percebido através da função da história oral e da memória afro-brasileira traz inspiração para questionar tal quadro. Afinal, em que resulta uma história marcada por contradições e lástimas, inseridas num quadro social imbricado de injustiças? De que forma construiu-se a fronteira social e étnica em um país originalmente contraditório? Esses reflexos podem ser percebidos nas expropriações culturais, as quais criaram brechas onde vivificaram seus saberes, suas tradições da memória e rearticulam esse espaço do “entre-lugar”.

Pode-se ainda perceber a discriminação e a exclusão das afro-descendentes em vários processos sociais. Obrigando-as, analogicamente ao jogo da capoeira, onde nem toda queda é um derrota, e sim uma estratégia de luta. Pois o corpo joga com a ginga, com o balançar dentro de uma dança, que pode ser de alegria ou de luta. Ao reconhecer este fato é possível concordar com ANTONECCI (1999), quando afirma sobre as mulheres sul-africanas:

[...] Há uma profunda diferença na concepção e na expressão do corpo. Porque as culturas de tradição oral, elas têm no corpo o maior suporte de memória. No corpo, nos gestos, na vocalidade e na performance. Principalmente acompanhado pelo ritmo de algum instrumento musical. Porque no caso a música entra não como uma forma de laser, mas como uma marcante presença no cotidiano dessas pessoas. A música faz parte do seu dia-a-dia, o ritmo e a cadência do corpo, dos passos e dos gestos, é que produz a memorização, é que produz a possibilidade de uma memória que vêm junto com o corpo não vêm só com a voz [...]

Portanto, é possível abarcar alguns números de estatísticas atuais, percebendo que foram criadas fronteiras sociais e étnicas, que se justapõem com fronteiras de saberes, de brechas, de negociações. Pois se estão as mulheres inseridas no centro da cidade, são marginalizadas. Estão exercendo seus cultos e suas artes de cura, mas à noite e no morro. E, assim, vários exemplos comprovam esse espaço que delimitou um campo simbólico, onde as mulheres que se reconhecem como afro-descendentes, têm os seus direitos, igualdades e perspectivas restritos. Para tanto, discutir algumas questões acadêmicas e metodológicas que possam suprir algumas demandas para a reconstrução e o resgate de uma cidadania negada, é o que se faz necessário nesse momento de atuação política.

3.1 As marcas da pele

Jean Bactiste Debret pinta mais uma tela com representações do cotidiano do Rio de Janeiro. A Imagem a seguir, “Família indo à missa”, evidencia uma cena onde as fronteiras sociais e étnicas interagem e constantemente são atravessadas. As construções e os enquadramentos dentro do social estão aqui explícitos.



FIGURA XI - Família indo à missa (Jean Bactista Debret)

Não seria nada difícil imaginar uma família de finais do século XIX saindo de casa para ir à missa. O senhor com os filhos, a senhora, os escravizados. Perceber a forma como as pessoas estão colocadas nessa saída de casa é reconhecer as hierarquias sociais que são construídas, pois, na saída do mundo privado para o espaço público, é possível notar como a sociedade daquela época se comportava e como se mostrava. O pai, o chefe da família toma o primeiro lugar, logo após vêm as filhas, em seguida, a mãe disputando lugar com as filhas. Na linha da fronteira, num “entre-lugar” social e familiar, pois está grávida e dará a vida a mais uma filha que pode vir a ficar na sua frente no quadro social. Será que estava feliz por estar ali, atrás dos filhos e do marido?

Logo atrás, está a mucama, por ser bem mais clara que os outros escravos, portanto possui um certo *status*, pois talvez atravessou a fronteira étnica para o lado dos mais aceitos; usa sapatos e está vestida como sua senhora, com adornos na cabeça, carregando bolsa e seu vestido é rendado, diferentemente da outra que vem logo atrás. Traz

ainda, brincos e colares, marca de sua superioridade perante os outros. Também está na linha da fronteira dos sentimentos. Seu “entre-lugar” é um pouco mais frouxo que o da ama-de-leite, mas ainda não é como o de sua senhora. Já é quase uma branca, mas não é totalmente aceita na sociedade de então por ter a primeira marca que definiu seu lugar: a pele. Mas mesmo assim, poderia ou não despertar algum tipo de sentimento nos demais empregados que vêm logo atrás, como é o caso da ama-de-leite, que está sem os sapatos, evidenciando sua inferioridade e seu lugar na hierarquia familiar. Tem colar, mas seu vestido azul já não é tão fino como o da mucama. Tem preso ao cabelo um galho de alguma erva, como um adorno, mas menos sofisticado, possivelmente um galho de arruda, erva muito utilizada entre os criados e ainda hoje é oferecida nos terreiros de umbanda às pretas-velhas. Carrega nos braços o filho da patroa e tem no rosto uma certa ternura ao olhar aquela criança. Não seria realmente uma linha de fronteira dos sentimentos? Das marcas que eles carregavam na pele e na alma? Dos “entre-lugares” sociais? Onde estaria o filho dessa mulher afro-descendente? Seria um daqueles meninos, que acompanhava o cortejo familiar até a Igreja? Ou a menina? Teria ela sua maternidade negada? Há ainda um homem, com roupas que se parecem com as do seu senhor, mas a marca de sua condição está nos seus pés descalços. Logo atrás há mais dois meninos, com roupas simples e também descalços, trazendo os significados corporais, suas marcas e o lugar social que ocupavam. E assim eram se construindo os rótulos sociais que até hoje identificam a pobreza e ou a criminalidade com a negritude. Quanto mais delimitada a fronteira da exclusão social, mais se delimitou esse entre-lugar das mulheres afro-descendentes. O lugar das condições mais subumanas de sobrevivência, com menos acesso a toda forma de escolaridade e preservação eficaz dos seus saberes. Onde muitas vezes nem ao menos eram vistas, como o último da fila. Na porta, enfim, mais um escravizado, que expia a família e os seus iguais na saída de casa. Seria ele o caseiro, o cozinheiro, um empregado que não pode acompanhá-los e por isso os observa com o olhar. Para esse, nem foi dada a opção de se colocar em algum lugar dessa fronteira. O máximo que lhe foi permitido, segundo a representação de Debret naquele momento, foi ficar ali como uma sombra. Ele é um “sem lugar” publicamente; seu “entre-lugar” é tão pequeno, que nem mesmo seu rosto aparece. Sem marcas, sem nenhuma visibilidade, preso dentro de seu

mundo, espreita e observa os que ao menos dali saem e vêem o mundo, mesmo que por baixo e atrás de seus senhores. E quantos como ele ganharam a liberdade no treze de maio e seguiram sem ou com uma marca na pele, que deixou mais reduzido o seu “entre-lugar”.

A pele deles era a primeira marca que logo trazia as outras marcas, como as marcas das chibatadas, ou as marcas do trabalho árduo na roça. Enfim, a aparência de seus corpos era alvo de discriminação e posteriormente da exclusão. Marcas que eram observadas pelos médicos, como os dirigidos às amas-de-leite, como foi mostrado anteriormente, desqualificando-as e as tirando sutilmente do trabalho que até então vinham realizando. Marcas corporais que adentravam a alma e até hoje podem ser percebidas quando se invoca a memória das descendentes daquele passado.

Dona Maria, quando lembra do tempo em que vivia com a mãe, recorda as histórias da escravidão, do sofrimento que era estar no tronco. Assim que veio embora para o Sul com a família que acompanha há quarenta anos como ama-seca ou mucama, não conseguiu fugir das marcas corporais deixadas pelo acidente que sofreram. Ela e a patroa ficaram marcadas corporalmente e ligadas por essas marcas de dor: D. Maria, no joelho e sua patroa no ombro. São momentos que não saem de sua lembrança e são fios que as unem para sempre. Mesmo assim, acompanha a família até hoje, por certo não saem às ruas da forma como saiu aquela família representada por Debret, mas sabe qual é o seu lugar dentro dessa linha de fronteira sentimental, desse seu “entre-lugar” social, que define, mesmo que subjetivamente, o seu lugar na ordem social.

Partindo de uma discussão que envolve aspectos entre fronteiras sociais e étnicas, esta narrativa aborda por problemas atuais de exclusão das camadas pobres brasileiras e de como os números podem ser analisados como uma formação histórica. Os últimos estudos realizados mostram que cresce o número de crianças vivendo com mulheres pobres e que elas cada vez mais vivem sozinhas e são chefes de família em grandes cidades brasileiras. Em 2000, 17,8%, das crianças de zero a seis anos viviam em famílias chefiadas por mulheres. E esse dado vem crescendo ano após ano, pois as evidências mostram quase 8% a mais de mães solteiras e afro-descendentes, que no ano de

1991. Isso prova que essas mulheres num primeiro enfrentamento fronteiriço, na construção de um “entre-lugar” definido e definidor de fronteiras de classe e de etnia, acabaram por incorporar idéias e códigos sociais. Passaram a ser incluídas em alguns momentos, aparentemente sendo aceitas por alguns de seus traços culturais.

Os dados atuais também levantam a questão do preconceito até mesmo na hora do salário. No sentido de que sua marca da pele definiu inicialmente, assim como define até hoje, o quanto vale a força de trabalho de um “negro”, sempre inferior a qualquer outro tipo de serviço no Brasil. As mulheres, mães-solteiras, afro-descendentes, moradoras da periferia dos grandes centros urbanos recebem menos que mulheres também chefes de família, mas inseridas dentro de um outro grupo étnico, que mesmo dentro do grupo social dos excluídos possuem talvez mais chances de saírem da “cegueira” social em que se encontram, ou da falta total de cidadania. Sendo assim, as mulheres afro-descendentes têm o preconceito marcado na pele na hora de receber o salário. E ainda, apenas 20% das mulheres que chefiam casas podem ser chamadas de incluídas, segundo pesquisa da Puc/SP, ficando evidente que as mulheres provenientes de um passado marcado pela escravidão ainda hoje estão sofrendo discriminação e preconceito racial.

Esses dados servem como fontes iniciais para refletir sobre algumas hipóteses construídas ao longo deste texto. A mais valorativa é que as mulheres afro-brasileiras passaram por uma série de mudanças e de choques culturais na passagem do trabalho escravo para o trabalho livre, o que acarretou uma exclusão gradual do seu trabalho nos processos de ascendência social, restringindo-as aos serviços informais e de baixa renda, Com menos acesso a políticas públicas e a uma participação cidadã na sociedade.

A disputa com o saber médico alijou boa parte dos saberes e da forma como elas encaravam e preservavam suas tradições no fim do século XIX. Isso fez com que, trazendo marcas sociais, as filhas de escravas passassem para a geração seguinte suas dores morais. Num primeiro momento, quando da abolição da escravatura, o trabalho delas dentro das casas dos senhores apareceu como uma maior facilidade de incorporá-las ao trabalho livre, pois haveria uma maior semelhança entre as tarefas que lhes cabiam, e também as tarefas que muitos dos senhores não saberiam e jamais admitiriam fazer. E isso ocorreu mais no campo do “universo feminino” do que entre os homens provenientes

do cativo, como observaram Octavio Ianni (1975) e Florestan Fernandes (1971). Esse lugar, passou a ser nos anos subsequentes, o “entre-lugar”. O lugar delas foi sempre o emprego doméstico. Apesar da luta pela preservação de seus saberes, de suas memórias, de sua tradição, o que a sociedade reservou para essas mulheres sem rostos, sem identidade, foi a exclusão.

A elas foi negada a cidadania, a inserção em outros empregos e a sua melhor colocação em cargos e/ou nas categorias sociais. Como mostram os dados a seguir:

A probabilidade de um branco ocupar um cargo de chefia é 12% maior que a de um negro com semelhante grau de qualificação, [...] e se o negro ainda pertencer ao sexo feminino e tiver menos de 40 anos, a probabilidade de sentar na cadeira da direção cai ainda mais. Na questão escolaridade os números mostram que: “cada cem negros que nascem, quatro chegam às universidades. No caso dos brancos dezesseis entre cada cem conseguem uma vaga nas faculdades. Resultado: com menos anos de escolaridade, o índice de desemprego dos negros (21,6%) acaba sendo maior do que o dos brancos (15,3%), segundo dados de 2001.

Esses números mostram uma triste realidade, que parece estar sendo agravada ainda mais nos últimos anos. Não seria uma continuidade histórica do processo que essas mulheres sofreram? Ou ainda as marcas de um passado que excluiu suas práticas e baixou sua auto-estima? Seguem os números evidenciando também a realidade dos jovens e das crianças afro-descendentes:

No quesito mortalidade infantil, enquanto que 20 crianças brancas para 1000, que morrem até os 5 anos, 107 crianças negras, para o mesmo número. Quase 67% a mais de probabilidade das crianças negras sofrerem desnutrição e morrerem. Das que sobrevivem, enfrentam também o analfabetismo. Entre os brancos, 8% são analfabetos, enquanto que 26% da população afro-descendente não sabe ler e escrever.

Sem fazer menção aos casos de assédio sexual por racismo, que não são denunciados por conta do medo de perder o emprego e sofrer mais humilhação. As leis de 5 de janeiro de 1989 e de 15 de maio de 2001 afirmam, respectivamente, que racismo e assédio sexual são crimes, fato demasiado tardio para mulheres que sofrem abusos sexuais a mais de dois

séculos.

Como coloca Dora Bertúlio:

O exercício dos direitos fundamentais e de cidadania está vinculado, absoluta e completamente, à auto-afirmação e constituição do sujeito de direito – vale dizer – à interiorização, por cada indivíduo dentro de uma sociedade, de sua participação e inclusão nessa sociedade. [...] Raça e racismo, no entanto, não têm sido considerados em qualquer discussão jurídica e nem em qualquer área de conhecimento jurídico-político nesse processo de formação dos sujeitos de direito.

Isto ocorre também nos Estados Unidos, onde os afro-descendentes lutaram por seus direitos, usando-os como armas contra o racismo e contra a sociedade que os oprimiu. Aqui, para uma discussão ampla com a história e com a antropologia, a hipótese é de uma luta “com”: com as dificuldades, com as amígdalas e os laços de solidariedade que muitas vezes fazem a diferença, com a ignorância de não terem a certeza de seus direitos civis, com a falta de recursos como mostraram vários depoimentos de mulheres afro-descendentes. Isso provoca a alienação no processo de formação da cidadania e sua respectiva exclusão, no passado e no presente. Uma infinidade de “cons”. Os números que relacionam essas fronteiras ficam mais evidentes especialmente naqueles ligados a saúde da mulher. Essa parcela que ficou no “entre-lugar” são afetadas ainda pelas doenças como anemia falciforme, que atinge somente a população afro-descendente, a hipertensão e a diabetes. Evidências que nos saltam aos olhos, de como essas mulheres lutaram com doenças que ninguém curava e que tampouco estavam interessados em estudá-las e entendê-las. Como a dor na hora do parto e sem o atendimento médico que necessitavam. Ironias do destino? Em algumas reportagens aparecem a discriminação que sofrem ainda hoje a população que traz as marcas da pele.

Na matéria da Folha de São Paulo do dia 26 de maio de 2002 a

notícia chama atenção, para o fato de que: “Até na hora do parto negra é discriminada”, apontando os seguintes números: sobre mulheres que não receberam anestesia no parto normal: brancas (5,1%) e negras (11,1%); sobre as que receberam explicações dos cuidados com os recém-nascidos: brancas (66,6%) e negras (57,8%); puderam ficar com um acompanhante depois do parto : brancas (46,2%) e negras (27,0%)

E na fala de Reni Pereira Matheus, de 29 anos, a indignação:

Os médicos não me explicavam nada nem me atendiam direito. No começo, achei que era porque tinha muita gente para ser atendida. Depois pensei que era por eu ser pobre. Mas reparei que as consultas das mulheres brancas, mesmo as das mais pobres, eram bem mais demoradas, e que elas sempre saíam da sala do médico com algum papel de exame, o que não acontecia comigo [...].

Esse depoimento mostra como a exclusão sutil que sofrem essas mulheres é tão difícil de ser discutida, assim como é difícil a elaboração de políticas públicas de inserção. Os processos históricos aqui analisados são prova disso. Marcas de séculos contidos nas suas infinitas lutas de sobrevivência. Marcas da memória, em suas subjetividades e em seus ritos e cultos aos ancestrais. Enfim, marcas que delimitaram um espaço de onde elas também se expressam.

Por um outro lado, os fazeres mais ligados às práticas das mulheres provenientes de matrizes culturais africanas foram sutilmente sendo abandonados e esquecidos, não de forma tranqüila e pacífica como se percebe nas falas e na documentação ao longo desse trabalho. Mas se os grupos étnicos constituíam as fronteiras étnicas, os grupos sociais construíram as várias formas de atuações dentro dos espaços urbanos, para o culto de divindades, para o tratamento de males que afligiam o corpo e alma numa relação com simbologias que provinham de religiosidades diferentes. Pode-se pensar na continuidade da fronteira, mas também num trânsito normal entre esses grupos. E também na sobreposição de fronteiras sociais e étnicas. Para além das marcas da pele, as mulheres foram marcadas na alma por vontades e por uma certa autonomia de seus corpos, que fez com que reconstruíssem suas identidades e, com boa dose de malícia,

continuassem a exercer suas vontades e suas maneiras de curar. E assim percebe-se uma outra fronteira a ser analisada, que é o “entre-lugar” de onde elas falam, de onde elas ainda resistem, ou, num sentido mais ajustado com a cidade, o lugar da burla e da preservação dos seus saberes e de suas tradições.

3.2 No lugar da cura e do culto

*“Oxalá, se mostrou
assim tão grande
Como um espelho
colorido a mostrar
Pro próprio Cristo como
ele era mulato
Já que Deus é uma
espécie de mulato
Salve em nome de
qualquer Deus, salve
Se eu me salvei, foi pela
fé
Minha fé é minha cultura
Minha fé, minha fé
É meu jogo de cintura,
minha fé”.*

O RAPPÁ

Esses “entre-lugares”, práticas ambivalentes, deslizantes, fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação (singular e coletivas) que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de se definir a própria idéias de sociedade. Como aponta BHABHA (1999, p. 19-20):

O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividade originais e iniciais e focalizar aqueles processos que são produzidos na articulação das diferenças culturais.

Por que não imaginar pessoas portadoras de identidades múltiplas, plurais, cindidas, partilhando experiências que podem parecer contraditórias, mas evidenciam o modo furtivo, fugidio, como elas procuraram viver da melhor maneira possível? Essa questão, formulada por Paulino de Jesus Cardoso, traz uma reflexão que ajuda a perceber o lugar de onde as mulheres afro-descendentes foram tecendo seus

destinos com o passar dos anos. Se foram excluídas, não deixaram que seus códigos culturais fossem totalmente silenciados por um processo e um jogo de embates e burlas. Nesse sentido, a hipótese considerável aqui é que as mulheres que trabalhavam com a saúde, no caso das benzedadeiras, por não terem seu espaço tão ativo como no século XIX, construíram outros lugares, ou melhor “entre-lugares”. Nem no centro, nem à margem. Ou no centro marginalizadas, ou na margem, mas não totalmente excluídas.

As amas-de-leite, por sua vez, foram paulatinamente excluídas de seus afazeres, por conta dos discursos médico-normatizadores, que regulamentaram as práticas alimentares das crianças e também difundiram o amor-materno-romântico; quando uma boa parte da população, a partir daí, assimilou e passou a amamentar seus filhos e nutrir os cidadãos do Estado. Finalmente, as mulheres, que trabalhavam com a cura, benzedadeiras ou não, iriam achar um outro lugar de aceitação ao culto aos seus ancestrais e suas divindades: os “terreiros”. É nesse espaço de resistência e identidade afro-brasileira que as mulheres, para além das fronteiras étnicas, passariam a atuar. É, por assim dizer, o espaço do compromisso com a entidade, mas sem o compromisso com as fronteiras sociais e étnicas. Os espaços do terreiro, seja ele de Candomblé ou de Umbanda, mais ao Sul do país, abrigam as práticas de cura que foram rechaçadas pelos discursos científicos no século XIX e início do século XX, mas não menos esquecidas pela população que costumava freqüentar e cultuar os santos afro-brasileiros.

Com o passar dos anos, vários estudos sobre os rituais africanos no Brasil se fizeram presentes, desde os clássicos como Nina Rodrigues e Roger Bastide até teses e monografias acadêmicas. Este trabalho, por falta de aprofundamento nessa temática, julgando importante um estudo apurado sobre os povos que aqui enraizaram seus saberes e suas práticas religiosas, deteve-se apenas em leituras e dados empíricos levantados por outros pesquisadores, vislumbrando a possibilidade de estudos futuros. E, mais uma vez, ressalta-se que não se trata de um estudo sobre questões étnicas e de religião, mas sim um mosaico de práticas e vivências de mulheres que atravessaram o século XX. Suas mães e avós vivenciaram um período onde se cristalizaram fronteiras, às quais foram sobrepostas outras e outras fronteiras. Já as mulheres desse capítulo, que vivem ainda hoje na cidade, que articulam seus nós do

tecido social, estão nos “entre-lugares” criados por toda essa sobreposição de fronteiras e campos simbólicos analisados no decorrer de todo o trabalho.

Uma declaração de uma senhora, filha da entidade das águas: lemanjá, evidencia que mesmo as mulheres que hoje têm cinquenta anos carregam na memória as marcas de um passado também bonito e cheio de tradições. Na fala dela encontram-se a cosmovisão das culturas religiosas de matrizes africanas e a forma como constituem mais um saber das mulheres afro-descendentes.

Nasci em 20 de janeiro de 1931 num dia de sol muito quente, sou rebelde desde o meu nascimento. [...] Sou uma mulher negra, mas na minha carteira de identidade está escrito que sou parda. Os filhos das mulheres escravas eram batizados como se fossem católicos. Não tinham direito de escolher sua religião. Essa era uma maneira de negar nossa identidade. Nos registravam com sobrenomes europeus. Meu nome é Beatriz Moreira Costa. Mas de onde vem esse Moreira Costa? Eu deveria ter um nome de origem lorubá.

Fui iniciada por dona Olga Francisca Regis, no terreiro do Alaketo. Hoje moro em Miguel Couto, na Baixada Fluminense, na Casa das Águas dos Olhos de Oxóssi. Depois que fui iniciada, lemanjá me ajudou a descobrir minha verdadeira identidade, meu verdadeiro nome: Omissamim, a madrinha das águas.

Minha mãe era uma menina pobre do interior, descendente de escravos. Na semana de me parir, ela teve vontade de comer peixe, mas não tinha dinheiro para comprar e resolveu ir pescar. Apanhou o jererê, [...] e foi com uma prima para o rio. Quando passavam pela casa da velha africana que era parteira, ela perguntou: “Do Carmo, onde você vai?” minha mãe respondeu: “Vou pescar. Estou com vontade de comer peixe.” E a velha disse: “Olha que esse menino vai nascer!”[...] Quando estava dentro d'água a bolsa partiu e a água ficou toda vermelha de sangue. A prima dela ficou maluquinha, e saiu correndo. Eu nasci com a cabeça deformada, depois é que foi chegando no lugar. Quando minha mãe saiu do rio, a parteira a levou para casa, pegou umas folhas e fez uma cama de palha para ela descansar. Minha mãe sabia que eu era filha de lemanjá. Toda a minha família era do Candomblé e fui aprendendo a viver naquela comunidade. Para conviver num terreiro tem que ter harmonia [...] (WERNECK, 200,p.)

É, no espaço de culto e de cura, onde permanecem algumas das mulheres afro-descendentes, e na luta diária da sobrevivência, aonde expressam suas subjetividades suas maneiras de verem o mundo e de compartilharem suas identidades. Se num primeiro momento não foram aceitas nas Irmandades religiosas, como a Nossa Senhora dos Homens Pretos, que permitia o acesso somente a homens e de preferência africanos, nos terreiros foram construindo seus espaços de vivência e de busca espiritual. Nas fronteiras da inclusão e exclusão foram buscando o espaço e o lugar ainda de seus saberes. Saberes esses que passam ainda pelo corpo, pois tanto no século XIX, como ainda nos dias atuais, é o corpo quem serve a entidade, que permite a manifestação do transe e a entrada do Orixá. Se serviam com seus seios os filhos dos senhores, se untavam suas mãos com óleos para massagearem os ventres, ao mesmo tempo permitiam a entrada dos ancestrais através de seus corpos. Nota-se, portanto, a riqueza desse cotidiano, carregado de simbologias e de significados. Como na representação de Debret, onde o curandeiro porta um cavalo-marinho no pescoço, identificando-o enquanto receptor da entidade, aquele que se oferece para que o espírito ancestral possa se manifestar e curar os que têm a fé na sua força, no seu AXÉ.

As marcas mais uma vez estavam presentes, nos rituais de iniciação, os quais eram realizados no terreiro pelas mães-de-santo. Também nas mulheres que permaneciam neste espaço por longos anos, mas mesmo assim não negavam suas raízes e sua cultura. Havia ainda, as que negociavam sua identidade e não pertenciam às casas de santo. Algumas entrevistadas participam de cerimônias de umbanda, outras muito católicas não acreditam, mas respeitam, sabendo que se trata de algo da cultura dos seus antepassados. E ainda outras que dizem não conhecer e nunca participaram. O bordado da vida indica não haver um único lugar para essas mulheres e sim um espaço de múltiplas vivências e memórias latente. Se a memória é coletiva e se apresenta dentro de um todo, numa construção da comunidade, a religiosidade é extremamente individual e definidora de lugares de aceitação, ou não, da

família nas determinadas comunidades. Aí verifica-se os não incluídos, os não aceitos e as marcas que com o tempo foram fazendo com que algumas assimilassem os discursos católicos, e, ao mesmo tempo, outras tantas que resistiram e permanecem com suas religiões e ainda hoje giram nos terreiros ofuscados na multidão de luzes da noite da cidade.

Outra maneira de entender a cura e o lugar do corpo e do saber ainda latente nas mulheres afro-descendentes, é perceber na fala de D. Jorda (parteira e benzedeira), quando comenta sobre uma moça que foi curada por uma senhora espírita. Ao mostrar a loucura e a solução para a moléstia através da benzedura, o seu depoimento demonstra uma crença e uma fé na oração, no lado mítico e que vai além do saber racional e científico:

D. Jorda: “Daí ela virô dá uns ataque, e ela ficava nua, era amarrada de corda, sabe, três quatro venciam pra amarrá ela de corda, foi indo assim, foi assim [...] Até que um dia encontraram uma senhora que curou ela, que curou ela.”

Juliani: Como que essa outra senhora curou ela?

D. Jorda: “Com benzedura, porque essa senhora era espírita, lá no Saco Grande. Ela foi pra lá, teve três meses na casa dessa senhora e de lá ela veio boa.”

Nessa fala é revelada uma benzedura que passa pelo mítico, pela espiritualidade e pela fé, para além dos métodos científicos de cura, que registravam, mediam, calculavam, receitavam. Onde métodos, módulos temporais e lugares de cura são relativos a cada pessoa. Se a moça de quem D. Jorda lembrou ficou três meses na casa da benzedeira, recebendo rezas, chás e orações, com os médicos certamente não seria assim. Talvez haveria uma internação no manicômio, ou em lugares de exclusão social, como era feito costumeiramente nesses casos.

Mas, enfim, o que esse capítulo pretendeu abarcar foram as rupturas e as permanências, os efeitos excludentes e includentes de todo esse processo histórico. O que se perdeu desses saberes? O que, com o tempo, foi sendo esquecido e reordenado nas subjetividades, tanto das mulheres que trabalhavam com a cura, como com as pessoas que recebiam esses atendimentos? Como recriaram seus lugares

entre-fronteiras? O local do terreiro é um desses lugares, pois é um espaço de cura espiritual e que aceita tanto as pessoas que vão receber passes e atendimentos de todas as etnias, bem como recebe as entidades; sem preconceito e nem separação de símbolos dessa ou daquela cultura. É marcadamente um lugar onde todos são aceitos. Como a linha de fronteira sendo atravessada, recebe influência dos grupos que ali estão, sem disputas de saberes e sem critérios de aceitação ou exclusão.

O que é perceptível, na linha de fronteira de hoje, é um passado marcado por táticas femininas que burlavam normas e conseguiram, de certa forma, dentro das negociações possíveis, permanências para suas práticas e suas vivências dentro do mundo sobrenatural e ancestral no qual estavam acostumadas a viver.

No estudo sobre “Família negra no Rio Grande do Sul”, a autora Daisy Barcellos afirma que o:

Matriarcado tem sido enfatizado como uma particularidade do grupo negro, quer sob a forma da preeminência feminina derivada da cultura africana, quer como decorrente da desagregação da família que formou ou pôde formar nos períodos escravista e pós-emancipação.

Na análise da autora, a sociedade norte-americana, “considerou a população negra como um segmento que tem sua configuração decorrente da desagregação da base africana e da sua incapacidade de absorver o modelo fornecido pela sociedade em que se integrou”.(LEITE, 1996, p. 131) Esta autora teceu uma comparação com os estudos de Fraizer sobre a inserção dos povos afro-descendentes nos Estados Unidos e concluiu que: “mesmo no Brasil, onde teria havido condições mais favoráveis para a persistência de traços africanos, muito pouco poderia ser encontrado.” (LEITE, 1996, p. 135)

Essa realidade vai para além das questões de classe social, étnicas e de gênero, mas se situando nas fronteiras que Barth conceitua como “grupos étnicos” e “grupos sociais”. Algo muito sutil que está em nossa sociedade que muitas vezes não percebemos, por já estarmos tão

acostumados com o conceito de democracia racial elaborado por Gilberto Freire. E, neste sentido, o olhar do outro já internalizou uma “mulher negra”, às vezes mal vestida, sambando enlouquecidamente numa roda de samba, ou com os seios à mostra numa alegoria de carnaval, com um filho doente desnutrido à tiracolo, ou ainda vendendo doces nas esquinas, guardando carros ou catando lixo pelas ruas. Sempre no espaço que vai apenas do fogão ao tanque, no caso dos empregos domésticos. São entre-lugares reduzidos, pois são espaços com menos chances e oportunidades, onde, na melhor das hipóteses, são incluídas, mas invisíveis. Aceita-se sua presença, ou mesmo um despacho numa esquina, mas “sempre” com um estranhamento, quando não com medo. Ao comemorarmos o dia da padroeira do Brasil, Nossa Senhora Aparecida, lembramos da origem da sua cor?

Mas o que isso significa para essa pesquisa, enfim? Debater a nível acadêmico uma melhor abordagem teórico-metodológica, partindo desse pressuposto levantado. Vislumbrarmos a raiz, ou mesmo a emergência de um determinado problema social se faz necessário para o debate e para os possíveis desdobramentos dessa problemática, como por exemplo, a questão das ações afirmativas para o povo afro-descendente, mesmo que construindo somente mais um discurso. Mostra-se necessário portanto, o entendimento de alguns desses nós das teias discursivas, que com o tempo fixaram práticas e delimitaram condutas morais e normas a serem seguidas e, por outro lado, construíram teias, que acabaram discriminando mulheres que apresentam ainda hoje certas marcas e vínculos com um passado de servidão. Nesse sentido, é compreensivo o porquê de tantos grupos de reconstrução da identidade afro-brasileira. Este bordado social foi construído com fios de uma percepção e um olhar particular, para mostrar que, mesmo usando as linhas de outros bordados, com os mesmos fios e com as mesmas cores, o bordado é outro. E que cada olhar é um fio dessa problemática e pode vir a produzir um novo e diferente trabalho/bordado.

E exemplificando mais uma vez o porquê das marcas que formam sutil e subjetivamente a identidade dessas mulheres que hoje com

cinquenta, sessenta e até noventa anos ainda lembram e trazem para a discussão atual suas memórias, marcadas por uma história contraditória e injusta. Como a fala de minha mãe lembrando como eram apresentados os filhos pelo seu pai, quando pessoas iam visitar e conhecer as crianças recém-nascidas: *“Nasceu, nasceu mais uma criadinha, a suas ordens!”*

FONTES

1.1 Fontes Manuscritas e Impressas

Arquivo Público do Estado de Santa Catarina (APESC)

Relatórios apresentados aos governadores e vice-governadores do Estado de Santa Catarina pelo secretário de negócios do Estado.

(S.G.N.E. r 1893) 43.1 s.cx. - Relatório do secretário Eduardo Otto Horn.

(S.G.N.E. r 1903) 43.1 s.cx

(S.G.N.E. r 1904) 43.1 s.cx - Relatório de secretário Caetano Vieira da Costa

(S.G.N.E. r 1905) 43.1 s.cx

(S.G.N.E. r 1906) 43.1 s.cx - Relatório do Secretário João Carlos Pereira Leite

(S.G.N.E. r 1907) 43.1 s.cx - Relatório do Secretário Honorio H. Carneiro da Cunha

(S.G.N.E. r 1908) 43.1 s.cx

(S.G.N.E. r 1910) 43.1 s.cx

(S.G.N.E. r 1911) 43.1 s.cx - Relatório do Secretário Caetano Vieira da Costa

Mensagens dos Governadores

G.m. 1891 - Mensagem de Gustavo Richard

G.m. 1892 - Mensagem de Manoel Joaquim Machado

G.m. 1893 - Mensagem de Manoel Joaquim Machado

Relatórios da Inspetoria de Saúde e Inspetoria de Higiene

(I.H. r 1903) 54.1 cx. 161 - Relatório do Inspetor Rodolfo Garnier.

(I.S. r 1904) 54.1 cx. 161

(I.H. r 1911) 54.1 cx. 161

(I.S. r 1913) 54.1 cx. 161 -Relatório do Inspetor Ferreira Lima

Relatórios Sobre Higiene Pública

(H.i. r. 1896) cx. 164

(H.I.r. 1897) cx. 164

(I. S.r 1876) cx. 161

Relatório do Congresso de Medicina em 1929 escrito por Joaquim David Ferreira Lima e Affonso Homem de Carvalho.

Correspondência da Secretaria Geral dos Negócios do Estado

para o Inspetor de Saúde.

S: (I) S.G.N.E correspondências - 1908/1911

S: (I) S.G.N.E correspondências - 1912/1915

Minutas

I.J.(H.i.) 1920

Relatórios do Presidente de Província para Prefeitura de Polícia

Pres. P.Pref. Pol.(1843-1875) 5 caixas

Pres. P.Pref. Pol (1879-1882) 2 caixas

Pres. P.Pref. Pol (1884) 1 caixa

Arquivo Municipal da cidade de Florianópolis

Relatórios do Presidente de Província para Autoridades Policiais

(1886-1890)

Acervo da Secretaria de Polícia encaminhado para a Prefeitura Municipal

A.H. 239 (1879-1880)

A.H. 335 (1852)

A.H.334 (1855)

A.H. 291(1895)

Impostos e Multas

A.H. 194 (1870)

A.H. 195 (1870- 871)

A.H. 209 (1873-1893)

A.H. 310 (08 B. C.)

Ofícios Gerais ao Presidente da Província

A.H. 210 (1873-1894)

A.H. 263 (1887)

A.H. 261 (1886)

Cartório kotzias

Escritura de vendas de escravos e cartas de alforria (1870-1885)

Hospital de Caridade

Livro de Registro da Casa de Misericórdia

1.2 Fontes Orais

Lista das Entrevistas em Anexos

1.3 Filmes

Gosford Park. (Assassinato em Gosford Park) Direção de Robert Altman. Local: Inglaterra. Produtora/distribuidora: Capital Filmes, produção companies, 2001. 1 filme (137 min.), som., color.; 35mm.

Beloved (A Bem Amada) Direção Jonathan Demme. Local: U.S.A. Produtora/Distribuidora: clinica estetico, harpo filmes, production companies, 1998. 1 filme, (172 min.), som, color.; 35mm.

1.4 Fontes Iconográficas

ALENCASTRO, Luis Felipe (org. do volume). *História da vida privada no Brasil: Império*, São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. 2º ed., São Paulo, 1985.

DEBRET, Jean Bactiste. Rio de Janeiro: cidade mestiça. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

REVISTA Brasileira de História. São Paulo, ANPUH/Humanitas Publicações, vol. 21, nº 41, 2001.

FONTES IMPRESSAS

ALMEIDA, João Ribeiro de. **Ensaio sobre a salubridade, estatística e pathologia da Ilha de Santa Catarina, e em particular a cidade de Desterro**. *Desterro*: Typ. J.J. Lopes, 1864. Apud. CARNEIRO, Enciclopédia de Santa Catarina, Vol. 13 (setor de obras raras de Santa Catarina. Biblioteca Central. UFSC).

BRETAS, Agostinho Jozé Ferreira. **Do aleitamento natural, artificial e**

mixto em geral e do mercenário particularmente em relação às condições em que se acha no Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: Typografia Acadêmica, 1838.

COSTA, Jurandir Freire. **Ordem médica e norma familiar**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

CUNHA, Augusto Alvares. **Do aleitamento natural, artificial e mixto em geral e do mercenário particularmente em relação às condições em que se acha no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Typografia acadêmica, 1873.

D'ARAÚJO, José Augusto Cesar Nabuco. **Do aleitamento natural, artificial e mixto em geral e do mercenário particularmente em relação às condições em que se acha no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Typografia universal de Laemmert, 1844.

D'AZEVEDO, Luiz Augusto Côrrea. **Do aleitamento natural, artificial e mixto em geral e do mercenário particularmente em relação às condições em que se acha no Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro: Typografia acadêmica, 1873.

MAIA, Antônio de Mello Muniz. **Do aleitamento natural, artificial e mixto em geral e do mercenário particularmente em relação às condições em que se acha no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Typografia acadêmica, 1874.

MEIRELLES, Zeferino Justino da Silva. **Vantagens do aleitamento natural**. Rio de Janeiro: Typografia acadêmica, 1847

NEVES, Juvenal Martiniano. **Do aleitamento natural, artificial e mixto em geral e do mercenário particularmente em relação às condições em que se acha no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Typografia da reforma, 1873.

PEREIRA, Antônio da Terra. **Do aleitamento natural, artificial e mixto em geral e do mercenário particularmente em relação às condições em que se acha no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Typografia esperança, 1874.

POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.

REIS, Celso Eugênio dos. **Do aleitamento natural, artificial e mixto em geral e do mercenário particularmente em relação às condições em que se acha no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Typografia o litb. de oliveira, 1874.

SAMPAIO, Francisco Moreira. **Do aleitamento natural, artificial e**

mixto em geral e do mercenário particularmente em relação às condições em que se acha no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Typografia acadêmica, 1873.

REFERÊNCIAS

ALENCASTRO, Luis Felipe (org. do volume). **História da vida privada no Brasil**: Império, São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de. **A Modernização da maternidade (1950-1980)**. Uma abordagem sociológica da construção da subjetividade na família de classe média Brasileira, Rio de Janeiro: UFRJ, Dissertação de Mestrado, 1985.

AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de M.. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Carlos Chagas, 1998.

ANTONECCI, Maria Antonieta. **Corpos sem fronteiras**. Trabalho apresentado na Universidade Federal de Santa Catarina, nov./2002.

ARAÚJO, Hermetes Reis do. **A invenção do litoral**: Reformas urbanas e reajustamento social em Florianópolis na primeira República, São Paulo: PUC, Dissertação de Mestrado, 1989.

BADINTER, Elizabeth, **Um amor conquistado**: O mito do amor materno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. 2. ed., São Paulo, 1985.

BENJAMIN, Walter. **O narrador**. In: Obras escolhidas. vol.1. Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

BENJAMIN, Walter. Fotografia e história. In: **Desafios da Imagem: fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais**. [s.l., [s.d.].

BHABHA, Homi K., **O local da Cultura**. Belo Horizonte: E. UFMG, 1999.

BOSI, Ecléa. **Memória e esquecimento**: Lembrança de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BOURDIEU, Pierre. Linguagem e Poder Simbólico In: **A Economia das trocas lingüísticas**. São Paulo: Editora da USP, 1996.

_____, **O poder simbólico**. 3. ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

BRANCHER, Ana (org.) **História de Santa Catarina**: Estudos contemporâneos, Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1999.

BRENES, Anayansi Corrêa. **História da parturição no Brasil, século XIX**. In: Cadernos de saúde pública. Mulher e saúde, vol.VII, nº 2, abr./jun., 1991.

BURKE, Peter (org.). **A escrita da história**. São Paulo, Editora da Unesp, 1992.

CABRAL, Oswaldo Rodrigues, **Medicina, médicos e charlatães do passado**. Florianópolis: Arquivos Catarinenses de Medicina: Editora Cultural, vol. 01, 1977.

_____, **História de Santa Catarina**, 4. ed., Florianópolis: Editora Lunardelli, 1994.

CARDOSO, Fernando Henrique; IANNI, Octávio. **Cor e mobilidade social em Florianópolis**. São Paulo: Nacional. 1960.

_____, Fernando Henrique. **Negros em Florianópolis: relações sociais e econômicas**, Florianópolis: Editora Insular, 2000.

CARUSO, Raimundo. **Vida e cultura açoriana em Santa Catarina: 10 entrevistas com Franklin Cascaes**. Florianópolis: Cultura Catarinense, 1997.

CARVALHO, José Murilo. **Os bestializados: O Rio de Janeiro e a república que não foi**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CHALHOUB, Sidney. **Visões de liberdade**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1989.

_____, Sidney. **Cidade febril: cortiços e epidemias na corte Imperial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____, **Visões de liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte**. Rio de Janeiro, Paz & Terra, 1990.

CHEREM, Rosângela Miranda. **Os faróis do no tempo: política e cultura no alvorecer republicano catarinense**. Tese (doutorado em História) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998. 400p.

COSTA, Jurandir Freire. **Ordem Médica e Norma Familiar**, 2. ed., Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

_____, **Sem fraude, nem favor: estudos sobre o amor romântico**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

CUNHA, Franklin. **Deusas, bruxas e parteiras**. Porto Alegre: Solivros, 1994.

DEL PRIORI (org.), **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1997.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. **Quotidiano e poder em São Paulo**

no século XIX, São Paulo: Brasiliense, 1984.

EHRENREICH, Barbara e ENGLISH, Deirdre. **Brujas, comadronas y enfermeras: historia de las sanadoras.** Cuadernos Macabados, Barcelona: Edición de los Dones, 1984.

ENGEL, Magali. **Meretrizes e doutores.** Saber médico e prostituição no Rio de Janeiro (1840-1890). São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

_____. **Psiquiatria e feminilidade.** In: PRIORI, Mary del (org.) História das mulheres no Brasil. 2º ed., São Paulo: Contexto, 1997.

FERNANDES, Florestan e BASTIDE. **Branços e negros em São Paulo 3ªEd.,** São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1971.

_____, **A integração do negro na sociedade de classes,** São Paulo, Edusp, 1986.

FERREIRA, M. M. **História Oral.** Rio de Janeiro: Diadorim, 1994.

FIGUEREDO, Luciano. **O avesso da memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

FLORES, Maria B. Ramos. **Teatros da vida, cenários da história.** PUC-SP, tese de doutorado, 1991.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: à vontade de saber.** 10. ed. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1990.

_____, **O nascimento da clínica.** 4. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1994.

_____, **Microfísica do poder.** 7. ed., Rio de Janeiro: Editora Graal, 1998.

_____, *La vida de los hombres infames.* Madrid: La piqueta, 1990.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas,** Rio de Janeiro: Graal, 1989.

GRAHAM, Sandra Lauderdale, **Proteção e obediência: criadas e seus patrões no Rio de Janeiro 1860 – 1910,** São Paulo: Companhia das Letras, 1992

LANGDON, E. J. **A negociação do oculto: xamanismo, família e medicina entre os siona em contexto pluri-étnico.** Trabalho apresentado para o concurso de professor titular: UFSC, 1994.

LE GOFF, Jacques. **História e memória.** 4. ed., Campinas: Ed. da

unicamp, 1996.

LEITE, Ilka Boaventura. **Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade.** Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

LEITE, Miriam Moreira (org.) **A condição feminina no Rio de Janeiro no século XIX,** São Paulo: Ed. Hucitec, 1984.

LOPES, Nei. **Bantus, malês e identidade negra.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

MACHADO, Roberto et all. **Danação da norma,** Rio de Janeiro: Editora Graal, 1978.

MALINOWSKI, Bronislaw. (Tradução) SEGURADO, Maria Georgina. **Magia, ciência e religião.** Portugal: Edições 70, 1988.

MALUF, Sônia. **Encontros noturnos: Bruxas e bruxarias na lagoa da conceição.** Florianópolis: EDUFSC, 1996.

MARTINS, Ana Paula. **A produção do saber médico e as imagens científicas do corpo feminino.** Comunicação apresentada no encontro Fazendo Gênero, 2002.

MATTOS, Hebe Maria. **Das cores do silêncio: o significado de liberdade no sudeste escravista, 2 ed^o.**, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

MONTICELLI, Marisa. **O nascimento como rito de passagem.** Florianópolis: UFSC, Dissertação de Mestrado, 1992.

MORAES, Laura do Nascimento Rótolo de **Cães, vento sul e urubus: higienização e cura em Desterro/Florianópolis 1830-1918.** Porto Alegre: UFRGS, Tese de Doutorado, 1999.

MORGA, Antônio (org.), **História das Mulheres em Santa Catarina.** Chapecó: Editora Argos, Florianópolis: Letras Contemporâneas: 2001.

MORTARI, Cláudia. **Os Homens pretos do Desterro: Um estudo sobre a Irmandade Nossa Senhora do Rosário (1841 – 1860).** Porto Alegre: PUC, 2000. Dissertação de Mestrado, mimeo.

MOTT, Maria Lúcia. **Parteira ignorante: Um erro de diagnóstico médico,** Belo Horizonte: 1997. Mímeo.

NEVES, Lucila de Almeida. **Memória história e sujeito: substrato da identidade.** In: Revista da Associação de História, nº 3, junho de 2000.

OLIVEIRA, Fátima. **Oficinas mulher negra e saúde.** Belo horizonte: Mazza, 1998.

OLIVEIRA, Henrique Pereira. **Os filhos da falha.** São Paulo: Puc,

Dissertação de mestrado, 1990.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **As formas do silêncio**: no movimento dos sentidos, São Paulo: Ed. da unicamp, 1992.

PEDRO, Joana Maria. **Mulheres honestas, mulheres faldas**. Florianópolis: EDUFSC, 1994.

_____(org.) **Negro em terra de branco**, Florianópolis: EDFUSC, 1990.

PEREIRA, Nereu do Vale. **Desenvolvimento e modernização** Florianópolis: Lunardelli, 1979.

POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-Fenart, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.

PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do axé**. São Paulo: ed. Hucitec, 1996.

RÉCHIA, Karen. **Lembranças íntimas de minha avó**: partos, parteiras e outras histórias de Treze de Maio- SC, Florianópolis, CFH-UFSC, Dissertação de Mestrado, 1998.

REIS, João José & SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito**: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. 7. ed., Brasília: Ed. da UNB, 1988.

SANTOS, Ricardo Ventura & MAIO Marcos Chor. **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz/CCBB, 1996.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**: Cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. (Org.) **Raça e Diversidade**. São Paulo, Edusp, 1996.

_____, e REIS, Letícia Vidor de Sousa. **Negras imagens**: Ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil, São Paulo: EDUSP, 1996.

STRAUMANN, Patrick (org.), **Rio de Janeiro, cidade mestiça**: nascimento da imagem de uma nação, Ilustrações e comentários de Jean-Baptiste Debret, textos de Luiz Felipe de Alencastro, Serge Gruzinski e Tierno Monénembo, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SEVCENKO, Nicolau. **A revolta da vacina**. Rio de Janeiro: Ed.

Scipione, 1993.

SIGOLO, Renata. **A medicina em frascos**. Porto Alegre: PUC, 1999.

SILVA, Maria de Fátima da. **Saúde e biomedicina**: Elementos para uma análise da relação saúde-educação. Florianópolis, CED-UFSC, Dissertação de Mestrado, 1995.

THEODORO, Helena. **Mito e espiritualidade**: mulheres negras. Rio de Janeiro: Palas, 1996.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**: História Oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TORNQUIST, Carmen Susana. **A mão e a luva**: O processo de medicalização do parto e o corpo feminino em Florianópolis, In: MORGA, Antônio (org.). História das mulheres em Santa Catarina. Chapecó: Argos e Letras Contemporâneas: 2001.

VIGARELLO, Georges. **O limpo e o sujo**: uma história da higiene corporal. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VOGEL, Arno. **Galinha d'angola**: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira. 3. ed., Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

WERNEK, Jurema (org.). **O livro da saúde das mulheres negras**: nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro: Pallas e Fundação Criola, 2000.

ANEXOS

QUADRO DAS ENTREVISTAS

NOME	LOCAL	DATA	ESPECIFICAÇÃO
D. Delfina Goulart (in memorian)	Bagé/RS	Dezembro de 2001	Ama-de-leite e lavadeira
Maria Correa (101 anos)	Bagé/RS	Dezembro de 2001	Lavadeira e benzedeira
D. Jandira Costa (67 anos)	Cansvieiras, atualmente vive em Capoeiras/SC	13/12/97	Nora de parteira, teve os filhos em casa.

D. Jordalina (98 anos)	Ribeira da Ilha/SC	16/07/97 e 04/05/98	Filha e ajudante de parteira e benzedeira
S. Miguel Correa (71 anos)	Bagé/RS	Dezembro de 2001	Filho de Maria Manoela (parteira e ama-de-leite)
D. Nair M ^a Oliveira (65 anos)	Rio Tavares/SC	Julho de 2002	Filha de parteira e benzedeira
D. Jandira (D. Dica) 70 anos	Rio Tavares/ SC	Julho de 2002	Filha de ama-de-leite e benzedeira
D. Zita	Florianópolis Centro/SC	05/03/98	Parteira Diplomada na Carlos Correa
D. Maria Gripina dos Santos (72 anos)	Lagoa da Conceição/SC	Junho de 2002	Ama-seca
D. Wanda (60 anos)	Florianópolis- Centro	Novembro de 2002	Neta de parteira
D. Nilda (64 anos)	Morro da Cruz	Novembro de 2002	Benzedeira

ROTEIRO DAS ENTREVISTAS

QUESTÕES GERAIS:

- 1- Nome, endereço, desde quando mora aqui...
- 2- Tem família? Quantos irmãos?
- 3- Se é casada, quando casou?
- 4- Quantos anos tem? (se não se importa em dizer a idade)
- 5- Conte como era a vida quando era moça?

6- Como as pessoas viviam aqui, relação de gênero e etc?

QUESTÕES ESPECÍFICAS DA MATERNIDADE:

1- Se as parteiras eram sempre filhas de parteiras?

2- Como se chamavam as mulheres que faziam parto ?

a)sempre

b)algumas situações

3- Como eram vistas na comunidade?

4- Se havia casos onde a criança nascia sem ajuda?

5- O que precisa para fazer o parto em mulheres, já preparam antes?

6- Havia retribuição pelo parto, pagamento, troca?

7- Sempre tinha alguma parteira em toda comunidade? E quando não havia?

8- As parteiras se preocupavam em passar seu conhecimento para outras pessoas?

9-Quando é que começaram a procurar as maternidades conte como foi, porque...

10- Até que época houve gente que nasceu em casa?

11- Houve alguém, algum momento em que ser parteira era "mau visto"?

12- Conte se havia pessoas casadas, que não tinham filhos, porque?

13- Se a mãe sentia aquela "depressão-pós parto"?

14- Como era o período do puerpério?

15- Quando começa a amamentação da criança?

16- Alguém fora da família, ou mesmo da família, que ajudava na hora do parto?

17- Como era o período, quando uma mulher estava grávida, que cuidados tomavam?

18- Quais eram as doenças comuns na comunidade?

19- Conte como era quando morria uma grávida e criança?

20- Como as pessoas se sentiam quando perdiam uma criança?

21- Como eram criadas as crianças ?

22- Conte como era a educação de crianças naquele tempo?

QUESTÕES COM RELAÇÃO A BENZEDURA:

1- Quem costuma procurá-la para ajudar, homens ou mulheres?

2- Quais os motivos mais comuns que os trazem aqui?

3- Antigamente quais os motivos mais comuns que traziam as pessoas aqui?

4- Conte como é a benzeção...

5- Que tipo de "coisas" ela pode ajudar?

6- Lembra de um acontecimento que ninguém esqueceu

