

O mito da mãe preta no imaginário literário de raça e mestiçagem cultural

Sonia Roncador

Identificadas porém à vida na escravidão, algumas dessas pobres criaturas chegaram mesmo a idolatrar seus algozes; algumas d'ellas foram dedicadas em extremo; e, sem poderem erguer francamente os olhos, bemdiziam aquelles que lhes davam o pão para alimento e o duro trabalho para amenidade de suas vidas. Mãe preta foi uma dessas criaturas; sua vida porém não deve ficar no olvido, pois que symbolisa a existência de um'alma dotada de sentimentos extraordinariamente nobres.¹

José A. C. Júnior

Tais palavras de gratidão e apreço por uma ama negra, retiradas de um folhetim intitulado “Mãe preta”, não refletem a imagem recorrente dos escravos nos textos literários e políticos abolicionistas da segunda metade do século XIX. Como argumenta Jurandir Freire Costa, a “propaganda anti-escravagista” no Brasil fundamentava-se na idéia de um “irremediável antagonismo” entre senhor e escravo, cujas conseqüências implicava, entre outros males, a degradação ou perversão dos costumes familiares². Quanto à ama-de-leite e de criação, em particular, seu contato íntimo com os filhos de seus senhores conferia a ela, segundo Sonia Maria Giacomini, “o lugar privilegiado de agente de corrupção da família branca”³. Como se lê em um outro periódico feminino oitocentista, *O Mentor das Brasileiras*,

se a infância de nossos pais portugueses era mal dirigida, a nossa ainda hé peor pela mistura de escravos, os quaes depravão habitos e costumes e o proprio idioma;

¹ Júnior, “Mãe preta”, p. 167. Decidi manter na citação a ortografia original desse folhetim de 1888. A mesma decisão foi tomada com relação às citações de outras publicações do século XIX que aparecerão ao longo deste ensaio.

² Costa, *Ordem médica e norma familiar*, p. 123.

³ Apud Giacomini. *Mulher e escrava: uma introdução ao estudo histórico da mulher negra no Brasil*, pp. 49-50.

pois nos communicão suas ideas e barbaridades desde os primeiros momentos em que se desenvolvem as potencias d'alma. [...] Nos entregão as amas que são pretas, commumente escravas e também africanas. Daqui se pode colher qual sera a prática dessas amas, e a influencia dellas sobre as crianças.

Numa época, portanto, em que a escravidão, sobretudo doméstica, era associada ao risco de “infecção moral” dos valores e costumes senhoriais⁴, a que se devem as palavras de apreço dirigidas pelo autor do acima referido folhetim a uma ama negra? A resposta, como seria de se esperar, é-nos revelada no próprio texto. Trata-se da história de uma ama-de-leite escrava a quem foi negada a convivência com o próprio filho recém-nascido. Ao invés de ódio e revolta, seu coração, porém, “era acessível ao carinho”, era dado aos sentimentos de lealdade, resignação, subserviência, e ao amor maternal. Quando em contato com a criança branca, que lhe fora entregue para amamentar, “o vagido da recém nascida lhe tocou a alma”, e a negra passou então a adorá-la tal qual um filho nascido de suas entranhas: “esquecendo-se do mal que lhe faziam pelo bem que ia prestar, tomou a criancinha, chegou-a ao seio e a amamentou devotamente”⁵. Estava definido, nesse desconhecido folhetim, o mito literário da mãe-preta. Símbolo da fidelidade incondicional e servilismo absoluto à classe senhorial, a mãe-preta conviveu, portanto, na literatura oitocentista ao lado de uma imagem mais ameaçadora da escrava doméstica, misto de “vítima e algoz”, segundo a pena abolicionista de um escritor popular da época, Joaquim Manuel de Macedo.

Estudos sobre os negros na literatura brasileira⁶ revelam que o mito do escravo fiel, e da mãe-preta em particular, foi mais freqüente na ficção anterior à vertente literária abolicionista que se expandiu sobretudo após a aprovação da Lei do Ventre Livre (1871). De acordo com David Brookshaw,

⁴ Ventura, *Estilo tropical*, p. 46.

⁵ Júnior, “Mãe preta”, p. 167. As seguintes palavras finais do folhetim não deixam dúvidas sobre suas intenções abolicionistas: “A escravidão, minha filha, é um horroroso attentado às leis divinas; assim, todo aquelle que comcorrer para a grande obra da redempção, fazendo a patria elevar-se, alcançará no céu o premio eterno” (p. 175). Contudo, a campanha do autor contra o emprego da ama-de-leite escrava aqui presente parece apoiar-se mais na noção do instinto feminino maternal, e o direito universal ao exercício da maternidade, do que na preocupação quanto à preservação das crianças brancas.

⁶ Sayers, *The Negro in Brazilian Literature*; Rabassa, *O negro na ficção brasileira*; Marotti, *Black Characters in the Brazilian Novel*; e Brookshaw, *Raça e cor na literatura brasileira*.

o estereótipo do Escravo Fiel, embora não desaparecesse por completo, deu primazia aos estereótipos do Escravo Imoral e do Escravo Demônio [...] O Escravo Imoral era a escrava robusta, sempre querendo sexo com seu senhor; o Escravo Demônio era o “quilombola”, ou fugitivo, que deu as costas à tutela do senhor branco, confirmando, assim, sua selvageria⁷.

Negação tanto de sua raça quanto de seu gênero sexual, a mãe-preta é o contraponto domesticado, dócil desses dois “temíveis” estereótipos. Geralmente velha, corpulenta, supersticiosa, e fervorosamente católica, a mãe-preta não despertava qualquer perigo de degradação moral da família através da cópula com o senhor ou “sinhôzinho” brancos; além disso, sua índole fiel, mais devota às demandas da casa-grande que aos interesses da própria senzala, distanciava-a igualmente da figura do escravo revoltado, e vingativo.

Mas se essa versão feminina, maternal do Escravo Fiel se tornou um tanto quanto marginal no discurso abolicionista, assim como nas teorias raciais que se desenvolveram no país na virada do século, ela “retorna” com força e se populariza nas memórias de infância de escritores modernistas publicadas entre as décadas de 1930 e 60. Ao se engajarem na escrita de seus verdes anos, escritores tais como José Lins do Rego, Carlos Drummond de Andrade e José Américo de Almeida evocam suas “mães-negras” como expressão da nostalgia que guardam por uma tradição (aristocrática) em plena decadência, ou consumadamente morta, no momento da escrita. No caso específico de José Lins do Rego, que será aqui o foco de minha análise, a mãe-preta compreende em suas memórias uma forma de resgate do legado cultural do Velho Nordeste agrário, ou o nordeste dos antigos engenhos de cana-de-açúcar. Se como argumentam vários críticos, a nostalgia constitui uma invenção literária, ou pelo menos os símbolos convencionais de nostalgia (por exemplo, os anos da infância, certas paisagens naturais, como as montanhas etc.) foram literariamente construídos, pode-se então afirmar que no modernismo o mito da mãe-preta torna-se um tropo privilegiado de nostalgia – nesse caso, a expressão saudosa pelo legado cultural do patriarcado. Uma primeira questão que se coloca é em que circunstâncias o mito da mãe-preta “retorna” ao imaginário literário a partir dos anos 1930? E qual a função ou o uso estratégico desse mito pelos escritores que o passam a explorar em suas memórias?

⁷ Brookshaw, *Raça e cor na literatura brasileira*, p. 32.

Neste ensaio, proponho-me examinar o impacto nesses escritores, e em particular em José Lins do Rego, do pensamento do sociólogo Gilberto Freyre, autor, como se sabe, de uma vasta obra em defesa da participação negra na formação da identidade brasileira; participação, segundo Freyre, tanto maior no Brasil que em outras nações escravagistas dada a aproximação “tipicamente brasileira” entre a senzala e a casa-grande. Além de servir para a comprovação da harmonia interracial nos tempos da escravidão, sobretudo nos antigos engenhos nordestinos, o mito da mãe-preta, ou melhor, “a aliança [afetiva, assexuada] entre a mãe negra e o menino branco”⁸ ainda contribuiu para a composição da mestiçagem ideal proposta por Freyre: a assimilação branca da cultura negra, ou, como descreve Alexandra Isfahani-Hammond, “formas não biológicas de assimilação para produzir figuras geneticamente brancas, mas simbolicamente africanizadas”⁹. Ansiedades com respeito ao contato físico, sexual entre brancos e negros se revelam em Freyre, e em vários escritores modernistas, nas suas múltiplas referências às degenerações física (“sífilização”) e moral (precocidade sexual, homossexualismo) decorrentes desse contato. Nesse contexto, a relação higiênica entre a mãe negra e o filho branco de criação configura-se como símbolo privilegiado da confraternização interracial brasileira na literatura freyreana, assim como nas memórias de outros autores modernistas de sua geração.

Num dos estudos pioneiros sobre a tendência autobiográfica entre os escritores modernistas brasileiros, o ensaio “Vale quanto pesa (a ficção modernista brasileira)”, Silviano Santiago propõe uma revisão da crítica sobre o engajamento político desses escritores, ou o compromisso social, no modernismo, com as classes populares. Santiago sugere que ao lado da ideologia “marxista”, mapeadora da produção de textos tais como *A rosa do povo*, ou *Vidas secas*, conviveu, no entanto, no projeto modernista uma outra opção ideológica, “proustiana”, mais facilmente percebida, segundo o crítico, no discurso memorialista dos modernistas. Integrantes das classes dominantes no país, ou, melhor dito, “enraizados” em uma das “grandes famílias” patriarcais brasileiras, esses escritores revelam em suas memórias afetivas da infância “o apego aos valores tradicionais do [seu] clã familiar [...], os seus valores econômicos e culturais”¹⁰. Para Santiago, esse apego aos valores aristocrá-

⁸ Freyre, *Casa-grande e senzala*, p. 388.

⁹ Isfahani-Hammond, *The Masters and the Slaves*, p. 35. (tradução minha).

¹⁰ Santiago, “Vale quanto pesa (a ficção modernista brasileira)”, p. 31.

ticos do passado revela, pois, o compromisso dos autores com a sua classe de origem; o tom nostálgico de suas memórias anuncia “o retorno do filho à casa do Pai, para que possa assumir, depois da insubordinação [ou seja, da “descida” ao universo plebeu], o seu lugar, e a volta ao seio da família, para que seja o patriarca”¹¹.

Talvez não haja no modernismo brasileiro um exemplo mais claro desse “retorno à casa do Pai”, ou reapego aos valores da aristocracia rural que a obra de José Lins do Rego, sobretudo seus primeiros romances autobiográficos que compõem a série denominada pelo próprio autor de “ciclo da cana-de-açúcar”. Já em seu primeiro livro da série, *Menino de engenho* (1932), o escritor se propõe a revelar para um público, em sua maioria urbano e de classe média, a vida de menino nas casas-grandes dos antigos engenhos de açúcar do Nordeste agrário. *Menino de engenho* narra a infância do garoto órfão, Carlos de Melo, no engenho Santa Rosa, do avô materno, o coronel José Paulino. Sob a tutela desse avô, o personagem Carlos viverá como bicho solto, gozando da liberdade de conviver tanto com os moradores da casa-grande quanto os negros da “rua”, nome dado à senzala do Santa Rosa. É desse convívio com os habitantes da “rua”, ou seja, as “negras” e suas “crias” (os “muleques” e as “mulecas”), que o menino desenvolverá ou experimentará o apego à natureza tropical, o estímulo e satisfação de seus (precoce) desejos sexuais, a imaginação encantada das matas a partir das histórias contadas pelas negras. Enfim, doses diárias de alegria – antídoto necessário, segundo o narrador, contra a melancolia comum da casa-grande, a sobriedade das tias, a quietude do avô.

Essa mesma representação idílica, e luxuriosa do engenho, assim como a harmonia ou proximidade entre a casa-grande e a senzala, é cuidadosamente elaborada no livro de memórias, *Meus verdes anos*, que José Lins do Rego, publicaria em 1956, apenas um ano antes de sua morte – um engenho (o Engenho Corredor) governado pelo coronel José Lins, avô legítimo do autor, enobrecido por seu apego telúrico à região, sua mansa autoridade e proteção paternalista dispensada aos empregados, em sua maioria ex-escravos que, por fidelidade ao coronel, permaneceram no engenho após a declaração da abolição. Emblemático do Velho Nordeste agrário, o engenho da infância de Lins do Rego apresenta traços da tradição

¹¹ Id., p. 32.

feudo-patriarcal em vésperas, porém, de seu declínio. Para Lins do Rego e outros escritores regionalistas de sua geração, a substituição dos antigos engenhos pelas usinas gerou uma profunda transformação das tradições do nordeste, dos valores morais, das relações sociais e interracialis. Nesse contexto de denúncias da perda das tradições locais (para os regionalistas, uma descaracterização da cultura nordestina e, por conseguinte, nacional), o reapego aos valores da aristocracia rural do passado, do qual nos fala Santiago em seu ensaio acima referido, assume, portanto, na obra de Lins do Rego um sentido nacionalista.

Além dos mitos da irmandade entre os meninos de engenho e os moleques negros (seus “irmãos de leite”), ou o da atração sexual mútua entre esses mesmos meninos brancos, ou “sinhôzinhos”, e as mucamas da casa-grande, é o estereótipo da mãe-preta uma das representações mais importantes na obra de Lins do Rego para a construção da mitologia do Velho Nordeste como utopia da confraternização das duas raças que compõem a economia pré-capitalista do açúcar – as raças negra e branca. Como escreve o autor em suas memórias, o “cheiro do mel” que exalava dos campos e das máquinas durante o preparo do melado “adoçava tudo” no engenho¹²: “adoçava”, por exemplo, “a autoridade de chefe” do avô patriarca, “mais temido pela sua bondade. Não havia coragem que levantasse a voz para aquela mansa autoridade de chefe”¹³. “Adoçava” também o coração dos negros, como sugere a seguinte passagem sobre a velha cozinheira da casa-grande: “a negra Generosa era tão boa como seus doces (...) os moleques sabiam que seu coração era um torrão de açúcar”¹⁴. Além da negra Generosa, no entanto, ainda “se arrastavam” pela casa-grande outras encarnações do mito da fiel mãe-preta: “conheci umas quatro”, escreve o narrador em *Menino de engenho*,

Maria Gorda, Generosa, Galdina e Romana. O meu avô continuava a dar-lhes de comer e vestir. E elas a trabalharem de graça, com a mesma alegria da escravidão. As suas filhas e netas iam-lhes sucedendo na servidão, com o mesmo amor à casa-grande e a mesma passividade de bons animais domésticos¹⁵.

¹² Rego, *Meus verdes anos*, p. 61.

¹³ Rego, *Menino de engenho; Doidinho; Banguê: romances reunidos e ilustrados*, p. 53.

¹⁴ Id., p. 43.

¹⁵ Id., p. 41.

A negra Generosa, também tratada por “tia”, havia sido ama-de-leite da mãe do narrador, e sendo assim, como ele escreve, “fazia as vêzes de minha avó. Tôda cheia de cuidados comigo, brigava com os outros por minha causa”¹⁶. Quanto à velha Galdina, que

andava de muletas, pois quebrara uma perna fazendo “cabra-cega” para brincar com os meninos [...], todos nós a chamávamos de vovó [...]. Quando queriam pegar a gente para uma surra, era para junto dela que corríamos. Ela pedia pelos seus netos com os olhos cheios de lágrimas¹⁷.

A não ser quando resgatada em projetos críticos panorâmicos sobre a representação dos negros na obra de Lins do Rego, a figura da mãe-preta nunca chegou, no entanto, a ser tema de discussão entre os críticos desse autor. Quando se discute a maternidade em sua obra, esta é geralmente interpretada como um signo ausente – ausência esta simbolizada na lembrança vaga, fragmentada da mãe branca morta, e temporariamente substituída pelas tias maternas enquanto solteiras. Em outras palavras, apesar de sua evidência nos romances autobiográficos e no texto de memórias do autor, a maternidade negra é um tema sistematicamente negligenciado pelos seus críticos. A negação desse tema também se manifesta na recepção crítica às memórias de outros escritores modernistas onde, como já disse, a mãe-preta igualmente figura como emblema do legado cultural e moral dos antigos engenhos. Além disso, não obstante a importância do mito da mãe-preta no modernismo, e sua presença, ainda que marginal, na literatura oitocentista, não existe um único estudo sobre a evolução desse mito nos imaginários literário e popular brasileiros. Minhas fontes teóricas referem-se, portanto, à presença da mãe-preta nos Estados Unidos, país onde o mito teve um enorme impacto no imaginário popular da escravidão, e em particular do “Velho Sul” (equivalente regional do antigo nordeste agrário brasileiro).

Como argumenta Cheryl Thurber, em “The Development of the Mammy Image and Mythology”, a mãe-preta, na sua configuração literária e cultural mais comum, “nunca chegou a existir”¹⁸. A não ser em textos literários e autobiográficos, historiadores norte-americanos constataram a ausência de

¹⁶ Id., *ibid.*

¹⁷ Id., p. 43.

¹⁸ Thurber, “The Development of the Mammy Image and Mythology”, p. 87.

fontes documentais que evidenciassem a presença de uma ama de leite e de criação nas casas-grandes dos antigos engenhos de tabaco e algodão. E as que se podem encontrar nos anos seguintes à Emancipação tampouco confirmam a existência do estereótipo da mãe-preta: “a maioria das trabalhadoras domésticas eram jovens solteiras que, portanto, não se encaixavam na imagem estereotípica da velha negra que amava as crianças brancas mais que a seus próprios filhos”¹⁹. Falta de evidências históricas da mãe-preta não invalida, no entanto, o seu importante papel no projeto de vários escritores nostálgicos (e culposos) de reconstrução de um Sul humanitário, espécie de “comunidade utópica de relações [interraciais] harmônicas”²⁰. “Por meio da expressão de uma devoção piedosa e de apoio à mãe-preta”, tais escritores poderiam “redimir-se de seus próprios desacertos com os negros, porque, afinal, ‘eu amo minha mãe-preta’”²¹.

Embora existam encarnações do mito da mãe-preta na literatura do período *ante-bellum*, como, por exemplo, a personagem “Tia Chloe”, em *Uncle Tom’s Cabin*, de Harriet Beecher Stowe, ela somente ganha notoriedade literária nos Estados Unidos anos mais tarde, entre as décadas de 1890 e 1920. Data do mesmo período a produção de filmes, musicais, e canções populares que igualmente glorificam a amada e saudosa mãe-preta, assim como o seu uso pela indústria de alimentos e produtos de limpeza. Quando, em 1936, a escritora Margareth Mitchell cria a imortal “Mammy”, em *Gone with the Wind* (1936), romance ambientado nos anos da Guerra Civil, a mãe-preta já se havia tornado um ícone nacional: Tamanha visibilidade na cultura literária, e popular norte-americana da virada do século não encontra, curiosamente, equivalência no contexto brasileiro, país que traz na sua bagagem histórica séculos de escravidão, e semelhante necessidade de se reconciliar com um passado cruel. A ama-de-leite Guilhermina do poema autobiográfico “Ricordanza della mia gioventú”, de Augusto dos Anjos, ou anteriormente a do menino do engenho Massangana, Joaquim

¹⁹ No Brasil, o emprego da ama-de-leite foi uma das práticas institucionalizadas pela família patriarcal, embora, segundo o historiador Luis Filipe de Alencastro, famílias menos abastadas também pudessem alugar os serviços de uma ama para o aleitamento de seus filhos. Sobre a popularidade desses serviços no Brasil do século XIX, consultar seu ensaio “Vida privada e ordem privada no Império”, p. 63. Consultar também Carneiro, “Corpos que nutrem: mulheres procuradas e oferecidas para aluguel e venda na capital federal da Corte Imperial”, p. 90. (tradução minha).

²⁰ Carneiro, “Corpos que nutrem”, p. 97.

²¹ Id., p. 98.

Nabuco, por ele homenageada em seu livro de memórias, *Minha formação*, seriam posteriormente evocadas no discurso nostálgico de Freyre e outros regionalistas do nordeste. Porém, no período em que vieram pela primeira vez a público não chegaram a constituir um ícone importante da cultura brasileira. Um dos estudos mais completos sobre a representação dos afro-brasileiros no cinema nacional, *Tropical Multiculturalism: A Comparative History of Race in Brazilian Cinema and Culture*, de Robert Stam, reporta um único filme no Brasil, *Sinhá Moça* (realizado décadas mais tarde, em 1953), cujo elenco inclui uma velha escrava, Virgínia, com características afins ao mito da mãe-preta²². De fato, como sugere o artigo “Sabina das laranjas: gênero, raça e nação na trajetória de um símbolo popular, 1889-1930”, dos historiadores Micol Seigel e Tiago de Melo Gomes, os patrocinadores da emergente cultura de massas nos anos da *Belle Époque* (o teatro de revista, a música popular, o carnaval) pareciam mais interessados em promover, e nacionalizar, outros ícones femininos afro-brasileiros, como a lasciva e cordial mulata²³. A considerar pela então popularidade da sexual mulata/baiana “Sabina” nas revistas e canções populares, temos menos razões que nos Estados Unidos para acreditar que a criação dos ícones negros brasileiros derivaram de interesses, dentre outros, puritanos.

Há várias maneiras de tentar explicar essa quase ausência, ou invisibilidade do mito da mãe-preta na produção cultural pré-modernista brasileira, ou seja, entre as décadas de 1890 e 1920. Em “Como e porque a escravidão voltou à consciência nacional na década de 30”, o historiador Dain Borges examina precisamente o “silêncio” ou “omissão” em torno do tema da escravidão que caracterizou o discurso público brasileiro nesses anos. Como já fora argumentado por outros historiadores, tal silêncio se explica em parte pelo racismo da elite brasileira que se negava a reconhecer o legado da escravidão e da cultura afro-brasileira na formação do caráter nacional²⁴. Contudo, segundo Borges,

²² Data da mesma época (1964) a produção da telenovela brasileira, *Direito de nascer*, adaptada do melodrama do escritor cubano Félix Caignet, que igualmente incluía em seu enredo uma encarnação da mãe-preta, a Mamãe Dolores, interpretada por Isaura Bruno. Sobre a imagem dos afro-descendentes na história da telenovela brasileira, consultar Araújo, *A negação do Brasil*, p. 142.

²³ Seigel e Gomes, “Sabina das laranjas: gênero, raça e nação na trajetória de um símbolo popular, 1889-1930”, pp. 171-93.

²⁴ Borges, “Como e porque a escravidão voltou à consciência nacional na década de 30”, p. 207.

o fato da revolução republicana seguir a Abolição também não era propício ao reconhecimento do legado da escravidão. A República carecia de legitimidade, legitimidade almejada por um regime simultaneamente moderno e progressista, e arraigado numa tradição republicana brasileira²⁵.

A escravidão era, pois, a prova de um atraso nacional do qual se queria esquecer, pois que contrariava o projeto modernizador que se então queria instituir no país republicano. A julgar pelo discurso literário da *Belle Époque* brasileira, o argumento de Borges não poderia ser mais verdadeiro. É comum, por exemplo, nessa época o engajamento de escritores em campanhas higienistas contra o emprego da ama-de-leite (uma herança da escravidão); escritores convencidos de ser a ama-de-leite uma perigosa portadora de doenças, além de transmissora de superstições, fanatismos e outros valores que comprometeriam mais tarde o caráter moral das crianças. Numa época de perseguição à ama-de-leite, e por extensão à duplicação da maternidade, não surpreende, pois, o declínio do mito da mãe-preta na produção cultural nacional²⁶.

Foi Gilberto Freyre quem primeiro teve, nos termos de Borges, a “coragem” e “audácia”, ainda na década de 1920, de “publicar o que todos calavam: ‘a influência da escravidão sobre a nacionalidade’”²⁷. Espécie de texto embrionário de *Casa-grande e senzala*, seu artigo de 1925 “Vida social no Nordeste: aspectos de um século de transição” fala do impacto do escravo na vida e cultura domésticas das grandes famílias patriarcais brasileiras, sobretudo a importância do mesmo na casa-grande dos engenhos de açúcar do Nordeste. Em seu *Manifesto regionalista de 1926*, Freyre define a influência escrava no seio da família patriarcal não mais como “infecção moral”, mas como “força” ou envigoroamento²⁸. É claro que tal gesto “audacioso” de Freyre não o isentou, contudo, de receber críticas de vários de seus estudantes por, em primeiro lugar, haver-se limitado ao estudo da organização familiar patriarcal, como se outras formas familiares inexistissem no período colonial brasileiro; e, em segundo lugar, de haver privilegiado em seus estudos a classe “protegida” dos

²⁵ Id., p. 210.

²⁶ Para uma compreensão das imagens da ama-de-leite nos anos da *Belle Époque*, consultar o capítulo “Contagion and Control” do livro da historiadora Sandra Lauderdale Graham *House and Street: The Domestic World of Servants and Masters in Nineteenth-Century*.

²⁷ Borges, *op. cit.*, p. 221.

²⁸ Freyre, *Manifesto Regionalista de 1926*, p. 48.

escravos domésticos, em detrimento dos “escravos do eito”, e, num contexto urbano, os “escravos da rua”. Além de oferecer uma versão reduzida do contingente escravo nos antigos engenhos, Freyre tampouco privou-o de uma existência por vezes mitificada. É interessante constatar nesse ensaio de 1925 a inclusão dos mitos da mãe-preta e da mulata cordial, que menos contribuíram para a recuperação da história dos negros no Brasil, que para os propósitos do sociólogo de traçar uma imagem um tanto quanto benigna da escravidão. Imagem esta que ele soube habilmente contrastar com as condições degradantes em que passaram a viver os trabalhadores sob o jugo dos usineiros que vieram a substituir os antigos, e “benevolentes”, patriarcas do açúcar.

Ao incluir o mito da mãe-preta em “Vida social no Nordeste”, e posteriormente em seu mais importante estudo sobre a contribuição afro-brasileira na cultura nacional, sua obra-mestra *Casa-grande e senzala*, Freyre legitimaria uma figura – a ama negra de leite e de criação – difamada pela literatura oitocentista abolicionista e pelas teorias raciais propagadas por vários intelectuais, cientistas, e escritores da *Belle Époque*. Dado, portanto, o desinteresse histórico, e literário, de então, em torno da nobre e higiênica mãe-preta, é provável que Freyre tenha-se em parte inspirado na construção norte-americana do mito, sobretudo se se considerar suas leituras de, e referências concretas a estudos sobre a formação familiar na região sul dos Estados Unidos. Parece-me igualmente legítima a hipótese de que a centralidade que o mito da mãe-preta adquire em sua obra tenha favorecido o seu reaparecimento no discurso público brasileiro a partir da década de 1920, como se pode constatar em diversas obras literárias e artísticas do Modernismo, em canções populares, assim como na imprensa afro-brasileira. Além de se configurar um símbolo de nostalgia senhorial nas memórias de infância de vários escritores modernistas, a mãe-preta igualmente aparece nas telas de artistas tais como Tarsila do Amaral, Lasar Segall, Alfredo Volpi, Di Cavalcanti, assim como nos poemas de Cassiano Ricardo, Raul Bopp, Manuel Bandeira, Jorge de Lima. Como informam Seigel e Gomes, no acima referido ensaio “Sabina das Laranjas”, é também nos anos 1920 que a mãe-preta é homenageada na revista de estréia, *Tudo preto*, da primeira companhia teatral afro-brasileira, a Companhia Negra de Revistas. Tal homenagem foi um provável gesto de apoio à campanha a favor da construção de um monumento à Mãe-Preta (efetivamente inaugurado em São Paulo, em 1955), que mobilizou a

comunidade intelectual afro-brasileira, sobretudo nas cidades do Rio e São Paulo²⁹. Como argumentam Seigel e Gomes, a apropriação do estereótipo da mãe-preta por intelectuais afro-brasileiros revela, por um lado, a penetração do pensamento freyreano no então incipiente movimento social negro, e, por outro, “[indica] que o conceito de democracia racial não era dotado de um sentido único de nostalgia senhorial”³⁰.

É significativo o fato de que dentre os cuidados maternos da mãe-preta esteja o hábito noturno de contar “histórias de bicho e de mal-assombrado”³¹, aquele pelo qual Freyre mais parece se interessar. Como ele escreve em *Casa-grande e senzala*, “as histórias portuguesas sofreram no Brasil consideráveis modificações na boca das negras ou amas-de-leite. Foram as negras que se tornaram entre nós as grandes contadoras de histórias...”³². Dentre as responsabilidades da mãe negra de criação, Freyre parece, portanto, haver privilegiado a mais “espiritual”, ou simbólica, para cultivar a noção de um efeito benéfico da maternidade negra na casa-grande. Num contexto em que a amamentação “mercenária” (vs. o leite “gratuito”, puro da mãe branca) era associada ao risco, segundo as elites, de transmissão de doenças, sobretudo a sífilis, Freyre talvez tenha preferido enfatizar um encontro por assim dizer “cultural” entre a mãe criadeira e a criança branca. O ritual de contar histórias no serão exigia um certo distanciamento de corpos; a escuta atenta da criança não podia se distrair com o toque de mãos, o cafuné, ou o embalo do colo de uma negra, como no caso do acalanto. Além disso, a figura da mãe-preta enobrecida na sua função de difusora, e perpetuadora da literatura oral afro-brasileira (para Freyre, parte integrante do folclore brasileiro) foi utilizada para denunciar a descaracterização da cultura nacional como decorrência da industrialização, da urbanização, da importação de modelos europeus de socialização, dentre outras conseqüências da modernidade. Contra essa diluição ou “estrangeirização” da cultura brasileira, Freyre faz

²⁹ Sobre a cobertura da campanha ao monumento à Mãe-Preta pela imprensa negra, especificamente o jornal *Clarim d'Alvorada*, fundado por José Benedito Correia Leite, consultar o artigo de Maria Cláudia Cardoso Ferreira, “Representando as relações raciais: as trajetórias dos militantes Veiga dos Santos e Correia Leite”, em *Anais do XXIII Simpósio Nacional de História (História: Guerra e Paz)*. A comprovar pela imprensa nos anos 1920 e 30, tal campanha gerou tanto o apoio quanto a rejeição da população, sendo um exemplo interessante de oposição à campanha a crônica de Antônio de Alcântara Machado, “Concurso de lactantes”, em *Revista de Antropofagia*.

³⁰ Seigel e Gomes, *op. cit.*, p. 189.

³¹ Freyre, *Casa-grande e senzala*, p. 343.

³² Id., p. 386.

um apelo em seu *Manifesto regionalista de 1926*, para que se dê, “antes de tudo, *atenção ao corpo do Brasil*, vítima, desde que é nação, das estrangeirices que lhe têm sido impostas...”³³. Em outras palavras, deve-se cuidar do corpo do Brasil, alimentado-o com os pratos e quitutes da culinária nacional, as tradições genuinamente brasileiras, e um vestuário apropriado ao clima dos trópicos – cuidados dos quais se ocupava a mãe-preta em “sua atenção ao corpo” do antigo menino de engenho.

Contadoras hábeis e criativas, as amas negras possuíam, segundo a narrativa freyreana, um vasto repertório de contos orais, desde as histórias européias trazidas pelos colonizadores portugueses, passando pelas tradições indígena e africana, até as histórias que elas mesmas inventavam ou simplesmente adaptavam à cor local. O crítico literário Sílvio Romero, que tampouco deixou de homenagear sua ama negra Antônia em seus estudos pioneiros sobre a literatura oral brasileira, já havia escrito, no final do século XIX, sobre a dificuldade de precisar a origem étnica dos contos orais então em circulação no Brasil, dada a mistura e alteração que os mesmos sofreram quando para lá foram transplantados³⁴. Como argumenta Roberto Ventura, em seu acima citado estudo *Estilo tropical*, Romero via precisamente nesse “mestiçamento moral” (ou “fusão de almas”), característico da tradição folclórica brasileira, um “fator de diferenciação nacional” e de resistência ao “mimetismo cultural e à imitação do estrangeiro”³⁵. Em *Menino de Engenho*, o escritor José Lins do Rego igualmente reverencia a apropriação criativa das histórias orais européias por uma dessas antigas contadoras de histórias de sua infância, a velha Totonha, que andava “léguas e léguas à pé, de engenho a engenho, como uma edição viva das Mil e Uma Noites”³⁶. “O que fazia a velha Totonha mais curiosa”, explica o escritor,

era a côr local que punha nos seus descritivos. Quando ela queria pintar um reino era como se estivesse falando de um engenho fabuloso. Os rios e as florestas por onde andavam os seus personagens se pareciam muito com o Paraíba e a Mata do Rôlo. O seu Barba-Azul era um senhor de engenho de Pernambuco³⁷.

³³ Freyre, *Manifesto regionalista de 1926*, p. 16. (itálico meu).

³⁴ Romero, “Origens de nossa poesia e de nossos contos populares”.

³⁵ Ventura, *Estilo tropical*, p. 48.

³⁶ Rego, *Menino de engenho*, p. 37.

³⁷ Id., pp. 38-9.

Freyre se lembraria de mencionar em *Casa-grande e senzala* a Sherazade negra e sem dentes da infância do escritor e amigo Lins do Rego; versão brasileira, segundo ele, do “*akpalô* fazedor de alô ou conto”: “O *akpalô* é uma instituição africana que floresceu no Brasil na pessoa de negras velhas que só faziam contar histórias. Negras que andavam de engenho em engenho contando histórias às outras pretas, amas dos meninos brancos”³⁸. Com a modernização dos antigos engenhos, no entanto, e conseqüente dispersão dessas comunidades rurais afro-brasileiras (resultante do êxodo rural, do nomadismo dos “novos” trabalhadores do campo etc.), a instituição das narradoras populares se encontrava, segundo Freyre, em iminência de desaparecimento. Estudos mais recentes³⁹ contestam essa visão decadente da cultura oral na América Latina, e apontam diversas modalidades populares que permaneceram intactas, e outras que simplesmente se modernizaram, sendo inclusive apropriadas, e revitalizadas pela escrita e culturas de massas (cinema, rádio, televisão). Além da adoção de uma visão estática da tradição oral, as saudades de Freyre pelas contadoras de histórias “do passado” parecem revelar, nos termos de Rowe e Schelling, “uma falha em reconhecer que os mundos tradicionais e modernos já não se encontram separados, e que muitas pessoas na América Latina vivem em ambos mundos ao mesmo tempo”⁴⁰. Segundo a crítica literária Marisa Lajolo, em “Negros e negras em Monteiro Lobato”, num país pós-colonial como o Brasil,

os bolsões remanescentes de formas arcaicas de cultura estão sempre ao alcance da mão e da pena, coincidindo geralmente com os bolsões de pobreza e marginalidade em que ficam confinados os segmentos da população atropelados pela modernidade⁴¹.

Ao associar oralidade e pobreza/marginalidade, Lajolo problematiza a representação modernista da assimilação da cultura oral afro-brasileira pela aristocracia rural como “experiência apaziguante”⁴². Tal representação, que ela, por exemplo, encontra na narrativa de Lins do Rego “repassada

³⁸ Freyre, *Casa-grande e senzala*, p. 386.

³⁹ Franco, “What’s in a Name?: Popular Culture Theories and Their Limitations”; Rowe e Schelling, *Memory and Modernity*.

⁴⁰ Rowe e Schelling, *Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America*, p. 2. (tradução minha).

⁴¹ Lajolo, “Negros e negras em Monteiro Lobato”, p. 72.

⁴² Id., p. 73.

de ternura nostálgica pela contadora de história”⁴³, tem, pois, um “sentido alienante” dado que “[dilui] em afeto complacente o inevitável choque de cultura que tinha lugar nos serões”⁴⁴.

Para Freyre, ao contrário, a importância dessas narradoras populares era plenamente reconhecida no universo pre-capitalista dos engenhos, sendo somente mais tarde questionada pelos higienistas, educadores, escritores e intelectuais da *Belle Époque*, para os quais as histórias orais afro-brasileiras deveriam ser banidas da educação dirigida às crianças brancas, pois que metiam medo às mesmas “com o ‘tutu’, com ‘pretos velhos’, com almas do ‘outro mundo, tornando-as supersticiosas e covardes!”⁴⁵. Ao invés de postular, como os higienistas, os efeitos maléficos das histórias contadas pela mãe-preta, Freyre aponta para o contágio poético e espiritual proporcionado por essas histórias. Como ele argumenta, em “Aspectos de um século de transição no nordeste do Brasil” (versão de 1941 do seu ensaio de 1925 “Vida social no Nordeste”), “as superstições aprendidas na meninice são o melhor fecundante para a imaginação e até para a espiritualidade”⁴⁶. Além disso, e talvez mais importante para os propósitos de Freyre, as histórias orais são um “fecundante” para o apego infantil a sua região (o nordeste), e o desenvolvimento de uma consciência, ou identidade nacional. Ainda no mesmo ensaio, ele escreve:

Criados entre maiores medos que os meninos de hoje, *eram também mais brasileiros* os meninos de outrora. Cresciam dentro da poesia popular e do folclore. Ao som das cantigas e ouvindo histórias cheias de bichos da região e da África, cheias de mouras encantadas e sacis [...] histórias tão próximas da natureza regional; e ao mesmo tempo cheias de sugestões de outros mundos: a Europa, a África, o mundo sobrenatural de fadas e papões⁴⁷.

Como já disse, segundo Freyre, foram as contadoras negras de histórias populares mediadoras culturais entre as três tradições – indígena, portuguesa e africana – que compõem o folclore brasileiro, e, sendo assim, agentes da

⁴³ Id., p. 70.

⁴⁴ Id., p. 73.

⁴⁵ Veríssimo *apud* Freyre, “Aspectos de um século de transição no nordeste do Brasil”, p. 162. Esse artigo será daqui por diante referido como “Aspectos”.

⁴⁶ Id., p. 162.

⁴⁷ Id., p. 163. (itálico meu).

mestiçagem característica desse folclore. Como revela a passagem acima, a “poesia popular” e o “folclore” (mestiços) são a expressão genuína do *ethos* autêntico nacional. No papel de difusora da tradição literária oral, era, pois, a mãe-preta igualmente uma agente importante na formação cívica/nacionalista de seus filhos brancos de criação (“os meninos de outrora”). Nesse aspecto, o interesse de Freyre pela oralidade guarda semelhanças com a tradição romântica europeia dos primeiros estudos folclóricos. Como informa Jean Franco, em “What’s in a Name?: Popular Culture Theories and Their Limitations”, “o termo folclore tem suas origens no Romantismo alemão, na concepção de [Johann Gottfried] Herder de que o verdadeiro espírito da raça ou nacionalidade reside no povo [*folk*] das zonas rurais ainda não contaminadas pela modernização”⁴⁸. Cabia, pois, aos intelectuais, na iminência do desaparecimento dessas culturas pre-industriais, “coletá-las e salvaguardá-las”⁴⁹.

Imbuído do papel de intelectual protetor e perpetuador da herança folclórica nacional, Lins do Rego, como se sabe, publicaria *Histórias da Velha Totônia* (1936), uma seleção das várias histórias escutadas no engenho de seu avô. Segundo Lajolo, projetos afins apareceriam na mesma época: *Histórias do Pai João* (Oswaldo Orico, 1933), *Histórias de Tia Nastácia* (Monteiro Lobato, 1937), *Histórias da Lagoa Grande* (Lúcio Cardoso, 1939), *O Boi Aruá* (Luís Jardim, 1940) e *Histórias de Alexandre* (Graciliano Ramos, 1944). “Todas as velhas Totônias do Brasil se acabaram, se foram”, lamenta-se Lins do Rego no prefácio à antologia. “E outras não vieram em seu lugar. Esse livro escrevi pensando nelas... Pensando na sua velha Totônia de Sergipe, Sílvio Romero recolheu estas mesmas histórias que eu procuro contar aos meninos do Brasil”⁵⁰. Dois motivos, segundo Freyre, teriam contribuído para o desaparecimento das velhas Totônias dos antigos engenhos. Para o

⁴⁸ Franco, “What’s in a Name?: Popular Culture Theories and Their Limitations”, em Pratt e Newman. *Jean Franco – Critical Passions: Selected Essays*. Durham; London: Duke University Press, 1999, p. 170. (tradução minha).

⁴⁹ Storey, *Inventing Popular Culture: from Folkllore to Globalization*, p. 2. Segundo as autoras Maria Inês de Almeida e Sônia Queiroz, projetos de integração nacional promovidos pela política imperial de D. Pedro II teriam estimulado nas últimas décadas do século XIX as primeiras tentativas no Brasil de coleta e publicação de contos orais populares e lendas indígenas. Além da iniciativa de Sílvio Romero, as duas autoras também reportam a publicação em 1876 de *O selvagem*, do general Couto de Magalhães, que reunia 25 “Lendas Tupis” e se destinava “a figurar na biblioteca americana da Exposição Universal de Filadélfia, comemorativa do Centenário da Independência Americana”. Cf. *Na captura da voz: as edições da narrativa oral no Brasil*, p. 12.

⁵⁰ Rego, *Histórias da Velha Totônia*, p. ix.

sociólogo, o acesso aos “livros de leitura” (em seus termos “traduções apressadas do francês”)⁵¹, facilitado pela modernização dos meios de reprodução e circulação da matéria escrita, teria um impacto negativo na prática da narrativa oral no Brasil. E enquanto Walter Benjamin, em “The Storyteller”, responsabilizaria, além do romance, a imprensa escrita pelo declínio da arte de contar histórias⁵², Freyre mencionaria um fenômeno ainda mais ameaçador não somente para as velhas Totônias, mas para a sua classe de letrados: a entrada e hegemonia do cinema norte-americano (Hollywood) em território nacional. “O cinema americano”, escreve Freyre de maneira ainda mais enfática que em sua crítica à literatura infantil (mal) traduzida do Francês, “eis o que hoje se vae plasmando no Brasil – inclusive no Nordeste – a imaginação do menino”⁵³.

Freyre aludiria em ensaios posteriores, como *Assombrações do Recife Velho*, aos obstáculos à sobrevivência das histórias populares de assombrações no “século da luz elétrica”. Material valioso do folclore afro-brasileiro, as histórias de assombrações foram gradualmente perdendo seu impacto ao deixarem de ser contadas no luso-fusco das casas grandes e velhos casarões iluminados por velas e candeeiros. A “luz mais brilhante”, escreve Freyre, “[afugentou] os fantasmas não só das ruas como do interior das casas”⁵⁴. Contudo, na passagem acima citada, a projeção de luz nas salas escuras do cinema afugentaria os fantasmas (o que Freyre também chamaria um mal-assombrado “bom”) da vida da criança de uma maneira ainda mais preocupante para o sociólogo. Como ele argumenta, o cinema “plasma” a imaginação. Não se trata mais de um gênero narrativo (as histórias orais infantis) “fecundante” da imaginação de uma pequena audiência tomada pelo medo e prazer, mas de um veículo comunicativo “autoritário” (o cinema americano) plasmador da imaginação de uma platéia numerosa, “entorpecida” pela velocidade das ações e imagens: “o cinema toma os doces vagares necessários ao contar de histórias”⁵⁵.

Sem desmerecer os riscos de violência simbólica ou cultural inerentes à ascensão de culturas de massa como o cinema, deve-se contudo reconhecer, não obstante tais riscos, a vitalidade que tem a cultura popular no Brasil.

⁵¹ Freyre, “Aspectos”, p. 163.

⁵² Benjamin, “The Storyteller”.

⁵³ Freyre, “Aspectos”, p. 163.

⁵⁴ Freyre, *Assombrações do Recife Velho*, p. 13.

⁵⁵ Freyre, “Aspectos”, p. 163.

Além disso, é igualmente questionável a crença modernista no poder absoluto de manipulação do cinema, mais precisamente Hollywood, ou a crença na passividade da audiência diante desse veículo⁵⁶. Como argumenta José Maurício Gomes de Almeida, em “Regionalismo e modernismo: as duas faces da renovação cultural dos anos 20”, a visão freyreana apocalíptica da modernização pode ser interpretada como “mecanismo de racionalização compensatória”⁵⁷ em que “o atraso e a estagnação [nordestinos] começam a ser interpretados – no plano cultural – como uma ‘vantagem’ sobre o que ocorria na região desenvolvida do sul do país”. Em outras palavras, por não haver recebido o influxo da imigração estrangeira e da industrialização como nas cidades do sul, sobretudo São Paulo, a região do nordeste era para Freyre “a parte mais brasileira do país; a mais característica”⁵⁸. Sua modernização deveria, pois, como escreve Almeida, “passar antes, paradoxalmente, pela revalorização das tradições locais, descuradas, ou simplesmente rejeitadas com vergonha pelo cosmopolitismo afrancesado das elites brasileiras do início do século 20”⁵⁹.

O pensamento regionalista de Freyre, que, sem se propôr provinciano, valorizava, no entanto, as tradições sócio-culturais do patriarcado nordestino, iria influenciar todo um grupo de jovens escritores e artistas do nordeste, que o sociólogo, sem falsas modéstias, costumava chamar “[seus] discípulos” (embora pertencesse à mesma geração desses jovens nordestinos)⁶⁰. Dentre esses novos ficcionistas nordestinos, foi sem dúvida José Lins do Rego o que mais recebeu o impacto do pensamento de Freyre, ou o que pelo menos tornou pública a “influência” ideológica e literária do mestre de sua idade⁶¹. Em seu

⁵⁶ Ao contrário, como argumenta Jean Franco, em seu já referido artigo “What’s in a Name?”, “como Gramsci demonstrou, a hegemonia é um constante processo de negociação e luta” (p. 177). Nesse sentido, os filmes de Hollywood “podem representar tentativas de controle mas eles ao mesmo tempo têm que satisfazer os desejos verdadeiros e as necessidades do público. Acima de tudo, eles devem ter a capacidade de divertir o público”.

⁵⁷ Almeida, “Regionalismo e modernismo: as duas faces da renovação cultural dos anos 20”, p. 320.

⁵⁸ Freyre, “Aspectos”, p. 193.

⁵⁹ Almeida, *op. cit.*, p. 322.

⁶⁰ Como escreve o crítico Luciano Trigo, “num certo sentido, o próprio romance moderno do Nordeste teve como motor imediato o pensamento de Gilberto Freyre e o Manifesto Regionalista que saiu do Congresso de Recife de 1926 (embora só publicado em 1952), pontos de partida da nova geração de ficcionistas nordestinos”. Trigo, em *Engenho e memória: o nordeste do açúcar na ficção de José Lins do Rego*, p. 57.

⁶¹ Para uma compreensão da narrativa, construída a quatro mãos, da “rara e profunda amizade” entre José Lins do Rego e Gilberto Freyre, consultar o ensaio de César Braga-Pinto, “José Lins do Rego: sujeito aos ventos de Gilberto Freyre”, pp. 183-203.

prefácio à coletânea de ensaios de Freyre *Região e tradição* (1941) (reeditado em *Gordos e magros*), Lins do Rego reconhece o impacto da amizade com Freyre em seu processo de descoberta vocacional, e mesmo na filiação a uma estética regionalista confessional que iria conduzir a escrita de seus primeiros romances. Em uma bastante citada carta a Freyre (1924), o escritor se coloca ao nível de um “escravo mental” perante a autoridade intelectual absoluta do amigo – imagem esta reforçada em seu prefácio aos ensaios de Freyre: “escrevo sobre ele, e quase falo de mim mesmo, tanto me sinto obra sua, tanta influência exerceu sobre minha pobre natureza...”⁶²

Segundo o escritor, a leitura do ensaio de Freyre “Vida social no Nordeste” determinou a decisão de transformar o projeto de uma biografia sobre o avô materno, o patriarca José Lins, em um romance confessional sobre sua vida de menino de engenho. Como o próprio Freyre esclareceria na versão de 1941 desse ensaio:

Desde 1925, o autor [ou seja, o próprio Freyre] vinha reunindo material para um estudo da vida de menino no Brasil, especialmente no Nordeste – o menino de engenho, o menino de sobrado e o menino de rua – estudo que abandonou em 1930, tendo entretanto incorporado parte do material reunido, a este e a outros ensaios⁶³.

Se Freyre, portanto, abandonou tal projeto de “estudo da vida de menino no Brasil”, embora houvesse enxertado o material reunido para esse projeto em ensaios díspersos, seu amigo/discípulo, ao contrário, parece ter-se apegado com afinco a essa idéia. É o próprio Freyre quem nos fala desse apego: “Em 1933, [Lins do Rego] escrevia-me do Rio a respeito de um livro novo do qual já lera trechos durante uma manhã inteira, dizendo-o inspirado em meu projeto de reconstituição da vida de menino no Brasil – nos engenhos e na cidade”⁶⁴. Trata-se, como se sabe, do romance *Menino de engenho*. Um romance, segundo Freyre, voltado “para o drama da infância brasileira. Para os pecados e para as virtudes da infância”⁶⁵. Os pecados pueris, Freyre atribui às “primeiras aventuras de sexo [do] menino senhoril com mulatas magistras [e] muleques crescidos na rua”. As virtudes, no entanto, vieram em grande

⁶² Rego, “Prefácio” a Freyre, *Região e tradição*, p. 132.

⁶³ Freyre, “Aspectos”, p. 151.

⁶⁴ Id., “Recordando José Lins do Rego”, p. 97.

⁶⁵ Freyre, “Aspectos”, p. 94.

parte do contato afetivo, assexuado do menino e sua mãe negra de criação.

Ultrapassa os propósitos deste ensaio analisar o grau de verdade, e as contradições implícitas nessa mútua narrativa da relação escravo mental/senhor absoluto entre Freyre e Rego. Para os propósitos aqui apresentados, interessa-me assinalar a apropriação de Rego do mito da mãe-preta tal como este se encontra em vários escritos de Freyre – uma apropriação, quiçá, em terceira mão, caso seja válida a minha hipótese de que Freyre, por sua vez, resgatou esse mito da historiografia norte-americana. Não importa aqui tanto as vicissitudes do percurso do mito da mãe-preta até chegar às páginas das memórias de Lins do Rego, quanto o fato de que esse mito, repito, representou um papel central em sua composição da mitologia do Velho Nordeste agrário como região utópica de confraternização interracial. Como sugere a historiadora Emília Viotti da Costa, nada mais “oportuno” para o sucesso dessa empreitada do que enfatizar os aspectos da tradição aristocrata que favoreciam uma relação harmoniosa entre senhores e escravos – “especialmente num momento [os anos trinta] em que os afro-brasileiros organizavam uma Frente Negra para lutar pela melhoria de suas condições”⁶⁶. Se por um lado o mito da mãe-preta servia como uma compensação ou alívio (num nível imaginário) das tensões raciais na sociedade de então, por outro, ele alimentava uma expectativa de lealdade e servilismo que em nada ajudava as trabalhadoras domésticas a se libertarem de sua condição de semi-escravas. Apesar da erradicação da ama-de-leite no Brasil devido ao sucesso das campanhas higienistas do final do século XIX, as donas de casa jamais deixaram de empregar uma mãe de criação, criadeira, ou babá com quem pudessem dividir o encargo das tarefas maternas. Portanto, era necessário para essas trabalhadoras domésticas modelos profissionais que resistissem o estereótipo da subserviente mãe-preta. Além disso, esse mito tampouco contribuiu para que se percebesse a crueldade da prática da maternidade transferida. Como revela o folhetim citado no início deste trabalho, a mãe criadeira era normalmente castrada do direito de exercer a maternidade dos próprios filhos para ter que assumir os cuidados de uma prole que não a sua⁶⁷.

Como todo mito, o da mãe-preta tem por função ocultar uma realidade

⁶⁶ Costa, *The Brazilian Empire*, p. 244. (tradução minha).

⁶⁷ Sobre as imagens e condições de vida da ama-de-leite no século XIX, ver Giacomini, “Ser escrava no Brasil”, pp. 145-70; Magalhães & Giacomini, “A escrava ama-de-leite: anjo ou demônio?”, pp. 73-88; Deiab, “A memória afetiva da escravidão”, pp. 36-40; e Carneiro, “Procuram-se amas-de-leite na historiografia da escravidão: da ‘suavidade do leite preto’ ao ‘fardo’ dos homens brancos”.

sob um falso efeito de visibilidade. Em seu ensaio sobre a babá negra no Brasil, “O édipo brasileiro: a dupla negação de gênero em raça”, a antropóloga Rita Laura Segato fala dessa invisibilidade imposta pela representação estereotipada. Para Segato, trata-se de um “crime perfeito” baudrillardiano, ou nos termos de Roland Barthes “um roubo de linguagem” [*a language-robbery*] ⁶⁸. Em outras palavras, como explica Segato, “os aspectos exteriores da cena parecem preservar-se como uma casca ou epitáfio, enquanto aspectos determinantes do seu conteúdo são removidos e substituídos sub-repticiamente por outros através de uma estratégia de verossimilitude”⁶⁹. Mas quem é afinal a mãe negra de criação brasileira? Para uma aproximação com os aspectos de sua realidade é necessário desviar os olhos das memórias de infância modernistas e buscá-los em outros discursos ou exercícios de representação como a literatura de testemunho, a história oral, a literatura afro-brasileira, e novos estudos históricos.

Referências bibliográficas

- ALENCASTRO, Luis Filipe. “Vida privada e ordem privada no Império”, em *História da vida privada no Brasil: Império – a corte e a modernidade nacional*. v. 2. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- ALMEIDA, José Maurício Gomes de. “Regionalismo e modernismo: as duas faces da renovação cultural dos anos 20”, em KOSMINSKY, Ethel Volfzon et al (org.). *Gilberto Freyre em quatro tempos*. Bauru: EDUSC, 2003. pp. 315-25.
- ALMEIDA, Maria Inês de e QUEIROZ, Sônia. *Na captura da voz: as edições da narrativa oral no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- ARAÚJO, Joel Zito *A negação do Brasil: o negro na telenovela brasileira*. São Paulo: Editora SENAC, 2000.
- BARTHES, Roland. *Mythologies*. Trans. Annette Lavers. New York: Hill and Wang, 1972.
- BENJAMIM, Walter. “The Storyteller”, em *Illuminations*. Trans. Harry Zohn. New York: Schocken Books, 1969.
- BORGES, Dain. “Como e porque a escravidão voltou à consciência nacional na década de 30”, em KOSMINSKY, Ethel Volfzon et al (org.). *Gilberto Freyre em quatro tempos*. Bauru: EDUSC, 2003. pp. 205-22.

⁶⁸ Barthes, *Mythologies*, p. 131.

⁶⁹ Segato, “O Édipo brasileiro: a dupla negação de gênero e raça”, p. 12.

- BROOKSHAW, David. *Raça e cor na literatura brasileira*. Trans. Marta Kirst. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.
- CARNEIRO, Maria Elizabeth Ribeiro. “Corpos que nutrem: mulheres procuradas e oferecidas para aluguel e venda na capital federal da Corte Imperial”. *Em tempo de histórias*, nº. 3, Universidade de Brasília, 2003.
- _____. “Procuram-se amas-de-leite na historiografia da escravidão: da ‘suavidade do leite preto’ ao ‘fardo’ dos homens brancos”. *Em tempo de histórias*, nº. 5, ano 5. Universidade de Brasília, 2001.
- COSTA, Emilia Viotti da. *The Brazilian Empire: Myths and Histories*. rev. ed. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 2000.
- COSTA, Jurandir Freire. *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- DEIAB, Rafaela de Andrade. “A memória afetiva da escravidão”. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, nº. 4, ano 1, out. 2005, pp. 36-40.
- FERREIRA, Maria Cláudia Cardoso. Representando as relações raciais: as trajetórias dos militantes Veiga dos Santos e Correia Leite. *Anais do XXIII Simpósio Nacional de História (História: Guerra e Paz)*. Universidade Estadual de Londrina, 17- 22 de julho de 2005.
- FRANCO, Jean. “What’s in a Name?: Popular Culture Theories and Their Limitations”, em PRATT, Mary Louise and NEWMAN, Kathleen (ed). *Jean Franco – Critical Passions: Selected Essays*. Durham and London: Duke University Press, 1999.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil – 1*. 45ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- _____. “Aspectos de um século de transição no nordeste do Brasil”, em _____ . *Região e tradição*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1941.
- _____. *Assombrações do Recife Velho: algumas notas históricas e outras tantas folclóricas em torno do sobrenatural no passado recifense*. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1970.
- _____. *Manifesto regionalista de 1926*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Serviço de Documentação, 1955.
- _____. *Região e tradição*. Rio de Janeiro: Gráfica Record Editora, 1942.
- GIACOMINI, Sonia Maria. “Ser escrava no Brasil”. *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 15. Universidade Cândido Mendes, 1988, pp. 145-70.
- Mulher e escrava: uma introdução ao estudo histórico da mulher negra no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1988.

- GRAHAM, Sandra Lauderdale “Contagion and Control”. *House and Street: The Domestic World of Servants and Masters in Nineteenth-Century Rio de Janeiro*. Austin: University of Texas Press, 1992.
- ISFAHANI-HAMMOND, Alexandra (ed.). *The Masters and the Slaves: Plantation Relations and Mestizaje in American Imaginaries*. New York: Palgrave, 2005.
- JÚNIOR, José A. C. “Mãe preta”. *A mãe de família*. Rio de Janeiro, nov. 1888.
- LAJOLO, Marisa. “Negros e negras em Monteiro Lobato”, em _____. *Lendo e escrevendo Lobato*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999. pp. 65-82.
- MACHADO, Antônio de Alcântara. Concurso de lactantes. *Revista de Antropofagia*, nº 7, ano 1. São Paulo, nov. 1928.
- MAGALHÃES Elizabeth K. C. de e GIACOMINI, Sonia Maria. “A escrava amade-leite: anjo ou demônio?”, em BARROSO, Carmen e COSTA, Albertina Oliveira (org.). *Mulher, mulheres* São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1983. pp. 73-88.
- MAROTTI, Giorgio. *Black Characters in the Brazilian Novel*. Trans. Maria O. Marotti and Harry Lawton. Los Angeles, CA: Center for Afro-American Studies, University of California, 1987.
- RABASSA, Gregory. *O negro na ficção brasileira: meio século de história literária*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1964.
- REGO, José Lins do. *Histórias da Velha Totônia: um clássico da literatura infanto-juvenil*. 13ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2001.
- _____. *Menino de engenho; Doidinho; Banguê: romances reunidos e ilustrados*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1960.
- _____. *Meus verdes anos: memórias*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956.
- _____. “Prefácio”, em _____. *Região e tradição*. Rio de Janeiro: Gráfica Record Editora, 1942.
- ROMERO, Sílvio. “Origens de nossa poesia e de nossos contos populares” (Introdução), em *Contos populares do Brasil: folclore brasileiro*. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; EDUSP, 1985.
- ROWE, Willian e SCHELLING, Vivian. *Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America*. London; New York: Verso, 1991.
- SANTIAGO, Silvano. “Vale quanto pesa (a ficção modernista brasileira)”, em _____. *Vale quanto pesa: ensaios sobre questões político-culturais*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- SAYERS, Raymond S. *The Negro in Brazilian Literature*. New York: Hispanic Institute, 1956.
- SEGATO, Rita Laura. “O Édipo brasileiro: a dupla negação de gênero e raça”. *Série Antropologia*. Universidade de Brasília, 2006, pp. 1- 21.

- SEIGEL, Micol e GOMES, Tiago de Melo. "Sabina das laranjas: gênero, raça e nação na trajetória de um símbolo popular, 1889-1930". *Revista Brasileira de História*, nº. 43, v. 22. São Paulo, 2002, pp. 171-93.
- STAM, Robert. *Tropical Multiculturalism: A Comparative History of Race in Brazilian Cinema and Culture*. Durham: Duke University Press, 1997.
- STOREY, John. *Inventing Popular Culture: from Folklore to Globalization*. Malden, MA: Blackwell, 2003.
- THURBER, Cheryl. "The Development of the Mammy Image and Mythology", em BERNHARD, Virginia et al. (ed.). *Southern Women: Histories and Identities*. Columbia and London: University of Missouri Press, 1992. pp. 87-108.
- TRIGO, Luciano. *Engenho e memória: o nordeste do açúcar na ficção de José Lins do Rego*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras; Topbooks, 2002.
- VENTURA, Roberto. *Estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil, 1870-1914*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

Recebido em maio de 2008.

Aprovado para publicação em junho de 2008.