

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

POLIANA BERNABÉ LEONARDELI

**O LUGAR DO NEGRO NA FORMAÇÃO NACIONAL NA PRODUÇÃO
LITERÁRIA DE CAROLINA MARIA DE JESUS**

**VITÓRIA
2024**

POLIANA BERNABÉ LEONARDELI

**O LUGAR DO NEGRO NA FORMAÇÃO NACIONAL NA PRODUÇÃO
LITERÁRIA DE CAROLINA MARIA DE JESUS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Letras, na área de concentração em Estudos Literários.

Orientadora: Prof. Dr. Paulo Roberto de Souza Dutra

**VITÓRIA
2024**

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de
Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

L847l Lonardeli, Poliana Bernabé, 1979-
O LUGAR DO NEGRO NA FORMAÇÃO NACIONAL NA
PRODUÇÃO LITERÁRIA DE CAROLINA MARIA DE JESUS /
Poliana Bernabé Lonardeli. - 2024.
215 p.

Orientador: Paulo Roberto de Souza Dutra.
Tese (Doutorado em Letras) - Universidade Federal do
Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Carolina Maria de Jesus. 2. Literatura negro-brasileira. 3.
Escravidão e Capitalismo. 4. Racismo e Trabalho. I. Dutra, Paulo
Roberto de Souza. II. Universidade Federal do Espírito Santo.
Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 82

POLIANA BERNABÉ LONARDELI

**“O LUGAR NO NEGRO NA FORMAÇÃO NACIONAL A PARTIR DA
PRODUÇÃO LITERÁRIA DE CAROLINA MARIA DE JESUS”**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Doutor em Letras.

Aprovada em 08 de novembro de 2024.

Comissão Examinadora:

Prof. Dr. Paulo Roberto de Souza Dutra (UFES)
Orientador e Presidente da Comissão

Profª Drª Maria Mirtis Caser (UFES)
Examinadora Interna

Prof. Dr. Gustavo Henrique Araújo Forde (UFES)
Examinador Interno

Prof. Dr. Luiz Henrique Silva de Oliveira (CEFET-MG)
Examinador Externo

Profª Drª Ana Beatriz Rodrigues Gonçalves (UFJF)
Examinadora Externa





ficha de aprovação Poliana Bernabé Leonardelli

Data e Hora de Criação: 11/11/2024 às 11:31:22

Documentos que originaram esse envelope:

- ficha de aprovação Poliana Bernabé Leonardelli.pdf (Arquivo PDF) - 1 página(s)



Hashs únicas referente à esse envelope de documentos

[SHA256]: e609e2bf8a041c695dfd6e859822a4350ad9c02db0feff44073262b56d3ea8ee

[SHA512]: 053f7dac4c939c0ff3e114c1529038201ca346246d36e6157dc7e755c838cd16f232cdf49b0f7ec31e3a42d4aa9c7e526d0892b10225f4858255b693e6380643

Lista de assinaturas solicitadas e associadas à esse envelope



ASSINADO - Paulo Roberto de Souza Dutra (paulorsdutra@gmail.com)

Data/Hora: 12/11/2024 - 09:41:22, IP: 174.28.35.237

[SHA256]: b9dd56749832d053ea9a8e14174b6576ca4d17cb2a4528d9bb9996d9bea6294a4



ASSINADO - Maria Mirtis Caser (mirtiscaser@gmail.com)

Data/Hora: 12/11/2024 - 13:17:48, IP: 187.36.175.93, Geolocalização: [-20.300920, -40.297593]

[SHA256]: fb2d35b13a3b94d69ba1f3e183e5bc1eb2115a43370e5eb778de4a2d8d0fecc4



ASSINADO - Gustavo Henrique Araújo Forde (gustavo.forde@ufes.br)

Data/Hora: 14/11/2024 - 16:37:27, IP: 200.137.65.106

[SHA256]: 6c73cd5f11c0442f47f3f66a34177a6f10e95375bab665447a54c9e7ac40eca6



ASSINADO - Luiz Henrique Silva de Oliveira (henriqueletras1901@gmail.com)

Data/Hora: 17/11/2024 - 11:44:14, IP: 177.86.115.52, Geolocalização: [-19.937453, -43.977888]

[SHA256]: 98c58c563b54c403292e37b2344253776323e99675247f412920a62642143825



ASSINADO - Ana Beatriz Rodrigues Gonçalves (abrg61@gmail.com)

Data/Hora: 17/11/2024 - 12:30:24, IP: 170.233.105.167

[SHA256]: ce6bf4f27ee27c692a63e433a701afeb456aace106af8c17f6553d7187c32ca0

Histórico de eventos registrados neste envelope

17/11/2024 12:30:24 - Envelope finalizado por abrg61@gmail.com, IP 170.233.105.167

17/11/2024 12:30:24 - Assinatura realizada por abrg61@gmail.com, IP 170.233.105.167

17/11/2024 11:44:14 - Assinatura realizada por henriqueletras1901@gmail.com, IP 177.86.115.52

17/11/2024 11:44:11 - Envelope visualizado por henriqueletras1901@gmail.com, IP 177.86.115.52

14/11/2024 16:37:27 - Assinatura realizada por gustavo.forde@ufes.br, IP 200.137.65.106

14/11/2024 16:37:21 - Envelope visualizado por gustavo.forde@ufes.br, IP 200.137.65.106

12/11/2024 13:17:48 - Assinatura realizada por mirtiscaser@gmail.com, IP 187.36.175.93

12/11/2024 13:17:37 - Envelope visualizado por mirtiscaser@gmail.com, IP 187.36.175.93

12/11/2024 09:41:22 - Assinatura realizada por paulorsdutra@gmail.com, IP 174.28.35.237

11/11/2024 11:31:48 - Envelope registrado na Blockchain por alinedarosscafon@gmail.com, IP 200.137.65.107

11/11/2024 11:31:48 - Envelope encaminhado para assinaturas por alinedarosscafon@gmail.com, IP 200.137.65.107

11/11/2024 11:31:22 - Envelope criado por alinedarosscafon@gmail.com, IP 200.137.65.107

Dedico este trabalho às minhas filhas, Sofia e Maria Laura.

Quando iniciei esta pesquisa elas estavam, respectivamente, com 8 (oito) e 1 (um) anos de idade.

Confesso que foi atribulado lidar com as demandas de atendê-las em suas necessidades e produzir esta tese.

Contudo, na minha caminhada, a maternidade e a presença constante da literatura fizeram parte das minhas experiências mais surpreendentes e compensadoras.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho contou com o apoio precioso de várias pessoas a quem brevemente pretendo me referir em gratidão.

Em primeiro lugar, não posso deixar de agradecer ao meu orientador, Professor Doutor Paulo Roberto de Souza Dutra, por ter me acolhido quando a pesquisa já estava em andamento e por ter aceitado minhas escolhas para este trabalho, embora nem sempre tenha concordado com elas.

Acredito que todo sentido prático com que sempre me orientou foi essencial para que eu conseguisse finalizá-lo.

Não poderia esquecer a Professora Jurema José de Oliveira (in memoriam), com quem iniciei a minha orientação neste curso. Sua euforia em relação à figura de Carolina, os teóricos sugeridos por ela e suas observações sobre os passos iniciais deste trabalho foram essenciais para o seu andamento.

Em nossa última troca de mensagens confidenciou-me que estava doente, mas conseguira ler os primeiros capítulos que lhe enviei. Disse-me que o trabalho, se seguisse tal roteiro, ficaria muito bom. Espero fazer-lhe jus.

Preciso citar os professores que participaram das minhas bancas de qualificação, Prof. Dr. Vítor Cei, Prof. Dr. Arnon Tragino, Prof. Dr. Jorge Luiz do Nascimento e Prof. Dr. Luiz Henrique S. Oliveira. Suas opiniões foram essenciais para o amadurecimento do trabalho.

Desejo igualmente agradecer a todos os meus colegas do Doutorado em Letras, em especial à Fransueiny Pereira Fleischmann Ferretti, pela parceria pessoal e acadêmica.

À Joana Lúcia Alexandre de Souza e à Andréia Scopel Piol, que cursaram doutorado no mesmo período. Grata pelas trocas cotidianas de informação na rotina agitada da Faceli.

À Wanderléia Ambrozini Biancardi, por ter me ajudado tanto, principalmente no início desta pesquisa, quando dividíamos funções na escola da rede estadual onde atuo.

À professora Flavia Amoss Merçon Leonardo (in memoriam), que compartilhou importantes informações comigo no início de minha caminhada.

Aos demais professores do PPGL, Prof. Dr. Luís Eustáquio Soares, Prof. Dra. Esther, Prof. Dr. Wilberth Claython Ferreira Salgueiro, Prof. Dra. Maria Amélia Dalvi Salgueiro, Prof. Dra. Maria Mirtis Caser e tantos outros que compartilharam suas pesquisas ao longo do curso, ampliando minha visão sobre a literatura e sobre a humanidade.

Ao colega Fabrício, que, prestativo, concordou em auxiliar-me na organização deste trabalho.

Aos professores que, gentilmente, aceitaram participar desta defesa Prof. Dra. Maria Mirtes Caser, Prof. Dr. Jorge Luiz do Nascimento, Prof. Dr. Luiz Henrique S. Oliveira, Prof. Dr. Gustavo Henrique Araújo Forde, Prof. Dr. Wilberth Clayton Ferreira Salgueiro e Prof. Dra. Ana Beatriz Rodrigues Gonçalves.

À minha mãe, Delcélia, que embora não tenha estudado além das primeiras letras, incentivou-me ao estudo. Quando criança ouvi suas narrativas acerca das tentativas frustradas de leitura, quando seus familiares, de modo autoritário, tiraram-lhe essa oportunidade, arrancando-lhe das mãos os livros. Obrigada por ter subvertido essa ordem, proporcionando-me acesso à literatura e condição de ler dezenas de obras durante a minha formação.

Ao meu pai, Alvair, cujo olhar sobre o mundo aguçou meu interesse sobre a organização da sociedade, suas contradições e injustiças.

*“O negro só é livre quando morre .”
(Carolina Maria de Jesus)*

Resumo

Esta pesquisa centraliza-se no estudo de três obras da escritora Carolina Maria de Jesus, Quarto de despejo: diário de uma favelada (1960), Diário de Bitita (1986) e Casa de Alvenaria: diário de uma ex-favelada (1961), nas quais a autora articula sua experiência afro diaspórica à trajetória da formação nacional. A hipótese deste trabalho é de que a produção de Carolina reflete a trajetória do povo negro brasileiro, pois sua literatura se assenta nas fortes contradições sociais nacionais, as quais emergem de sua produção por meio de uma rede dialógica que se vincula à diáspora africana e à diáspora negro-brasileira. À vista disso, por meio de suas narrativas, delineia-se o corpo negro que, submetido a um projeto de poder eurocentrado, transita na espacialidade rural e urbana nacional. Desse modo, seu texto amplia o entendimento da trajetória desses sujeitos em face às mudanças socioeconômicas a que o país esteve sujeito após a abolição, demonstrando, nesse ínterim, como, embora legalmente livres, esses indivíduos continuaram imersos em um sistema violento de exploração de seu trabalho e de espoliação de sua cultura. Em função disso, é possível afirmar que a literatura caroliniana fornece um panorama amplo e crítico da condição dos negros em território nacional, sobretudo, nos primeiros anos do período republicano. Para tal, a autora articula, metaliterariamente, sua trajetória ao contexto do capitalismo e às condições trabalhistas do negro na vigência desse novo regime. Esta pesquisa ainda aponta que essa produção foi importante para o avanço das letras nacionais, pois provocou rupturas no cânone ao desconstruir as imagens estereotipadas e discriminatórias acerca do povo negro e de suas culturas, valendo-se de uma estrutura linguística inovadora e de uma rede dialógica de sentidos. A metodologia de pesquisa adotada é a bibliográfica, e o procedimento de análise das obras se pauta pelo método materialista histórico-dialético, como forma de analisar, com mais propriedade, os desdobramentos da trajetória afro diaspórica nacional, principalmente, em face às transformações sócio-históricas ocorridas em um contexto de ascensão do capitalismo como modelo econômico.

Palavras-chave: Carolina Maria de Jesus. Literatura negro-brasileira. Escravidão e Capitalismo. Racismo e Trabalho.

Abstract

This is the english abstract. This research focuses on the study of three works by the writer Carolina Maria de Jesus, *Quarto de Eviction: Diary of a Favelada* (1960), *Diário de Bitita* (1986) and *Casa de Alvenaria: Diary of an Ex-Favelada* (1961), in which the author articulates her Afro-diasporic experience with the trajectory of national formation. The hypothesis of this work is that Carolina's production reflects the trajectory of the black Brazilian people, as her literature is based on strong national social contradictions, which emerge from her production through a dialogical network that is linked to the African diaspora and the black-Brazilian diaspora. In view of this, through their narratives, the black body is delineated which, subjected to a project of Eurocentric power, transits in national rural and urban spatiality. In this way, his text broadens the understanding of the trajectory of these subjects in the face of the socioeconomic changes to which the country was subject after abolition, demonstrating, in the meantime, how, although legally free, these individuals continued to be immersed in a violent system of exploitation of their work and the plundering of their culture. That said, it is possible to affirm that Carolinian literature provides a broad and critical overview of the condition of black people in the national territory, especially in the first years of the republican period. To this end, the author articulates, metaliterally, her trajectory in the context of capitalism and the working conditions of black people under this new regime. This research also points out that this production was important for the advancement of national literature, as it caused ruptures in the canon by deconstructing stereotypical and discriminatory images about black people and their cultures, making use of an innovative linguistic structure and a dialogical network of senses. The research methodology adopted is bibliographical, and the analysis procedure of the works is guided by the historical-dialectical materialist method, as a way of analyzing, with more property, the developments of the national Afro-diasporic trajectory, mainly in the face of socio-cultural transformations. historical events that occurred in a context of the rise of capitalism as an economic model.

Keywords: Carolina Maria de Jesus. Black-Brazilian literature. Slavery and Capitalism. Racism and Work.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	13
2	RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS NA LITERATURA NEGRO-BRASILEIRA	24
2.1	O negro no espaço artístico-literário nacional.....	24
2.2	Linguagem e Colonialidade: impasses na literatura negro brasileira .	37
2.3	Carolina Maria de Jesus e as dimensões dialógicas de uma escrita disruptiva	44
3	CAPITAL E TRABALHO – DESAFIOS SÓCIO-HISTÓRICOS DA TRAJETÓRIA NEGRA NO BRASIL	53
3.1	Carolina Maria de Jesus: uma literatura sob a ascensão oégide do capital	53
3.2	O lugar do negro na formação nacional	58
3.3	Carolina Maria de Jesus – o trabalho negro na vigência do capitalismo brasileiro	77
3.4	Carolina Maria de Jesus e o legado da violência no limiar da moder- nidade.....	88
4	DIÁRIO DE BITITA: O LEGADO DA ESCRAVIDÃO	118
4.1	Relações étnico-raciais e identidades negras no contexto rural brasi- leiro: as marcas violentas do patriarcado-agrário.....	118
4.2	Senhores, libertos e imigrantes – dissensões culturais no Brasil agrário.....	129
4.3	Seu Benedito: o corpo negro da senzala ao casebre	136
4.4	Carolina Maria de Jesus – o braço feminino no Brasil provinciano .	141
5	CAROLINA MARIA DE JESUS: A JORNADA NA METRÓPOLE PAULISTANA	149
5.1	Uma literatura entre o centro e a margem	149
5.2	Vida e morte na espacialidade urbana: o negro e sua trajetória peregrina	154
5.3	“Ofício de preto” na periferia paulistana: a segregação racial do trabalho na grande metrópole	160
6	CAROLINA MARIA DE JESUS: O NEGRO NA CASA DE ALVE- NARIA	171
6.1	Uma forasteira na sala de visitas.....	171
6.2	As (im) possibilidades da escrita na sala de visitas.....	178

6.3	Carolina Maria de Jesus: uma trabalhadora do campo das letras.....	185
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	196
	REFERÊNCIAS.....	204

1 INTRODUÇÃO

O meu avô era um vulto que saía da senzala alquebrado e desiludido, reconhecendo que havia trabalhado para enriquecer o seu sinhô português

(Carolina Maria de Jesus)

A declaração da escritora Carolina Maria de Jesus sobre o avô, seu Benedito, transcrita na epígrafe, em *Diário de Bitita* (1986, p. 34), motivou a produção de um trabalho de aprofundamento, via texto literário, acerca do itinerário negro no Brasil, sobretudo, após o período abolicionista. Da pesquisa, culminou esta tese, intitulada **O lugar do negro na formação nacional na produção literária de Carolina Maria de Jesus**.

A partir disso pretende-se analisar a partir de três obras da autora em questão, *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960), *Diário de Bitita* (1986) e *Casa de Alvenaria: diário de uma ex-favelada* (1961), os persistentes processos de dominação e de violência impostos ao povo negro durante seu itinerário ao longo da formação deste país. Nesta análise, aponta-se em específico como Jesus abordou os antagonismos vivenciados pelos afrodescendentes nas primeiras décadas do regime republicano. No período, o país permanecia arraigado aos valores patriarcais agrários, embora vivenciasse sua inserção no movimento capitalista industrial.

O tema se justifica em razão de que se faz necessário demonstrar que as questões raciais nacionais superam as questões identitárias no que se refere aos dilemas do povo negro. Ao longo dos três séculos de colonialismo e em quase quatro séculos de escravidão, a presença do negro foi nuclear no país, ou seja, foi um dos pontos fundantes de sua organização social. Posto isso, não se compreende a dinâmica da propriedade e da posse da terra, da formação do aparato do estado, da organização do poder político, da montagem dos aparelhos repressivos estatais e da formação e da precarização do mercado de trabalho no Brasil sem tematizar a questão negra como elemento central desses acontecimentos.

Conquanto os aspectos mencionados antes possam ser pesquisados a partir de outros tipos de registros, o texto literário é um meio notável para a compreensão que se procura, pois envolve o imaginário social¹, o que possibilita alcançar o objetivo deste trabalho: uma compreensão mais aprofundada e significativa da literatura caroliniana a partir de sua relação com a trajetória do povo negro, seus enfrentamentos e suas resistências.

¹ O imaginário social é analisado como um conjunto de classificações, divisões e hierarquizações que definem a compreensão do mundo a partir de orientações das classes sociais, ou suas frações, variáveis de acordo com a posição de cada um em determinados espaços da sociedade. (Chartier, 2002)

Apesar do conjunto de produções da autora concentrar-se, sobretudo, na autobiografia, gênero centralizado na particularidade, Bakhtin (2000) aponta que toda enunciação decorre de um processo dialógico, que reflete o contexto imediato e histórico do sujeito. Nesse sentido, a presença do outro materializa-se em todas as produções verbais, pois o texto se vincula aos enunciados que o precederam e aos que o sucederão em uma cadeia ininterrupta de sentidos. Em razão disso, o texto literário configura-se como “um elo na cadeia de comunicação discursiva” (Bakhtin, 2000, p. 229). A literatura de Jesus, se encarada nessa perspectiva, pode ser apontada como fonte do imaginário coletivo do povo negro na América.

À vista disso, esta pesquisa se configura como legítima para a compreensão do cotidiano coletivo do negro. No caso deste trabalho esta compreensão se concentra principalmente no período retratado nos livros analisados: as primeiras e agitadas décadas da história republicana nacional. Nesse período, o negro vivenciou sua inserção como sujeito livre na sociedade, mas a “liberdade” vivenciada do ponto de vista da legalidade ainda se encontrava substancialmente marcada pelas práticas autoritárias do período escravista.

Na condição de ter sido neta de escravizados e de ter vivenciado a exclusão nos espaços agrário e urbano, mesmo em um período de intensa industrialização, Jesus incorpora pela prática e, a posteriori, exterioriza via escrita as percepções de quem viveu o avanço do capitalismo pela aresta dos marginalizados. Como sujeito imerso nessas contradições, a obra de Jesus é crucial para o entendimento acerca da história do negro a partir do legado da escravidão, dos conflitos adjacentes dessa condição e da reflexão acerca da função da escrita como recurso de resistência em face aos antagonismos sociais em uma sociedade estratificada como a brasileira.

Assim, a hipótese inicial da pesquisa é de que a narrativa de Jesus relata dialogicamente, por vezes de modo polifônico, a trajetória diaspórica do corpo negro. Esse itinerário se revela por meio das contradições inerentes à formação do país, sendo legado ao afrodescendente a violência física e simbólica nos espaços por onde transitou. Essas contradições submetiam-no a mazelas decorrentes do regime capitalista, sistema recém-implantando no país, com destaque para a persistente exploração de seu trabalho, uma vez que lhe foi impedida a inserção no sistema de classes em formação.

A produção de Jesus capta também a configuração do racismo no contexto do século XX. O discurso de inferiorização racial foi adotado, a partir do século XVI, para

respaldar moralmente a exploração de povos e de territórios não europeus. No limiar do século XX, adaptado a moldes científicos, o racismo facilitou o avanço desigual das classes e o projeto genocida de branqueamento da população afrodescendente.

Embora o conjunto de produções de Carolina represente com muito vigor esses movimentos de formação do estado moderno nacional, sua escrita foi relegada à inferioridade literária durante décadas por várias instâncias acadêmicas. Circunscrito a todas as práticas do negro, o racismo atingiu também o seu itinerário cultural. Carolina vivenciou-o mesmo no auge de sua carreira literária, quando, após a publicação de *Quarto de Despejo: diário de uma favelada* (1960), se tornou popular nacionalmente.

Apesar de sua primeira obra publicada e outras, a posteriori, possuírem relevantes qualidades literárias, foram construídos no público leitor estereótipos acerca da escritora, caracterizando-a como analfabeta, de produção aleatória, com graves limitações no campo linguístico, o que inviabilizaria, segundo tais percepções, seu acolhimento nos espaços literários oficiais.

À vista disso, no primeiro capítulo, intitulado **1. Relações étnico-raciais na literatura negro-brasileira**, que se subdivide nos subcapítulos, *1.1 O negro no espaço artístico-literário nacional*, *1.2 Linguagem e colonialidade: impasses na literatura negro brasileira* e *1.3 Carolina Maria de Jesus e as dimensões estéticas de uma escrita disruptiva*, pretende-se apontar que a inferiorização acadêmica imposta à autora decorreu do fato de que o arcabouço artístico-literário de escritores negros, cujas características desvinculam-se do pensamento eurocêntrico, foram julgados a partir de um ideário predominantemente branco. Ao escapar de certos padrões essas obras estariam condenadas à marginalidade acadêmica, seja pela linguagem, pelo gênero, pela temática ou mesmo pela procedência do artista.

Para dimensionar o olhar acerca do conjunto dessas produções, busca-se embasamento na obra de Nkolo Foé (2013), na qual se aponta que a construção discursiva depreciativa acerca da África e de seus povos não se limitou ao rebaixamento político-econômico dessa região e de seu povo, mas avançou para o rebaixamento das culturas dos povos a esse continente vinculados. Para tal, vários pensadores europeus proeminentes canalizaram pelas suas obras estereótipos grosseiros acerca do povo africano e de suas culturas.

Esses discursos intolerantes, veiculados por figuras eruditas europeias, impactaram no modo como as obras artísticas africanas ou afrodiáspóricas foram recepcionadas mundo afora ao longo dos últimos séculos. A fim de compreender essa rejeição, à luz da formação do cânone literário nacional, pretende-se explorar os estudos de Abdias Nascimento (1980),

Alfredo Bosi (2002), Antônio Candido (2009), Luís Silva Cuti (2010), Nelson Werneck Sodré (1984) e Regina Dalcastagnè (2011), que denunciavam esses estereótipos ao indicar os motivos históricos do aviltamento de autores negros e de suas produções.

Como é pretensão não se afastar da literatura de Jesus, a primeira parte da pesquisa analisa a recepção de seu texto nos meios acadêmicos e perante o público leitor em face à sua condição de escritora negra, apontando, a partir de fatos ocorridos no entorno da escritora e em material teórico adequado que aborda tal condição, as marcas do racismo que acabaram por desqualificar seu conjunto de produções. Em sentido contrário, apresenta-se brevemente um conjunto de análises que buscaram redimensionar o papel de Jesus nas letras nacionais. Haja vista que, na atualidade, sua influência se faz presente na produção literária de diversos expoentes da escrita negro brasileira, dentre as quais cabe destaque para Conceição Evaristo e para tantas outras jovens escritoras negras.

A partir dos estudos de Memmi (1997), aponta-se que muitos dos conflitos acadêmicos em torno da literatura negro brasileira foram decorrentes da imposição idiomática⁵, um dos movimentos mais fortes de espoliação cultural imposto pelos colonizadores aos africanos e a sua descendência. Contudo, embora imersos em uma nova condição linguística, ao tornarem-se falantes desse novo idioma foi-lhes negado apreendê-lo em sua forma mais erudita. Por essa razão surgiu entre os colonizados e entre seus descendentes o que Memmi (1997) denominou de drama linguístico.

De acordo com Bosi (2002), na constituição dos cânones das colônias, as obras literárias refletiram os valores da metrópole e legitimaram a memória das classes majoritárias, obliterando por séculos outras subjetividades. Apesar de confrontada, a literatura da qual emergiram os discursos dos marginalizados irrompeu de modo gradativo nas regiões colonizadas, em um processo de (res)significação linguística e de resistência cultural ao qual a obra de Jesus, da qual emergem discursos polifônicos vinculados à identidade africana, claramente se vincula.

Jesus recebeu boa parte de seus aportes enunciativos dos habitantes de sua comunidade, principalmente dos predecessores. Seu Benedito, o avô, a quem a autora destaca como maior referente, era um homem iletrado. Não obstante, foi reconhecido como conselheiro da sua comunidade entorno. Dona Cota, a mãe, foi um elo entre a escritora e a sua ascendência. Uma série de provérbios, herdados das culturas africanas, foram-lhe transmitidos pela genitora.

Apesar de Jesus ter sido acometida por um conjunto de violências sistêmicas, a influência que ecoou dessa tradição amparou-a em meio a mazelas vivenciadas. Assim, a

análise do texto caroliniano perpassa também pela observação de suas formas linguísticas, vinculadas a dimensões culturais não europeias, bem como a outras questões inerentes da sua produção, como a condição social de sua autora e sua breve, mas decisiva relação com a cultura erudita.

Nesse sentido, pretende-se destacar, com apoio nos estudos de Bakhtin (2000), que da obra de Jesus emergem, em vista das relações dialógicas nas quais esse texto se materializa, os conflitos imanentes do colonialismo, bem como as situações sociais que envolviam o difícil acesso e permanência das minorias no espaço da escrita. Somadas essas características pode-se afirmar que essa literatura apresenta uma configuração disruptiva se comparada a outras produções do cânone nacional, podendo ser considerada como inovadora nesse contexto.

No segundo capítulo, denominado **2- Capital e Trabalho – desafios sócio-históricos da trajetória negra no Brasil**, subdividido, nos seguintes tópicos, *2.1 Carolina Maria de Jesus – uma literatura sob a ascensão do capital*, *2.2 O lugar do negro na formação nacional*, *2.3 Uma trabalhadora negra no capitalismo brasileiro*, aborda-se a produção de Jesus tendo como pano de fundo o contexto violento sócio- histórico-econômico nacional.

Para tal, reúnem-se registros vinculados a estudos de importantes pesquisadores da nacionalidade. Como o Brasil integra-se historicamente à América Latina, obras de pesquisadores dessa região também dão aporte ao capítulo. A partir desse suporte, em ordem cronológica, apontam-se os fatos dos quais se originaram no país os antagonismos de classes e as fortes distinções raciais, perpetuadas com muita força após a abolição. Assim, traça-se um panorama dos processos que sujeitaram os negros ao longo dos séculos às piores posições sociais: de escravizados a excluídos.

A fim de comprovar essa duradoura condição de marginalidade, analisam-se a categoria trabalho e as estratégias de dominação do negro em um contexto de regime trabalhista “livre”. Como a obra de Jesus capta a reconfiguração do trabalho após o fim do escravismo, é possível apontar pela análise desse texto que, embora houvesse uma profunda mudança na conjuntura econômica do país, as instituições nacionais ainda se vinculavam a uma organização pré-capitalista e colonial, o que tornava persistente a exclusão e o autoritarismo sobre as minorias no espaço trabalhista.

Esse conflito, decorrente dos antagonismos desse período, acabou sendo registrado pela literatura de Jesus, pois se observa em seu texto que as determinações de inferiorização de raça, próprias do regime escravista, foram reatualizadas ao novo contexto de trabalho. Essas readequações ocorreram em razão da necessidade econômica da permanência do racismo na estrutura do regime capitalista em ascensão. Esse aspecto da literatura caroliniana oferece elementos imprescindíveis para a compreensão do lugar do negro na formação da classe trabalhadora brasileira e a análise de sua obra a partir de tal perspectiva é inovadora.

A fim de compreender, à luz da teoria e do texto literário o papel do afrodescendente na constituição dessa sociedade, o negro é apresentado na pesquisa em duas configurações sócio-históricas: primeiro, enquanto escravizado, como braço servil do sistema colonial mercantil; posteriormente, enquanto liberto, como “sobra das sobras” do sistema capitalista. Posto isso, será possível relacionar o movimento de ascensão do capitalismo brasileiro aos discursos autoritários do passado escravista.

O autoritarismo, herdado do passado colonial, vinculado a marca constituinte do sistema capitalista – que divide homens entre classes –, multiplicou uma infinidade de mazelas preexistentes na sociedade brasileira, as quais atingiram com mais virulência os libertos, cuja readequação a esse novo sistema ocorreu em condição de precariedade. Ademais, a constituição da sociedade de classes brasileira adquiriu uma especificidade em relação a outras organizações classistas mundo afora em virtude da presença de imenso contingente de libertos e de descendentes da escravidão, imersos nessa nova estrutura.

Inseridos como trabalhadores avulsos no sistema capitalista e vitimados pelo racismo, esses indivíduos acabaram sujeitos a inúmeras violências, que são apresentadas na parte final do capítulo, tais quais: a exploração do trabalho sem a intermediação estatal, a precariedade da moradia, a fome iminente, a insipiente escolaridade e o aprofundamento do discurso racista, agora imbuído de ares científicos, que respaldou a violência, sobretudo estatal, contra as pessoas de cor. Esse conjunto de violências fez parte da implementação do estado burguês nacional, cujas raízes se assentavam nas relações mercantis coloniais.

Alguns dos autores que servem de aporte teórico para a escrita deste capítulo são, sobretudo, Nelson Werneck Sodré (1911-1999), Florestan Fernandes (1920-1995), Celso Furtado (1920- 2004), Caio Prado Júnior (1907-1990), Josué de Castro (1908-1974), Eduardo Galeano (1940- 2005) e Anibal Quijano (1928-2018).

No terceiro capítulo, **3. Diário de Bitita: O legado da escravidão**, organizado a partir dos seguintes subcapítulos, *3.1 Identidades negras no contexto rural brasileiro: marcas do patriarcado*, *3.2 Senhores, libertos e imigrantes – dissensões culturais no Brasil agrário*, *3.3 Seu Benedito: da senzala ao casebre* e *3.4 O braço feminino no Brasil provinciano*, destacam-se as experiências subjetivas de Jesus, retratadas por meio de lembranças em sua obra póstuma, *Diário de Bitita* (1986).

Nas seções deste capítulo, apresenta-se, por meio da análise de uma narrativa em que Jesus se autorrepresenta como personagem narradora, a perspectiva negra em um ambiente agrário no período pós-abolição, haja vista a autora ter nascido na pequena Sacramento, em Minas Gerais, e ter trabalhado na infância em locais rurais próximos a

essa cidade interiorana.

Em vista disso, essa obra aborda, a partir de um recorte de cerca de 20 anos, referente à infância e à primeira juventude de Jesus, os conflitos adjacentes à abolição que envolveram os antigos senhores, os afrodescendentes e os recém-chegados imigrantes, no que se refere à posse e à ocupação da terra.

Grande parte dos afrodescendentes sentiu-se “expulsa” dos meios rurais após a alforria, embora estivesse interligada a essa economia desde os primeiros séculos da história nacional. Sem a implementação estatal de uma reforma redistributiva de terra, os negros foram impedidos, em vista da impossibilidade de negociar uma relação de colonato com os fazendeiros, a migrar para os meios urbanos. Havia também uma hipotética sensação de que os meios urbanos seriam espaços mais progressistas, com oportunidades de trabalho e de ascensão para esse grupo.

Como consequência, em razão dos negros não terem sido motivados a permanecerem no espaço agrícola, em parte pela postura dos latifundiários², acrescido de que o Estado não viabilizou projetos de reforma agrária para esse grupo, impossibilitou-se o surgimento de um campesinato nacional, impedindo-se um enfrentamento ao poder secular do sistema de latifúndio, que continuou a ter sua influência política intocada.

Em *Diário de Bitita* (1986), os conflitos agrários decorrentes da abolição foram fortemente abordados. Jesus (1986) relatou a dificuldade dos acordos trabalhistas entre brancos e ex-escravos, a persistência do trabalho análogo à escravidão nesses espaços, a presença do patriarcalismo e as marcas violentas desse discurso principalmente na trajetória das mulheres negras, assim como a inclinação dos afrodescendentes para o trabalho agrícola, seguido pela impossibilidade de cultivo da terra em face desta ser-lhes inviabilizada pelos aparatos estatais do período. À vista de todos esses registros, compreende-se que a obra é importante fonte para o entendimento da relação do negro em contextos agrários após a ruptura do regime escravocrata.

Na obra destaca-se também que a substituição da mão de obra negra no campo

² “ Os senhores “donos” dos escravizados, da lavoura e dos engenhos tentaram uma negociação para que os “libertos” pudessem trabalhar por contrato, após a abolição, mas não tiveram êxito, isto porque através de contratos, eles estariam assinando sua própria sentença para voltar a vida insalubre que tinham, sem contar as altas horas de trabalho e a alimentação regrada. Uma outra forma de tentar segurar ou manter os libertos trabalhando nas lavouras e casa de engenho, foi a distribuição de ração. Esta consistia na entrega de pequena quantidade de alimento, porém, também não conseguiram influenciar os libertos a permanecerem nas fazendas como dependentes de seus senhores. A ação dos senhores, exposta acima, ocorreu logo após os mesmos perceberem que os seus escravizados não lhes pertenciam, pois se propagou rápido a notícia que todos estavam libertos. A fracassada tentativa em conquistar os recém libertos levou à decepção dos senhores em saber que os seus lucros, altíssimos por sinal, haviam acabado, pois não seria mais possível explorar a mão de obra africana e dos/as crioulos/as”. (Albuquerque e Fraga Filho, 2006, p. 27)

pela do imigrante causou o aprofundamento da fome entre os afrodescendentes, pois na cidade, aonde esse grupo migrou, o alimento não era acessível àqueles que não estivessem perfeitamente inseridos no sistema capitalista em ascensão³. Em razão disso, o drama da fome urbana teve como uma das causas objetivas a manutenção do poder agrário entre a classe senhorial e a preferência pelo trabalhador imigrante em detrimento do negro ao final do escravismo.

Vistos sob tal panorama, *Diário de Bitita* (1986) compõe, junto a *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960), um conjunto narrativo que contextualiza o texto caroliniano a uma dupla perspectiva: se por um lado discorre sobre a diáspora africana, cujo deslocamento forçado trouxe os colonizados ao território brasileiro para o trabalho no campo; por outro, aborda a diáspora negro-brasileira pós-abolição no itinerário mais marcante à época, o deslocamento campo-cidade.

Nesse sentido, essa obra possui elevada relevância no conjunto literário brasileiro, uma vez que sua leitura proporciona a compreensão das raízes da miséria nacional, principalmente entre os negros, bem como suas implicações para a modernidade. Seu discurso também rompe com as críticas acerca da aleatoriedade da produção caroliniana, já que nesse livro se revela uma continuidade da narrativa do destino do povo negro, iniciada por Jesus em *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960), em face a um projeto sistêmico e violento de imposição do poder da branquitude em território nacional.

Outro destaque do livro é a presença de forte interlocução da narrativa com as raízes da escravidão. A autora-narradora de *Diário de Bitita* (1986), ao reconstruir sua trajetória a partir da infância, desvenda as raízes de sua tragédia familiar. Nessa imersão, que lhe proporcionou conhecer dialogicamente a história de seus predecessores, revelou-se-lhe uma realidade assombrosa. Contudo, esse processo aprofundou sua arte literária, na qual sobressaíram realisticamente as causas e as consequências oriundas da exploração do corpo negro.

No capítulo intitulado **4. Quarto de desejo: diário de uma favelada e a voz dissidente da periferia**, subdividido em 4.1 *Uma literatura entre o centro e a margem*, 4.2 *Vida e morte na espacialidade urbana: o negro e sua trajetória peregrina*, 4.3 *“Ofício de preto” na periferia paulistana – A segregação racial do trabalho na grande metrópole* e 4.4 *Carolina Maria de Jesus: uma trabalhadora do campo das letras*, a análise concentra-se na obra mais popular de Carolina Maria de Jesus, *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960).

Desde o impacto inicial de seu lançamento muito já se escreveu acerca desse livro. No capítulo, pretende-se demonstrar que boa parte desses trabalhos se concentraram no fato

³ Com a abolição, a população negra passou por grandes dificuldades sócio-econômicas, ignorados por vários setores da sociedade, que os marginalizavam e de certa forma empurravam essas pessoas para fora dos centros urbanos por causa de uma política higienista, sendo a gênese do processo de favelização (Albuquerque e Fraga Filho, 2006, p. 28)

de que essa narrativa, conduzida com muito vigor pela autora, foi um registro fundamental acerca da condição de marginalidade do povo negro em espaços urbanos .

Contudo, nesses estudos nem sempre se discute que a presença dos afrodescendentes, nos territórios urbanos nas primeiras décadas da república, decorreu de um movimento vinculado às principais mudanças sócio-históricas do período, quais sejam, o fim da escravidão e a industrialização desses centros em razão da inserção do capitalismo industrial na política econômica nacional.

Esses dois fatos relegaram os negros a um processo de peregrinação pela sobrevivência e de subemprego. Expulsos dos espaços rurais, esses sujeitos formaram no período um contingente de indivíduos em diáspora, à procura da subsistência nos centros urbanos em ascensão. Em situação precária e degradante, eles acabaram assentando-se em espaços inóspitos desses centros para onde foram banidos pela dinâmica do novo sistema econômico.

Aponta-se, nesta parte da pesquisa, a partir dessa perspectiva de migração campo-cidade, a incoerência de analisar *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960) a partir da questão inequívoca da urbanidade, haja vista ser necessário enfatizar que o processo de favelização dos afrodescendentes resultou de estratégias opressivas, as quais se readequavam historicamente a fim de sujeitar esses indivíduos a um processo permanente de exclusão.

A diferença entre a opressão do passado escravocrata e a do presente, vivenciada pela autora como afrodescendente, era tão somente a nova perspectiva socioeconômica. Consoante a isso não se pode cair no equívoco de limitar o olhar acerca da escritora Carolina à sua condição de favelada, pois, apesar de ter se tornado reconhecida e produzido sua obra mais elogiada nessa condição, a sua presença nesse espaço é só mais uma circunstância de sua conjuntura marginal.

Antes de morar no Canindé, Jesus vivenciou a exploração da vida agrária na interiorana Sacramento. Posteriormente, migrou de casa em casa desempenhando os serviços domésticos reservados à sua condição de mulher negra até chegar a São Paulo, onde viveu até em situação de rua. Nessa dinâmica, suas experiências foram sobretudo diaspóricas. Desse modo, a configuração de sua identidade não foi determinada por uma única espacialidade, mas sim pelas suas experiências entre o centro, onde servia, e a margem, para onde foi enviada em condição de despejo.

Então, na tentativa de superar a tendência crítica de análise da condição urbana de Carolina, que a dissocia de suas experiências anteriores, destaca-se que no conjunto de sua obra sobressaem as críticas às instituições nacionais em muito modeladas pelo discurso colonialista, que colocava em risco a existência do povo negro não só nas favelas, mas em quaisquer espaços em que este estivesse.

Assim, demonstra-se que as inquietações da autora, persistentes em *Quarto de des-*

pejo: diário de uma favelada (1960), não se restringiram apenas a dificuldades enfrentadas pelo povo na favela, como a falta de saneamento ou de alimentação. O principal dilema neste diário reside no fato de que havia tal distinção econômica entre as classes que restou ao negro o desamparo das instituições sociais e a experiência da vida no limiar da morte. Essa exclusão absoluta de direitos e o risco iminente da vida afastava esses indivíduos de valores caros à Carolina que, em situação de precarização absoluta, desapareciam.

A perspectiva menos individualizada de existência, um dos valores presentes na cultura africana, encontrava-se em situação de risco no Canindé. A animosidade entre vizinhos, a falta de apuro com a descendência, a maternidade vivida solitariamente, o excesso de vício dos homens, disfuncionais naquele espaço de trabalho subserviente, os episódios de violência contra as mulheres, a violência policial, o afastamento das raízes religiosas africanas, substituídas pelo discurso de pacificação do cristianismo e o trabalho análogo à escravidão, desempenhado como única forma de garantia da subsistência, afrontavam a existência do povo negro e de seus vínculos identitários.

Sob esse aspecto, indica-se que na condição de libertos os afrodescendentes vivenciaram outras categorias de enfrentamentos nos espaços industrializados. Se por um lado esses desafios diferiam daqueles existentes no regime escravista; por outro, afrontavam a dimensão cultural dos negros, bem como seu direito à existência. Assim, na obra em questão, Jesus aponta essa readequação do país a um novo modelo econômico, o capitalismo industrial, e denuncia o projeto de exclusão e extermínio do negro nesse contexto.

A fim de compreender, de modo mais específico, a posição designada aos afrodescendentes nesse novo regime principalmente nas grandes aglomerações urbanas da primeira metade do século, analisa-se na obra referida quais foram os cargos trabalhistas reservados para esses grupos nos espaços metropolitanos, retratando-se as condições de subserviência e de miserabilidade vinculadas a essas ocupações.

Apoiando-se nos estudos de Karl Marx (2013), de Anibal Quijano (2009) e de Florestan Fernandes (1978), e na análise da produção caroliniana comprova-se que a configuração do campo trabalhista nacional, no início da implantação do capitalismo brasileiro, configurou-se a partir de um projeto estruturado na dominação do povo negro e de suas subjetividades.

Por fim, após analisar a condição do trabalhador negro como braço informal do capital, sobretudo a partir das experiências vivenciadas por Jesus, destaca-se, a partir da obra *Casa de alvenaria: diário de uma ex-favelada* (1961), a transição de Carolina e seus filhos da favela do Canindé ao restrito núcleo da fama literária.

Desse modo, no último capítulo, intitulado **5. Carolina Maria de Jesus: o negro na Casa de Alvenaria**, acompanha-se a trajetória de Jesus a partir de sua descoberta por Audálio Dantas na favela do Canindé até seu sucesso meteórico após a publicação de *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1961). A partir de uma efêmera, mas bulhosa fama, Jesus analisa, na segunda obra, o impacto de sua transição da favela à sala de visitas, nome dado pela autora aos espaços considerados “civilizados” pela população branca.

O primeiro subcapítulo, *5.1 Uma forasteira na sala de visitas*, aborda o desencantamento de Jesus com a nova realidade proporcionada pelo sucesso. Além de sua desilusão se dar pela presença persistente do racismo nos meios acadêmicos e midiáticos em relação a si, a seus filhos e a sua obra, sobressaiu em Carolina a percepção de que a melhoria de sua condição financeira não alteraria a realidade de seu povo, condenado há séculos à marginalidade. No segundo subcapítulo, *5.2 A (im) possibilidade da escrita na sala de visitas*, analisa-se a recepção da obra de Carolina, na década de 60, em face a sua condição de mulher pobre e negra, recém-saída da favela e a razão para seu esquecimento artístico nos anos posteriores.

Por fim, percebe-se que em função da violência que permeou a história do povo negro no Brasil, esta pesquisa, embora científica, adquiriu ares melancólicos. A fim de permitir que um tom mais esperançoso também se represente neste texto, o capítulo aborda Jesus como trabalhadora do campo das letras, condição que alcançou quando publicou suas obras. Para tal, em *5.3 Carolina Maria de Jesus: uma trabalhadora do campo das letras*, explanam-se os fatos que permearam a trajetória de Carolina de mão de obra informal à escritora literária.

Nessa função, Jesus conseguiu realizar-se por meio de seu ofício favorito, pois embora tenha encontrado inúmeros enfrentamentos na trajetória com as palavras, uma vez que escrever era desafiador em função de seu gênero, de sua classe e de sua raça, ela prosperou nessa arte e pela letra preservou sua humanidade.

Finalizada a análise, pretende-se contribuir, centralizando-se nas questões que envolveram os negros em contexto de inserção do capitalismo nacional, quais sejam, a diáspora negra em um contexto campo-cidade, a realocação trabalhista dos libertos em uma sociedade de regime “livre” e a violência sistêmica contra esse grupo no primeiro período republicano, para uma indagação que há tempos ecoa nos estudos acadêmicos: qual a real dimensão da literatura negro-brasileira de Carolina Maria de Jesus nas letras nacionais?

Para tal, este trabalho tem como horizonte a análise do conflito entre a subjetividade afrodescendente em face ao contexto de formação do capitalismo, regime ancorado em um sistema eurocêntrico de poder que, no limiar do século XX, concretizou o projeto de poder do capital dando continuidade às contradições históricas nacionais.

2 RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS NA LITERATURA NEGRO- BRASILEIRA

2.1 O NEGRO NO ESPAÇO ARTÍSTICO-LITERÁRIO NACIONAL

‘Eu disse: o meu sonho é escrever! Responde o Branco: ela é louca O que as negras devem fazer... É ir pro tanque lavar roupa. .’
(Carolina Maria de Jesus)

A produção literária, embora “singular e autônoma, decorre de certa visão do mundo, que é fenômeno coletivo na medida em que foi elaborada por uma classe social” (Cândido, 2006, p. 24). Desse modo, pelas obras de cunho literário perpassam discursos vinculados a determinados valores ideológicos. No Brasil, de acordo com Regina Dalcastagnè (2011), em razão da formação colonial, o cânone literário acabou refletindo perspectivas ideológicas de forte influência europeia relacionadas aos anseios dos grupos majoritários.

Em função disso, no conjunto de produções artísticas nacionais ocorreu a exclusão das vozes minoritárias. A ausência desses discursos desse conjunto acadêmico, talvez mais até do que as perspectivas discursivas que nele se expressam, revela algumas das características excludentes da sociedade brasileira (Dalcastagnè, 2012).

Dalcastagnè (2011) complementa, no artigo “Entre silêncios e estereótipos: relações raciais na literatura contemporânea”, que o apagamento dos discursos de grupos marginalizados, em contextos artísticos, tem sido persistente, embora esses espaços sejam tradicionalmente transgressores da ordem vigente. Essa relação antagônica ocorre à literatura em razão de que é pela palavra que “se constroem e se validam representações do mundo social, mas é também um dos terrenos em que são reproduzidas e perpetuadas determinadas representações sociais” (Dalcastagnè, 2011, p. 106).

No que tange à questão racial⁴, segundo Nelson Werneck Sodré (1984, p. 43), em *A análise da história da literatura brasileira* aponta que houve, “seja em relação aos principais autores do seu cânone ou aos seus críticos, uma forte alienação dessas obras aos discursos de ordem colonialista”.

⁴ Alguns biólogos antirracistas chegaram até a sugerir que o conceito de raça fosse banido dos dicionários e dos textos científicos. No entanto, o conceito persiste tanto no uso popular como em trabalhos e estudos produzidos na área das ciências sociais. Estes, embora concordem com as conclusões da atual Biologia Humana sobre a inexistência científica da raça e a inoperacionalidade do próprio conceito, justificam o uso como realidade social e política, considerando a raça como uma construção sociológica e uma categoria social de dominação e de exclusão (Munanga, 2003, p. 6).

De acordo com Cuti, em *A Literatura negro brasileira* (2010), essa submissão acarretou uma economia de representações da cultura negra, por vezes estereotipadas nos textos literários, ao passo que a análise simplória dessas produções rebaixou-as quando comparadas a literaturas de padrão europeu. Isso sucedeu devido a uma percepção discriminatória construída sobre as culturas dos povos africanos.

Em *Formação da Literatura Brasileira* (1995), Nelson Werneck Sodré verificou na organização econômica a razão para a presença da discriminação racial nos meios literários nos primeiros séculos da colonização. Segundo ele:

O negro não podia ser tomado como assunto, e muito menos como herói, não porque, segundo escreveu um estudioso moderno, refletindo a idéia generalizada de sua classe, fôsse submisso, passivo, conformado, em vez de ativo, corajoso, orgulhoso, dado que não podia ser senão assim, submetido que estava ao regime de escravidão - mas porque representava a última camada social, aquela que só podia oferecer o trabalho e para isso era até compelida. Numa sociedade escravocrata, honrar o negro, valorizar o negro, teria representado uma heresia (Sodré, 1995, p. 268)

No excerto, aponta-se que a humanização do africano pelas letras deixaria em risco o sistema econômico vigente, que se estruturava pela distinção racial. Abdias Nascimento, na obra *Quilombismo* (2002), acrescenta que o rebaixamento e/ou ocult  o da cultura negra proporcionou à elite nacional vários benefícios, além do apontado por Sodré (1995), dentre os quais: “aliviar a consciência de culpa dos descendentes escravocratas, que ainda conduzem os rumos do país e eliminar a identidade original do povo negro” (Nascimento, 2002, p.114).

Pelas razões apontadas por Sodré (1995) e Nascimento (2002), as vozes teóricas da academia, formada por historiadores, cientistas sociais, literatos, educadores, e outros afins, que em conjunto eram representantes das elites nacionais, formaram “uma forte aliança a qual tem exercido, há séculos, a prática e a teoria da exploração dos africanos e seus descendentes no Brasil” (Nascimento, 2002, p.116).

Esse processo de sujeição cultural dos africanos e de sua descendência, conduzido no Brasil por uma minoria de ascendência europeia, adentrou-se pelo discurso artístico-literário de modo tão agressivo que as discriminações de caráter racial, ali sedimentadas, “acabaram por consolidar certos dogmas acerca dos negros e de sua identidade, que resultaram em grande prejuízo para a representação artística dessa comunidade” (Nascimento, 2002, p. 118).

Ao se considerar de acordo com Cuti (2010, p. 12) que “Literatura é poder, poder de convencimento, de alimentar o imaginário, fonte inspiradora do pensamento e da ação” e que em grande parte do cânone nacional o negro foi inferiorizado, percebe-se o quanto a

arte literária ainda “precisa de forte antídoto contra o racismo nela entranhado” (Cuti, 2010, p. 13).

Valentin-Yves Mudimbe, em “Discurso do Poder e o Conhecimento da Alteridade” (2013), assevera que a marginalização das culturas africanas, construída ao longo da formação dos estados modernos, não ocorreu a partir de um processo relacionado somente à etnicidade. Nkolo Foé (2013, p. 183), complementando Mudimbe (2013), afirma que “a questão do estatuto servil do negro se inscreve em um conjunto mais vasto de questões, relacionando-se à origem das desigualdades entre os homens e as sociedades”.

À vista disso, o discurso perpetrado contra os negros decorreu, em grande parte, do projeto de construção da estrutura colonial, “responsável pela produção de sociedades, culturas e seres humanos marginais” (Foé, 2013, p. 184). Para Mundimbe (2013, p. 16):

...é possível utilizar três explicações principais para determinar as modulações e métodos representativos da organização colonial: os procedimentos de aquisição, distribuição e exploração de terras nas colônias; as políticas para domesticar nativos; e a forma de gerir organizações antigas e implementar novos modos de produção. Assim, emergem três hipóteses e acções complementares redomínio do espaço físico, a reforma das mentes nativas, e a integração de histórias económicas locais segundo a perspectiva ocidental. Estes projectos complementares constituem aquilo a que se poderia chamar a estrutura colonizadora, que abarca completamente os aspectos físicos, humanos e espirituais da experiência colonizadora.

Ao referir-se à organização político exploratória das metrópoles, o autor confirma que a persistente imposição de violência física e simbólica contra as minorias, nos espaços ocupados pelos colonizadores, teve por finalidade estabelecer instituições fadadas a perpetuarem a escravidão e o subdesenvolvimento.

Esse movimento caracterizou-se pela espoliação material e pelo rebaixamento cultural dos conquistados, na tentativa de impor-lhes violentamente novas percepções sobre a realidade (Nascimento, 1986). Em meio a essa relação estabelecida pelo colonizador, ao colonizado restou, segundo Aimé Césaire (1978, p. 27) somente espaço para “o trabalho forçado, para a intimidação, para a pressão, para a polícia, para o tributo, para o roubo, para a violação, para a cultura imposta, para o desprezo, para a desconfiança, para o silêncio dos cemitérios”.

Ao analisar o processo escravagista, Karl Marx (2013) apontou as razões para a violência sem precedentes contra os africanos, denunciada por Aimé Césaire, em *Discurso sobre o*

Colonialismo (1978). Em *O Capital* (2013), Marx diferenciava a escravização em larga escala dos africanos pelos europeus da ocorrida nas sociedades romana ou árabe. Para Marx, na modernidade, a escravidão combinava formas antigas de brutalidade ao modo capitalista de produção de valor. Com isso, desumanizar e explorar o escravizado, na constituição dos estados modernos, tinha finalidade comercial, o que divergia historicamente dos modelos de escravidão das civilizações antigas.

De acordo com Marx (2013, p. 824), com o desenvolvimento da produção capitalista, a opinião “(...) pública europeia perdeu o que ainda lhe restava de pudor e consciência. As nações se jactavam cinicamente de toda a infâmia que constituísse um meio para a acumulação de capital.” Desse modo, reitera Andreas Hofbauer (2006), conquistas econômicas da classe trabalhadora desse continente⁵, que ocorreram em razão da escravidão colonial, reverberaram em uma forte alienação desse proletariado em relação à conjuntura de exploração escravista, que se estabelecia nos espaços colonizados.

Marx (2013) complementa que o poder mercantil, somado à força concentrada e organizada da sociedade europeia, acelerou o processo de mudança do modo feudal de produção para o capitalista. O retorno à escravização de não europeus, alocados em colônias americanas, sustentou essa mudança, ao passo que representou a violência que movimentou essa transição (Mudimbe, 2013). Marx (2003, p. 3), ao denunciar essa barbárie, expôs a hipocrisia da sociedade burguesa em ascensão: “A intrínseca barbárie da civilização burguesa se apresenta diante de nós sem disfarces, assim que das grandes metrópoles, onde ela assume formas respeitáveis, voltamos os olhos para as colônias, onde passeiam desnuda”.

Para que a barbárie, referida por Marx (2003), se impusesse, sem resistências no seio das sociedades modernas, sedimentou-se um discurso de inferiorização dos não europeus, rebaixando-os em face à pretensa sociedade civilizatória europeia (Césaire, 1978). A construção desse pensamento, baseado em fenótipos, foi adotada como política de dominação desde o primórdio da colonização (Foé, 2013). Primeiro, em relação aos nativos; posteriormente, em relação aos africanos.

No capítulo intitulado “Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina”,

⁵ O primeiro conceito que se deve salientar é o de classe trabalhadora. Historicamente todos os seres humanos desenvolvem certas atividades que podemos denominar de trabalho para produzirem sua existência. No entanto, desde que a sociedade se dividiu em diferentes classes sociais e, mais especificamente, no capitalismo, quando uma classe social se apropriou dos meios de produção, o conjunto da população que não possui a propriedade privada desses meios de produção é obrigada a vender sua força de trabalho para poder sobreviver. Assim, já se colocam duas questões fundamentais para a compreensão das informações sobre as relações de trabalho e a classe trabalhadora. A primeira é definição de classe trabalhadora. Para uma abordagem que se pretende científica, classe trabalhadora é formada por todos aqueles que dependem da venda de sua força de trabalho para sobreviver. (Hofbauer, 2006, p. 56)

Anibal Quijano (2009, p. 118) explica:

Na América, a idéia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas idéias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial.

De acordo com o excerto, o discurso etnocêntrico facilitou a organização político-econômica das nações modernas, pois desqualificar racialmente os não europeus foi um dos modos mais eficazes de legitimar o estabelecimento das práticas mercantis coloniais. Quijano (2009) complementa que uma rede de dominação criada por meio de distinções, ancoradas na cultura, no fenótipo, no gênero e na relação do sujeito com o trabalho, inaugurou uma nova forma de imposição de domínio ao definir o europeu como um padrão de modelo universal.

Em se tratando de influências ideológicas nacionais, o discurso de inferiorização do negro influenciou com muita facilidade a elite intelectual brasileira, que se vinculou ao “olhar de pensadores de índole europóide” (Cuti, 2010, p. 60). Essa relação ocorria em função da origem e dos interesses econômicos das elites nacionais e estrangeiras, o que propiciou a inserção do país em uma forte estrutura de poder, centralizada no eurocentrismo.

Para Nascimento (1986), desde o início do colonialismo, os artistas do cânone, ou uma quantidade substancial deles, foram representantes da cultura europeia por descendência e por formação, e inseriram no Brasil pelas letras um pensamento estigmatizado sobre os africanos. Esses representantes da burguesia alocados nas colônias, segundo Quijano (2009), respaldaram o projeto burguês de acúmulo de capital, que subjugava povos e seus valores em detrimento do desenvolvimento da Europa, principalmente da Ocidental.

Foram as postulações de proeminentes intelectuais europeus que influenciaram, décadas a fio, a elite intelectual nacional. Essa ideologia aqui adotada contribuiu para o

projeto colonialista de exploração do trabalho negro no Brasil. De acordo com Foé (2013), pensadores europeus constituíram a face ideológica do processo antagônico de imposição de poder, sob o qual se erigiu a revolução burguesa na Europa.

Para Hofbauer (2006), nessa revolução, a “igualdade”, que os burgueses almejavam em relação aos nobres, não abarcava as camadas trabalhadoras da população, as quais passaram a se submeter aos seus anseios da classe industrial, sujeitando-se aos seus valores e a seus princípios após o fim do movimento revolucionário. Esse mesmo processo ocorreu em relação aos povos colonizados, a quem foi negada, pela civilização burguesa europeia, a bandeira da igualdade preconizada pelos iluministas.

Desse modo, antagonicamente, liberdade e escravidão marcaram a formação e a ascensão das nações ocidentais no interior da economia capitalista-colonial (Foé, 2013). Ao mesmo tempo em que os iluministas lutavam contra os valores do Antigo Regime a fim de consolidar uma sociedade baseada em ideais liberais, legitimavam pelo discurso a política colonialista (Hofbauer, 2006). Sobre essa contradição “formou-se a base para a ascensão e para o fortalecimento do poder capitalista em oposição às forças do velho regime” (Hofbauer, 2006, p. 116).

Nessa organização, foi reservada aos colonizados a submissão delegada às classes trabalhadoras da Europa, só que em circunstância mais violenta, a de mão de obra escrava. Desse modo, a escravidão em parte se estruturou e, posteriormente, se perpetuou pelas ideias preconizadas pela intelectualidade europeia (Quijano, 2009). De acordo com Foé (2013), embora muitos desses pensadores se dissessem avessos ao regime escravocrata, eles não se deslocaram do pensamento etnocêntrico.

Esse discurso inseriu globalmente a percepção de que o continente europeu se distinguia de outros territórios por ser o centro do pensamento racional da humanidade. Assim, as descobertas científicas e filosóficas ali alcançadas sinalizariam para o progresso econômico e para a propagação das ideias liberais e democráticas que deveriam ser aplicadas, em um sentido salvacionista, ao resto do mundo (Hofbauer, 2006).

Seguindo esse mesmo sentido, de acordo com Foé (2013), os povos que não aceitassem comungar das mesmas ideologias desse continente seriam categorizados como irracionais, submissos à natureza e incapazes de tirar dela os frutos de sua produção. Por fim, caberia ao europeu o dever de intervir nos territórios desses indivíduos e em sua subjetividade com vistas a salvá-los do seu estado natural (Quijano, 2009).

No artigo “África em diálogo, África em autoquestionamento: universalismo ou provincialismo?”, Foé (2013) utilizou-se da postura de Victor Hugo para exemplificar a ambivalência intelectual que sustentou o pensamento de autores europeus proeminentes do período. Para este autor, embora Hugo tenha sido um ícone na luta contra o escravismo, ele afirmou, ancorando-se no

etnocentrismo, que o planeta possui “em uma de suas margens o velho universo e na outra o universo ignorado, ou seja, de um lado toda a civilização e do outro a África bárbara” (Hugo, apud Foé, 2013, p. 178). Hugo também defendeu a ideia da Europa civilizatória, convocando as nações desse continente a enfrentarem essa barreira da barbárie, que seria um obstáculo ao desenvolvimento universal (Foé, 2013)

No mesmo texto, Foé (2013) afirma, ironicamente, que Hegel (Foé, 2013, p. 179) que jamais esteve na África, escreveu que “manifestações assustadoras da natureza humana, do homem em estado bruto [...] no estado de selvageria e de barbárie [e onde] todos os homens seriam feiticeiros”. O filósofo alegou ainda que a região não fazia parte do mundo histórico.

David Hume (apud Foé, 2013, p. 184) argumentou que os africanos são por natureza inferiores, já que nunca existiu uma nação civilizada, nem indivíduo ilustrado por suas ações, advindo dessa região. Quanto a religiosidade desses povos, apontou que “não podemos aceitar a ideia de que Deus, que é um ser muito sábio, tenha colocado uma alma, sobretudo uma alma boa, em um corpo negro” (Hume apud Foé, 2013, p. 185). Kant (apud Foé, p. 186) denominou as religiões africanas de conjunto de fetiches e de idolatria, pois “uma pena de pássaro, um chifre de vaca, uma concha ou qualquer coisa ordinária, logo que alguma palavra os consagra, tornam-se objetos de adoração e invocação sob juramento”.

Embora fosse avesso ao escravismo, Voltaire (apud Foé, 2013, p. 187) afirmou que o comércio humano era intermediado por africanos, logo, “um povo que vende seus filhos é bem mais condenável que o comprador; esse negócio demonstra nossa superioridade; aquele que se dá a um mestre nasceu para ter um mestre”. Montesquieu (apud Foé, 2013, p. 189) defendeu o direito a escravizar em função de que “o açúcar seria muito caro, se não se cultivasse a planta que o produz pelos escravos”.

O apontamento de Montesquieu confirma o pensamento teórico marxiano, quando este associa o escravismo a uma estratégia do movimento burguês, cuja finalidade, como regime de trabalho, foi o de acelerar o acúmulo de capital a partir da mudança do regime de produção, já que o escravismo “deu valor às colônias, as colônias criaram o comércio universal, o comércio universal é a condição da grande indústria” (Marx, 2017, p. 103).

Em razão disso, fica claro que, a partir de debates intelectuais sobre a África e suas culturas, as nações do Ocidente se reservaram o título de símbolo civilizatório da humanidade, legitimando a violência física e simbólica contra os não europeus a fim de impor um regime econômico de abrangência universal sobre esses povos e suas subjetividades.

Esse processo, dito civilizador, embora tenha sido efetivado com extrema crueldade, conduzido e respaldado por boa parte da sociedade europeia, facilitou o acúmulo de capital nas metrópoles ocidentais por respaldar a inserção e a

permanência das práticas coloniais nas terras invadidas e se concretizou com a implementação do regime capitalista de produção (Quijano, 2009).

Na formação dessas relações sociais, fundamentadas na superioridade racial, produziram-se novas identidades, quais sejam, a indígena, a negra, a mestiça (Quijano, 2009). Em uma sociedade que se reconfigurava, essas identidades foram associadas a determinados padrões sociais e a determinados espaços. Segundo Quijano (2009, p. 76), foi desse modo que na formação da modernidade “raça e identidade racial foram estabelecidas com instrumentos de classificação social básica da população”.

Marx (2017) pontua que um negro é um sujeito como outro qualquer e que ele se torna escravo em razão das condições histórico-concretas do desenvolvimento do tráfico na lógica mercantil. Contudo, sobressaiu-se pelo Ocidente a ideologia que rebaixava moral, intelectual e artisticamente esses indivíduos.

O comportamento virulento do colonizador, entretanto, expõe a contradição do pretenso discurso civilizatório, pois as relações entre os envolvidos no processo colonial foram provenientes “de uma exploração tão intensa quanto possível, fundaram-se na desigualdade e no desprezo ao outro e foram garantidas pelo autoritarismo e pela intensa violência” (Césaire, 1978, p. 68).

No Brasil, segundo Nascimento (1986), o discurso de rebaixamento das culturas africanas em relação à europeia foi disseminado com intensa rapidez pelos meios teóricos a partir dos primeiros anos de colonização. Os interesses das elites nacionais, no continente americano, dependiam da organização imperialista do poder, logo, essas classes aceitaram com facilidade seu lugar como sócios menores da burguesia europeia (Quijano, 2009).

Em razão desse fator, os indivíduos vinculados ao pensamento artístico, geralmente representantes da elite, sempre defenderam os valores eurocêntricos (Nascimento, 2002). Na atualidade, no âmago das relações sociais nacionais, esses pensamentos ainda ressoam com muita força na produção artística, pois “os maiores problemas que o país enfrenta hoje foram plantados ontem e seus cultivadores deixaram uma legião de descendentes e seguidores” (Cuti, 2010, 13).

Para Dalcastagnè (2011), confirmando Cuti (2010), a figura do negro, na literatura brasileira, refletiu e ainda reflete o tratamento desse sujeito no contexto social, pois a marginalidade que os atingia na sociedade se reproduziu em sua representação literária. Segundo Proença Filho (2004), posicionamentos distintos são observados na recriação dessa figura nas letras: na condição de objeto, em uma visão distanciada e na condição de sujeito, em uma atitude compromissada.

Enquanto objeto, o negro seria uma personagem representada a partir da estética estereotipada (Cuti, 2010). Em Gregório de Matos (1636-1996) e padre Antônio Vieira⁶ (1608-1697), autores muito imersos nas peculiaridades colonialistas, essas figurações podem ser observadas (Cândido, 2009). Esses estereótipos seguiram-se décadas a fio, alcançando a produção dos escritores contemporâneos. Durante os quatro primeiros séculos da história colonial, segundo Cuti (2010, p. 4), os escritores “ficaram à mercê das letras lusas. A crítica obedecia aos pressupostos do padrão de escrever da metrópole”.

Com o fortalecimento de movimentos negros, após a década de 1960, o cenário literário começou a ser alterado. Figuras como Luiz Gama (1830-1882), Carolina Maria de Jesus (1914-1977) e Maria Firmina dos Reis (1822-1917), dentre outros, tiveram suas obras paulatinamente divulgadas. Com isso, iniciou-se o lento rompimento de preconceitos raciais veiculados pela literatura canônica (Cuti, 2010). Essa literatura irrompeu com muita dificuldade em razão dos espaços acadêmicos estarem submetidos a questões classistas e raciais (Filho, 2004).

David Brookshaw (1983), em *Raça e cor na literatura brasileira*, confirmou que os negros comumente foram representados na literatura por meio de estereótipos⁷. No artigo “A trajetória do negro na literatura brasileira” (2004), Domício Proença Filho exemplificou esses perfis. À exceção de poucas representações, como em Castro Alves (1847-1871), percebe-se que boa parte da figuração de afrodescendentes esteve reduzida a clichês.

Apesar de se utilizar também de um estereótipo, o negro vítima, Castro Alves, para Antônio Cândido (2009, p. 25), acabou por suscitar reflexões sobre a condição do escravizado, o que lhe garantiu um espaço, quando este vivenciava “a realidade degradante, sem categoria de arte, sem lenda histórica”. Cândido (2009, p. 27) complementa que a poesia de Alves foi “um poderoso libelo contra a escravidão, pois ele assumiu posição de luta e contribuiu para a causa que procurava servir”. Todavia, na

maioria de obras, a

⁶ “ A partir de um olhar alheio, no Barroco, o negro figura nos textos brasileiros como objeto do discurso do branco, tanto em prosa, quanto em verso, nas vozes do Pe. Antônio Vieira e de Gregório de Matos Guerra, muito embora, sem grande repercussão. De forma paradoxal, Vieira recriminava a escravização do índio, mas ao mesmo tempo apoiava a do negro em um dos seus sermões: “[...] não se pudera, nem melhor nem mais altamente, descrever que coisa é ser escravo em um engenho do Brasil. Não há trabalho, nem gênero de vida no mundo mais parecido à Cruz e Paixão de Cristo, que o vosso em um d’estes engenhos”. O poeta Gregório de Matos, em sua diversificada produção literária, também abordava o negro, embora de forma rebaixada e ressentida ao se referir aos mulatos. Esta escolha irá posteriormente reforçar representações aviltadas. Em alguns poemas destaca a mulata como objeto de prazer, erotismo e submissão de ser amante (apenas amante)”. (Cândido, 2009, p. 23)

⁷ Os quais nomeou e descreveu, sendo os mais evidentes, o do escravo nobre, o do negro infantilizado, o do escravo demônio, o do negro pervertido, o do negro erotizado e o do negro vítima (Proença Filho, 2004)

representação dos negros vai ao encontro dos interesses da elite colonial.

No que se refere ao período pós-abolição, irromperam diversos movimentos de ataques à cultura religiosa e artística de ascendência africana no país (Nascimento, 2002). De acordo com Cuti (2010, p. 13), a luta racial modificou-se, mas prosseguiu “com suas escaramuças, porque a ideologia de hierarquia das raças continua, segue mudando de cor como os camaleões, adaptando-se a situações novas, com manobras da hipocrisia sempre mais elaboradas”.

Apesar das novas roupagens assumidas pelo discurso racial no período pós-abolição surgiram vozes que buscaram constituir a literatura negra. Contudo, esse processo sofreu resistência pela persistente representação do negro como objeto (Proença Filho, 2004). Foram comuns as divergências sobre a representação do negro na arte a partir de então. Segundo Cuti (2010), houve uma continuidade dos estereótipos acerca dos negros, principalmente nos meios de comunicação e massa, ao passo que narrativas genuínas sobre a realidade que constitui esta comunidade começaram a ser produzidas.

Ao produzir sua literatura, o autor, segundo Cuti (2010, p. 24), “manipula seu acervo de memória onde habitam seus preconceitos. É assim que se dá um círculo vicioso que alimenta os preconceitos já existentes. As rupturas desse círculo têm sido realizadas principalmente pelas suas próprias vítimas”.

Apesar de percepções raciais antagônicas coexistirem no campo literário, no século XX popularizou-se no Brasil o discurso da democracia racial⁸. Essa corrente de pensamento disseminou-se no país e ganhou grande relevância na obra de Gilberto Freyre (1900- 1987). Esse autor, um vigoroso intelectual de cujas ideias a classe dominante se apropriou, identificou na questão racial um componente fundamental para pensar a formação do Brasil.

Em *Casa-Grande & Senzala* e *Sobrados e Mucambos*, suas obras mais conhecidas, Freyre defendia a presença do equilíbrio social entre os antagonismos gerados pela escravidão. Isso significava dizer que, dentre as colônias americanas, o Brasil se:

[...] constituiu mais harmoniosamente quanto às relações de raça: dentro

⁸ Gilberto Freyre foi o primeiro a retomar a velha utopia do paraíso racial, cara ao senso comum dos abolicionistas, dando-lhe uma roupagem científica. Em 1936, em *Sobrados e Mucambos*, Freyre chega mesmo a retomar as imagens de “aristocracia” e “democracia” para contrastar a rigidez da organização patriarcal e a flexibilidade das relações entre raças: “Até o que havia de mais renitentemente aristocrático na organização patriarcal de família, de economia e de cultura foi atingido pelo que sempre houve de contagiosamente democrático ou democratizante e até anarquizante, no amalgamento de raças e culturas e, até certo ponto, de tipos regionais, dando-se uma espécie de despedaçamento das formas mais duras, ou menos plásticas, por excesso de trepidação ou inquietação de conteúdos (Freyre, 2001)

de um ambiente de quase reciprocidade cultural que resultou no máximo aproveitamento dos valores e experiências dos povos atrasados pelo adiantado; no máximo da contemporização da cultura advéncia com a nativa, da do conquistador com a do conquistado (Freyre, 2001, p. 91).

Schwarcz (2014) assevera que o pensamento de Freyre (2001) atrasou a reflexão acerca do modo como o negro e suas culturas eram tratadas no país e impediu, de modo pertinaz, que essa condição, no período posterior à escravidão, fosse exposta. Nascimento (2002, p. 125) denunciou que os negros viviam em “habitações rústicas e insalubres, exerciam trabalhos pesados em longas jornadas, recebiam pouca assistência médica e comida de baixa qualidade, e sistematicamente eram abusados física, moral, psíquica e sexualmente”.

Essa realidade, apontada por Nascimento, Clovis Moura e outros intelectuais do período, não foi disseminada nos meios acadêmicos. De acordo com Cuti (2010, p. 3), os intelectuais em geral defendiam “a ideia de superioridade congênita da chamada raça branca, tese que legitimara para a sociedade todo o processo escravista no estatuto colonial e a discriminação no pós-Abolição”. Em vista disso, optaram pelo silêncio ou pelas ideias reacionárias de pensadores como Freyre.

Apesar de Freyre (2001) não negar a existência da violência contra negros, ele reiterava que essas situações eram isoladas. Desse modo, criou-se a falsa ideia de que no país imperavam pacíficas relações raciais (Schwarcz, 2014). A literatura, sob a ótica desse pensamento, deu continuidade aos estereótipos que se vinham construindo desde a colonização (Cuti, 2010). Esse pensamento também subsidiou o projeto eugênista de branqueamento da comunidade de origem africana, que estava em andamento (Nascimento, 2002).

Sodré (1984) relacionou a onipresença de teorias raciais, no período pós-abolicionista, a uma continuidade do projeto burguês de acúmulo de capital, pois de acordo com a ideologia que sustenta esse sistema, o colonizador:

deveria esforçar-se sempre para demonstrar que o negro fôra destinado originalmente, fisiologicamente, ao trabalho e apenas ao trabalho, não tendo condições para conquistar conhecimentos e ganhar a representação política: que o mestiço herdava as taras da raça inferior que nêle concorria, que era preguiçoso por índole, incapaz por herança, falso por atavismo (Sodré, 1984, p. 483).

Como se percebe, no excerto acima, a fim de realocar o negro em posição servil e manter as estruturas escravocratas intocadas, as elites nacionais tendiam a aceitar muito facilmente que os pobres e não brancos eram degenerados. De acordo com Dávilla

(2006, p. 21), “definindo esse estado de degeneração em termos médicos, científicos e científico–sociais, eles chamaram para si próprios o poder de remediá-los e assumiram para si a questão da educação pública”.

Segundo Schwarcz (2014), a miscigenação teria produzido, de acordo com algumas correntes de pensamento da época, uma sociedade disfuncional, que precisava ser corrigida por meio de intervenção pública, pois só assim se garantiriam ao país as chances de desenvolvimento.

Jesus (1961) narrou quão presentes essas teorias estavam no conjunto das relações cotidianas. Em um episódio de falsa acusação de roubo, ela vivenciou a face mais famigerada do racismo científico, a eugenia: “Quando o soldado ia me bater o telefone tocou. O padre avisava que havia encontrado o dinheiro na carteira de cigarros. Ele queria me pedir perdão. A família não consentiu dizendo que **o negro tem a mentalidade de animal**” (Jesus, 1986, p. 176, grifo nosso). Acusada injustamente de ter roubado um padre, o pedido de desculpas do sacerdote pela falsa acusação, algo irrisório em face às humilhações que sofrera dos patrões e da polícia, foi-lhe obliterado em face à alegação de que apresentaria, em razão da raça, condição cognitiva prejudicada, em razão da raça, por tal motivo assim não teria vivenciado aquele processo conscientemente.

Não seria de esperar que, em meio a esse contexto, aos poucos autores negros que conseguiram publicar no período, fosse reservado algum espaço nos meios literários, senão o da marginalidade. De acordo com Quijano (2009, p. 121), a Europa “concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura e, em especial, do conhecimento, da produção do conhecimento”. Por esse viés, todas as obras que não atendessem aos anseios da sociedade europeia foram relegadas à subalternidade.

A despeito das dificuldades que autores negros enfrentaram para produzir, publicar e distribuir sua obra em espaços colonialistas, uma vez que essas produções teriam de romper um sistema de poder que limitava todas as subjetividades não europeias, como apontado por Quijano (2009), a literatura escrita por negros irrompeu, de maneira insistente, nas nações de tradição colonial.

Atualmente, essa literatura compõe uma vertente da escrita nacional que questiona a organização social do país e cobra um posicionamento oriundo de “uma subjetividade coletiva fundamentada no sujeito étnico do discurso” (Cuti, 2010, p. 11). As vozes que emergem dessas produções são necessárias ao processo, ainda em andamento, de construção da democracia nacional. Porém, isso ocorre de modo lento em razão das ambiguidades nas quais o país se formou (Cuti, 2010).

A obra de Jesus se configurou em meio a tais enfrentamentos. Na atualidade, ela constitui uma das frentes literárias, em meio a tantas outras que vem alcançando relevância, que confronta o status quo vigente nas letras brasileiras. Por vezes, esse confronto fez-se

na refutação de autores como Casimiro de Abreu, como no trecho adiante: “... fui buscar mais papéis. A Vera ia sorrindo. E eu pensei no Casemiro de Abreu, que disse: ‘Ri criança. A vida é bela, Porque agora a época esta apropriada para dizer: Chora criança. A vida é amarga’” (Jesus, 1960, p. 30)..

Jesus (1960) contrapõe, no excerto acima, o discurso de um poeta tomado como referência simbólica da pátria, ironizando sua visão idealista em face à realidade miserável de boa parte dos habitantes do país. Abreu foi em seu tempo um dos ícones do movimento romântico e sua obra foi instrumentalizada, anos a fio, a fim de se constituir no público uma visão nacionalista estereotipada.

Dalcastagnè (2011) assevera que a refutação de textos que se alinharam ao poder colonial, como ocorreu ao de Casimiro de Abreu, é necessária para o avanço das letras e da sociedade. Segundo Maria Madalena Magnabosco (2011), Jesus cumpriu literariamente o que disse Dalcastagnè (2011), pois:

Tendo o poder da escrita e contando apenas com o segundo ano primário, apesar de sua pobreza, apesar de ser mulher negra e escrever, sendo a única na favela a possuir esse dom, ela incomodou os ditames literários ao transformar dores e exclusões - que a deformavam - em textos que adquiriam um contorno não permitido a uma mulher (Magnabosco, 2011, p. 88).

Contudo, a consolidação do cânone em torno de autores que escrevem sobre essa égide, decorre de uma mudança de olhar acerca das subjetividades, acrescida da melhoria da condição social das minorias (Dalcastagnè, 2011). Segundo Sodré (1984), nos países de formação colonial, em que a divisão em classes se acentua, o acesso ao conhecimento é vedado aos que compõe as funções de trabalho servis. Nesse sentido, “o desenvolvimento da literatura negro- brasileira necessita que a população, cuja subjetividade é o fator fundamental dessa vertente, elabore sua ascensão social” (Cuti, 2010, p. 1).

Posto isso, seria ingênuo acreditar que o desafio de conferir o espaço adequado a autores dessa linha, seja na crítica, na publicação e na popularização dessas obras, não perpassasse pelo desafio sócio-histórico de enfrentar a prática capitalista burguesa, a qual continua a rebaixar e a marginalizar populações e suas culturas, mesmo que por vias subliminares (Dalcastagnè, 2012).

2.2 LINGUAGEM E COLONIALIDADE: IMPASSES NA LITERATURA NEGRO BRASILEIRA

Não levo nenhuma ilusão/porque a escritora favelada/foi rosa despetalada.
(Carolina Maria de Jesus)

A discussão acadêmica sobre a literatura forjada a partir das experiências dos povos africanos ou dos afrodescendentes comumente perpassa pelo universo da etnicidade. Contudo, esse debate precisa ser pautado por outras questões referentes à análise literária, sobretudo pelas relacionadas à materialidade desse corpus, pois a forma como se configura essa literatura importa para sua consolidação tanto quanto as questões étnicas que por ela perpassam.

Na obra *A literatura em perigo* (2012), Tzvetan Todorov propõe uma nova abordagem do texto literário, centralizando-se primeiro naquilo que ele diz à sociedade e menos em suas estruturas formais. Essa proposta de ruptura é melhor desenvolvida no capítulo “A literatura reduzida ao absurdo”. Nele, o teórico propõe que se faça no estudo do texto o que se faz a uma construção, onde mais importa o prédio do que os andaimes e vigas que o suportam. Todorov (2012) prossegue defendendo que a compreensão do texto deve se dar enquanto produção inserida social e temporalmente, assim como pela relação do discurso literário com outros discursos.

Coli (1995) corrobora com a visão de Todorov (2012) ao afirmar que a obra literária é constituída em última análise por elementos culturais mais profundamente necessários que os próprios elementos materiais. Entretanto, muitas vertentes analíticas, principalmente na década de 60, mensuraram as obras da literatura negro-brasileira a partir de uma dimensão muito formalista⁸, marginalizando-as em função de suas características estruturais.

Essas análises desvinculavam-se das relações temporais e discursivas apontadas por Todorov (2012) ao desconsiderarem que essas obras são registros importantes de uma sociedade em determinado tempo e lugar, bem como representam vozes, por vezes caladas e oprimidas, pelos sistemas políticos vigentes.

De acordo com Cândido (2011, p. 181), em *Direito à Literatura*, “toda obra literária é inicialmente uma espécie de objeto, de objeto construído; e é grande o poder humanizador desta construção, enquanto construção”. Assim, independentemente dos

⁸ O fenômeno formalista impregnou o campo da teoria literária, assim como as produções acadêmicas relacionadas às ciências sociais. Apesar de ser considerado um dos principais expoentes de tal corrente, Tzvetan Todorov modela sua argumentação ao redor da crítica à empregabilidade de tal modelo. O estruturalismo, quando se apresenta radical e exclusivo, “afasta a obra literária de toda relação possível que ela possa ter com o mundo, com o real, com a vida” (Todorov, 2012, p. 8).
<https://ifcsianovitor.blogspot.com/2009/07/todorov-tzvetan-fichamento-literatura.htm>

utilizados pelo escritor nessa construção, da produção escrita emergem expressões que refletem determinados contextos e discursos.

Desse aspecto decorre a necessidade de que as obras vinculadas à literatura negro-brasileira sejam analisadas não apenas a partir da dimensão eurocêntrica de produção, mas nos aspectos contextuais e discursivos de sua criação, os quais ao cabo lhe determinam os sentidos. Apesar de muitas análises acadêmicas sobre a obra caroliniana terem sido lançadas, a ausência desse tipo de olhar, sobretudo nas primeiras décadas, limitou o entendimento da dimensão dessa escrita, que foi, de modo simplista, denominada de coloquial e circunscrita à marginalidade.

É notório que a primeira observação dos elementos estéticos, presentes nos seus textos de Carolina, permite constatar que neles se sobressai o uso da coloquialidade, pois a autora utiliza-se de marcas da oralidade no corpo que os constitui. Essa característica, que acabou contribuindo para a marginalidade de sua obra, configura a identidade cultural e a memória de populações marginalizadas (Bosi, 1995) que se representam no conjunto de sua produção.

Contudo, as constantes diásporas da autora e suas experiências como leitora, com imersão nos clássicos estrangeiros (Perpétua, 2014), amplificam a constituição material de seus livros para um universo mais amplo do que o coloquial, pois, de acordo com Bakhtin (2000), as experiências interacionais modelam de modo plural a constituição dos enunciados discursivos.

Contextualizando o conjunto de produções de Jesus aos impasses do colonialismo, o idioma que materializou seus textos foi imposto ao grupo cultural a que ela pertencia como parte de um processo de submissão de ordem colonialista (Bosi, 1995). Em se tratando da situação dos africanos e afro-brasileiros, assevera Bosi (1995), o idioma português lhes foi imposto a partir da perspectiva da desumanização e do apagamento de suas culturas naturais. De acordo com Mariani (2004, p. 25), ao ser apropriado em um contexto de violência, esse idioma refletiu “os efeitos ideológicos da colonização”.

Paul Gilroy (2002), em *Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*, afirma que a finalidade de anulação linguística dos escravizados visava limitar-lhes a discursividade e impor-lhes mais facilmente a condição de submissão:

Os padrões extremos de comunicação definidos pela instituição da escravidão ordenam que reconheçamos as ramificações antidiscursivas e extralinguísticas do poder em ação na formação dos atos de comunicação. Afinal de contas, não

pode haver nenhuma reciprocidade na plantation fora das possibilidades de rebelião e suicídio, evasão e queixa silenciosa, e certamente não há qualquer unidade gramatical da fala suscetível de ligar-se à razão comunicativa. Em muitos aspectos, os habitantes da plantation vivem de modo assíncrono. Como instrumento de trabalho, o escravo tem um preço. Como propriedade, tem um valor. Seu trabalho responde a uma necessidade e é utilizado. O escravo, por conseguinte, é mantido vivo, mas em “estado de injúria”, em um mundo espectral de horrores, crueldade e profanidade intensos (Mbembe, 2016, p. 17).

No excerto, expõe-se a violência utilizada pelos colonizadores para desapropriar a cultura linguística e extralinguística dos escravizados, instrumentalizando-os para fins mercantis, pois reduzindo-os linguisticamente seria facilitada a tarefa de transformá-los em uma mera propriedade a serviço de um sistema.

Embora tenha ocorrido essa tentativa de desumanização pela imposição “do terror e da reclusão simbólica, o escravo desenvolveu pontos de vista diferentes sobre o tempo, o trabalho e sobre si mesmo” (Mbembe, 2016, p. 20), pois, mesmo que tratado como uma mera ferramenta na mão do senhor, o escravo “foi capaz de extrair de quase qualquer objeto, instrumento, linguagem ou gesto uma representação, e estilizá-la” (Mbembe, 2016, p. 20).

Hegel (2013), em *Dialética do Senhor e do Escravo*, apresenta uma explicação tangível para a resistência simbólica dos escravizados em face ao etnocentrismo. Para tal, compara as duas consciências: de um lado, a do Senhor, a vitoriosa, que manteve vivo seu oponente para que ele o reconhecesse como consciência-de-si; de outro, a do Escravo, que preferiu, a morrer, reconhecer a outra consciência como seu Senhor.

Na construção dessa dialética, de acordo com Hegel (2013), o Senhor perdeu a relação direta de mediação com o mundo, e o escravo renunciou sua consciência-de-si e voltou a ser apenas consciência, dado que retornou a ter como objeto o mundo imediato. Entretanto, nesse processo de alheamento, o trabalho, que vinculou o escravo ao mundo imediato, passou a se constituir como um meio de sua humanização, pois lhe possibilitou relacionar-se com o tangível.

Por essa razão, ao ter confrontado o medo da morte, sobrevivido a forte disciplina imposta pelo Senhor e pela atividade do trabalho, foi o escravo e não o senhor que escapou da dialética de reconhecimento (Hegel, 2013). Desse modo, ao resguardarem sua subjetividade, por meio dessas relações, os escravos romperam “sua condição de expatriado, de sujeito objeto” (Mbembe, 2016, p. 21). Contudo, essa transfiguração de sua subjetividade ocorreu através de um código imposto, qual seja, a língua do colonizador.

Albert Memmi (1997) denominou de drama linguístico o processo de espoliação e

imposição idiomática sofrido pelos escravizados. Esse recurso de dominação, que negou a principal identidade a esse grupo, representou uma contradição que falantes em situação de submissão vivenciaram, uma vez que passaram a coabitar em seu hemisfério cultural representações de saberes distintos, tais quais, as línguas europeias, do colonizador, e as línguas africanas, por meioatravés das quais passaram a interpretar o mundo .

Segundo Memmi (1997), em *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*, se esse conflito ocorre a um escritor literário, esses dois hemisférios linguísticos acabam se vinculando e se associando no processo de criação de enunciados literários. Essa contraposição, que se encontra na natureza das produções negro nacionais, cujos textos são produzidos em face às contradições civilizatórias do colonialismo, é um aspecto inerente da configuração estética dessas obras.

Posto isso, a anulação do colonizado “encontra-se particularmente expressa e simbolizada no bilinguismo colonial” (Mbembe, 2017, p. 96). Isso ocorre em razão de que a interação em duas línguas, em decorrência da imersão em culturas distintas, permite-lhe “a participação em dois ‘reinos psíquicos culturais’” (Memmi, 1997, p. 96). A ambiguidade linguística desses escritores vai incidir sobre a formulação, bem como sobre a configuração estética de seus textos.

Vista a partir dessa perspectiva, a literatura das classes periféricas, produzida na imanência do etnocentrismo, é “a veiculação da carência da população marginalizada na luta por sua forma própria de expressão e deverá forjar-se sob o signo dessa dualidade” (Memmi, 1997, p. 78). Ao passo que, se analisada a partir de valores eurocêntricos, esse dualismo é fator de rebaixamento da obra e de seu autor (Memmi, 1997).

Jesus representa, nas letras, a condição apresentada por Memmi (1997). Alcinhada de semianalfabeta em muitos meios, inclusive nos acadêmicos, foi por vias literárias, que deu voz “aos esquecidos pela sociedade brasileira, aos marginalizados e seus silenciamentos” (Fernandez, 2016, p. 48).

Segundo Tom Farias (2018) relata em *Carolina: uma biografia*, as indagações acadêmicas acerca de seu talento foram inúmeras. Em grande parte, apontou-se que a configuração estética de sua literatura se afastava do padrão canônico. Seus livros foram classificados como “exóticos” devido a esse fator. Esses questionamentos, segundo Memmi (2016), são comuns no que se refere a escritas de autores periféricos, cuja linguagem foi constituída a partir de dualidades.

Memmi (1997 p. 36) complementa que “o que representa o colonizado é tratado como incivilizado”. À vista disso, a inferiorização das produções literárias das minorias decorre de atos contínuos de deslegitimação de suas produções. De acordo com Memmi (1997, p. 97) para “obter uma colocação, conquistar seu lugar, existir na cidade e no mundo,

deve, primeiramente, aplicar-se à língua dos outros, a dos colonizadores, seus senhores”. Nessa conjuntura, na materialização do binômio civilização/barbárie, a literatura canônica aderiu aos valores da classe dominante (Dalcastagnè, 2012).

No contexto acadêmico, os textos periféricos, segundo Bosi (1995), confirmando Dalcastagnè (2012), foram naturalmente rebaixados pela crítica. Mariani (2004) explica que essas obras ocuparam a posição acadêmica subalterna já que a estratégia de imposição idiomática em uma disputa da configuração das identidades sociais depreciou as formas de enunciação das minorias. Segundo Memmi (1997), essa ambivalência linguística, que subjaz no idioma do autor colonizado, foi humilhada. Esse desprezo, objetivamente fundado, acabou alcançando também a subjetividade do autor.

Jesus registrou essa condição dupla de repulsa da sociedade brasileira, a si e a sua obra. Em um trecho de seu livro póstumo *Meu Estranho Diário* (1996), ela relatou o estranhamento e o incômodo gerados pelo espaço que ocupou nos meios literários, após a publicação de *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960):

Contei-lhes que um dia uma jovem bem vestida vinha na minha frente, um senhor disse: – Olha a escritora! O outro agêitou a gravata e olhou a loira. Assim que eu passei fui apresentada. – Ele olhou-me e disse-me: – É isto? E olhou-me com cara de nojo. Sorri, achando graça. Os passageiros sorriram. E repetiam. Escritora vira-lata (Jesus, 1996, p. 58).

O trecho dramatiza uma curta passagem que sucedeu ao lançamento e sucesso de sua primeira obra. Dois senhores, aparentemente íntimos, conversam, enquanto Jesus caminhava em sua direção, quando um deles indicou sua aproximação, o interlocutor ajeitou a gravata, à sua espera, provavelmente por considerar que um escritor seria uma figura eminente. Mas ele se virou para a loira, a “jovem bem vestida”, que também caminhava próximo a eles, certo de que esta seria a escritora. Segue-se o desprezo, simbolizado pelo gesto de nojo e pela fatídica indagação: “É isto?”, quando o engano se desfaz e ele visualiza uma mulher negra se aproximando.

A situação simplória em excesso talvez não retrate um fato ocorrido, pois parece inverossímil nos detalhes, mas dessa pretensa encenação surge um conjunto de sentidos verossímeis, relacionados ao estranhamento social em relação à figura de Jesus, pois em decorrência dos valores marcadamente coloniais da sociedade brasileira duvidava-se da capacidade intelectual do negro.

Segundo Cuti (2010), o colonizado é associado à irracionalidade, em vista disso não poderia ocupar o espaço das letras, reservado ao branco europeu. Ademais, de acordo com Sodré (1984), ao se reconhecer a racionalidade desse grupo seria posto em xeque todo um

sistema de poderes econômicos, ancorados no etnocentrismo. Por isso, a repressão contra os negros, segundo Quijano (2009, p. 12), estendeu-se “sobre as formas de conhecer, de produzir conhecimento, de produzir perspectivas, imagens e sistemas de imagens, símbolos, modos de significação; sobre os recursos, padrões e instrumentos de expressão formalizada e objetificada”.

Contudo, a despeito da repressão ao negro e a sua escrita emergiu de literaturas produzidas a partir da égide colonial uma língua a parte, cuja construção se realizou entre a re- territorialização e a transformação das formas da língua (Mariani, 2004). Essa matéria-prima da escrita se vinculou neutralizando as descontinuidades psicoculturais e uma nova língua constituiu-se a partir dessa interação (Memmi, 1997). Para Bakhtin e Voloshinov (1995), os enunciados, independentemente de sua origem, representam um objeto histórico, um lugar de onde se vê o mundo, de onde se traçam os limites do pensar e do agir (Bakhtin; Voloshinov, 1995).

Referindo-se ao português, como idioma instituído em países africanos, Cabral (1976 p. 227) apontou que apesar das alterações culturais “que esta imposição arrastou em África, esse idioma foi apropriado e nativizado e foi através dele que, sob a punção da aspiração emancipatória, se traçou o itinerário do despertar das consciências visando a afirmação identitária”. No que se refere à questão do idioma em relação aos africanos trazidos ao Brasil, a primeira função desses sujeitos foi:

... a de aprender a falar o português que ouvia nos berros do capataz. Teve de fazê-lo para poder comunicar-se com seus companheiros de desterro, oriundos de diferentes povos. Fazendo-o, se reumanizou, começando a sair da condição de bem semovente, mero animal ou força energética para o trabalho. Conseguindo miraculosamente dominar a nova língua, não só a refez, emprestando singularidade ao português do Brasil (Ribeiro, 2006, p. 47).

Desse modo, embora a imposição do idioma do colonizador ao colonizado se objetivasse ao apagamento da memória dos povos submetidos, o processo de sujeição idiomática não se cumpriu tal qual o esperado pelo colonizador, pois o discurso dos marginalizados irrompeu de modo gradativo nas regiões colonizadas, resignificando-se em nova linguagem, como Darci Ribeiro (2006) explica no excerto ao afirmar que a língua se integra a vida por meio de enunciados concretos.

Segundo Memmi (1997), obras construídas em meio a conflitos culturais, geralmente são feitas a partir da língua dos colonizadores, até para legitimar-se. Isso ocorre em razão

de seus autores já não possuírem elos com a própria identidade linguística. Entretanto, esses textos circunscrevem-se às marcas da experiência diaspórica. No Brasil:

...durante a escravidão era proibido ensinar aos negros a ler e a escrever e após a abolição, o processo de inclusão de negros na Educação Básica e Superior foi muito lenta. Portanto, através disso e da influência africana na língua, acredita-se que foi surgindo a variedade linguística na comunicação entre os negros escravos que se perpetua até os dias atuais e que se reflete nas escritas literárias de autores e autoras negros. Ao lado dessas variedades estruturais da língua, flagra-se um distanciamento entre a elite, que usufrui de privilégios sociais, e a população marginalizada que raramente, ou nunca, tem acesso aos benefícios dos direitos humanos (Lucchesi, 2006, p. 30).

Embora Lucchesi assevere ao final da citação que, na atualidade, persistem os processos de marginalização iniciados na colonização, “seja no descaso pelo salário mínimosalário- mínimo, nas trapaças pelo cumprimento dos insignificantes direitos trabalhistas existentes e na culpabilização dos desempregados pelo desemprego” (Chauí, 2006, p. 92), Os elementos apontados pelo teórico reforçam a autenticidade linguística dos colonizados, pois estes carregam dialogicamente em seus enunciados a ideologia de suas culturas originais.

Esses traços discursivos das culturas nativas se integraram ao novo idioma , gerando inovações na língua do colonizador em um processo de interação e resistência idiomática e histórica que fugiu ao controle das forças repressoras do estado (Mariani, 2004). Tal condição se percebe em Jesus, pois nela se fundiram a língua do colonizador, qual seja, o idioma português, a um aporte cultural ancestral, ancorado na tradição, ao qual a autora teve acesso por meio do contato com a enunciação de seus predecessores (Peres, 2016).

Se no processo de imposição da língua, o colonizador inferiorizou o colonizado “minando-lhe a autoestima, negando-lhe usufruir de direitos universais como a memória e a identidade” (Memmi, 1997, p. 208), ao produzir uma narrativa, mantendo nela configurações linguísticas autênticas, esse sujeito demonstrou sua resistência ao poder instituído. Nesse sentido, as marcas linguísticas da literatura caroliniana, se vistas a partir de uma dimensão coletiva, refletem a resistência cultural dos dominados à cultura colonial.

Para Bakhtin e Voloshinov (2003, p. 379), o sujeito vive em “um mundo de palavras do outro. E toda a sua vida é uma orientação nesse mundo; é a reação às palavras do outro, a começar pela assimilação delas e terminando na assimilação de riquezas da cultura humana”. Logo, se o arcabouço discursivo se constrói em meio a uma cadeia de diálogos, em Jesus, os saberes da comunidade em interlocução às suas experiências diaspóricas sustentaram seu aporte literário, caracterizado por uma escrita disruptiva e de afronta aos poderes coloniais instituídos.

2.3 Carolina Maria de Jesus e as dimensões dialógicas de uma escrita disruptiva

‘Escrevo a miséria e a vida infausta dos favelados. Eu sabia que ia angariar inimigos, porque ninguém está habituado a esse tipo de literatura. Eu escrevi a realidade. .’
(Carolina Maria de Jesus)

Na literatura caroliniana coexistem dialogicamente as relações entre o sujeito constituído pelo signo e suas hierarquias, as relações sociais conflituosas geradas pelo binômio capital e trabalho e as experiências diaspóricas vivenciadas pelos negros no itinerário campo-cidade. Todas essas experiências implicaram na constituição da estética de seus textos. Ademais, soma-se a todas essas dimensões a relação peculiar da autora com a escrita, pois em face a todas as dificuldades tornou-se, sobretudo, escritora.

Segundo Jean Calvet (2007, p. 39) “cada sociedade tem a linguística das suas relações de produção”. Tal condição se materializa na obra de Jesus, em que se vinculam metaliterariamente a escrita literária ao contexto sócio-histórico de seu tempo. Nesse sentido, sua produção, forjada em percursos distintos das obras do cânone oficial, transfigurou-se de acordo com sua condição de mulher, preta e pobre, imersa nas contradições econômicas internas geradas pelo histórico colonial brasileiro.

Segundo Bakhtin e Voloshinov (2000, p. 11-12), os enunciados refletem “as condições específicas e as finalidades de cada referido campo não só por seu conteúdo e pelo estilo da linguagem, ou seja, pela seleção dos recursos lexicais, fraseológicos e gramaticais da língua, mas, acima de tudo, por sua construção composicional”. Por isso, a escrita de Jesus pode ser encarada, como afirma Dalcastagnè (2014, p. 296), como um “lugar onde experiências se encontraram e, de algum modo, se validaram”.

Nesse sentido, como reflexo do contexto precário onde viveu, a composição de seus enunciados, principalmente de sua primeira obra, dá-se em estilo breve, posto que a materialização de suas ideias intercalava-se ao trabalho braçal intermitente: “Vou parar de escrever. Vou torcer as roupas que ensaboei ontem” (Jesus, 1960, p. 30). Muitas vezes, viu-se obrigada a escrever seus enunciados durante a noite, à luz de velas, e muito cansada, por não ter tempo ou silêncio necessários para produzi-los durante o dia (Farias, 2018)

A falta de privacidade da favela do Canindé interferia sobremaneira no ritmo de sua escrita, em função de barulhos e brigas contínuas da vizinhança: “...Quando eu comecei escrever ouvi vozes alteradas. Faz tanto tempo que não há briga na favela” (Jesus, 1960, p. 43). Outras vezes narra que a fome impedia sua produção, pois tremendo e com visão turva não tinha forças para escrever (Jesus, 1960).

Jesus (1960, p. 56) ressentia-se desses impedimentos: “Eu estava agitada e nervosa

porque queria passar o dia Escrevendo”. De quando em vez, tomava-a o sentimento depressivo, que lhe desmotivava a continuar a vida e a escrita, “ Eu estou começando a perder o interesse pela existência. Começo a revoltar. E a minha revolta é justa” (Jesus, 1960, p. 30).

Em razão dessas questões contextuais, seus enunciados moldaram-se, estilisticamente, às suas experiências precárias. Como resultado sobressaíram-se em seu texto trechos curtos e fragmentados, contudo, maduros, potentes e centralizados na essencialidade (Fernandez, 2018). A rotina marcada pela procura constante de alimento, que lhe era incerto, não propiciou que se debruçasse horas a fio na elaboração de sua escrita, o que explicaria o caráter fragmentário, contudo incisivo, de sua obra.

Segundo Souza (2004a, p. 56), a estrutura fragmentada de *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (Jesus, 1960), marcou-se por expressões “curtas e paratáticas, por sínopes e elipses, que reforça a expressão de uma existência interrompida, feita de fatos que se empilham aleatoriamente e se descartam como objetos de despejo”. Essa relação entre a experiência da miséria e a materialização linguística é considerada na atualidade uma inovação estética no conjunto da literatura nacional (Fernandez, 2018).

A escolha preferencial pelo gênero autobiográfico, no seu caso em específico, uma mescla de diário, relato e memória (Fernandez, 2006), propiciou que sua literatura apresentasse de modo muito nítido a condição de sua comunidade. A escolha dessa hibridez de gêneros, nos quais Jesus se autorrepresenta como personagem, revela um jogo dialógico de sentidos com outras figuras de seu entorno, também representadas literariamente.

Esse estilo composicional permitiu que sua escrita alcançasse uma dimensão coletiva. De acordo com a análise sociointeracionista “o que ocorre, de fato, é que, quando me olho no espelho, em meus olhos olham olhos alheios; quando me olho no espelho não vejo o mundo com meus olhos desde o interior; vejo a mim mesmo com os olhos do mundo” (Bakhtin, 2000, p. 45).

Se vista como reflexo da realidade, como propõem os interacionistas, a linguagem é um fenômeno social (Bakhtin, 2000). Nesse sentido, as marcas linguísticas da literatura caroliniana não se reduzem à “a habilidade de fazer vir à tona um emaranhado de imagens vivenciadas ao longo do tempo” (Coracini, 2007, p. 10). Antes disso, essas marcas se intercalaram à condição social do povo negro, possibilitando a reconfiguração de seus discursos, apagados por artifícios coloniais. Bakhtin (2000, p. 29) confirma essa atribuição da linguagem ao afirmar que o “enunciado não é uma unidade convencional, mas uma unidade real, delimitada com precisão pela alternância dos sujeitos do discurso e que termina com a transmissão da palavra ao outro [...]”.

Desse modo, pela linguagem, sobretudo pela literária, faz-se possível confrontar a imagem construída pelo discurso eurocêntrico acerca dos povos colonizados (Ciampa,

2000). Para Walter Mignolo (2003), as narrativas que se propõem ao enfrentamento do discurso colonial de poder precisam ser analisadas de modo que superem os padrões do etnocentrismo.

Alguns estudos atuais sobre a obra caroliniana procuram explorar as peculiaridades estéticas dessa produção, superando a crítica a que foi sujeita entre os anos 60 e 70, pois consideram determinantes as experiências sócio-históricas na configuração estética desse texto. Sobre a materialidade linguística, de acordo com Cândido (2011):

as palavras organizadas são mais do que a presença de um código: elas comunicam sempre alguma coisa, que nos toca porque obedecem a certa ordem. Quando recebemos o impacto de uma produção literária, oral ou escrita, ele é devido à fusão inextricável da mensagem com a sua organização. Quando digo que um texto me impressiona, quero dizer que ele impressiona porque a sua possibilidade de impressionar foi determinada pela ordenação recebida de quem o produziu (Cândido, 2011, p. 184).

Na citação, o teórico aponta que na relação leitor e texto o sentido das palavras se revela em decorrência da forma, já que a humanização pela leitura ocorre devido à coerência mental possibilitada pela materialidade linguística. Segundo Cândido (2011, p. 186), “toda obra literária pressupõe um arranjo especial das palavras e, a partir de tal, faz uma proposta de sentido”.

Referindo-se à indissociabilidade entre forma e sentido, Bakhtin (2000, p. 51) confirma a interação sugerida por Cândido (2011): “[...] só o contato do significado linguístico com a realidade concreta, só o contato da língua com a realidade, contato que se dá no enunciado, gera a centelha da expressão [...]”. Por essa razão, é inválido considerar que a produção caroliniana apresenta deficiências estéticas em razão do nível de linguagem dos seus textos.

Em vista disso se pode afirmar que Jesus coadunou estética e sentido a partir do contexto social de sua produção, propiciando ao leitor, dada a perenidade de sua obra, humanizar-se por meio dos sentidos que se revelaram em sua palavra. Esse arranjo literário pode ser percebido em sua primeira obra, *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960).

Em uma das passagens de seu diário, ao referir-se ao aniversário do filho, Jesus (1960, p. 162) relata que fez “café para o João e o José Carlos, que hoje completa 10 anos. Eu apenas posso dar-lhes os parabéns, porque hoje nem sei se vamos comer”. Nesse fragmento, a informação conflitante de que a criança “comemoraria” seu aniversário sem sequer alimentar-se contradiz as expectativas acerca da infância. Essa contradição revela a tragédia entorno de uma criança faminta, que

impacta o leitor ainda mais em razão da quebra da expectativa inicial relacionada ao aniversário e a uma suposta comemoração de aniversário.

Segundo Fernandez (2018, p. 29), em Jesus a narrativa “é formulada por um constante deslocamento de linguagens, de modo a gerar uma coexistência de diferenças que, nesse ponto, vem a transformar a prática literária, dando-lhe uma nova dimensão”. Fernandez (2018, p. 78) complementa que na tessitura de sua escrita, os intervalos no discurso acabam “por tingi-lo de linguagem poética”.

Nesse sentido, seu lirismo subverte “o significado da palavra corrente em palavra poética quando a liberta de regras gramaticais formais, de sequência lógica e de conceitos e formas fixas do discurso” (Fernandez, 2018, p. 34). É essa característica que leva um simples comentário a transfigurar-se em signo literário, pois, em um enunciado aparentemente displicente, Jesus (1960, p. 109) reflete uma tragédia histórica. Isso se percebe no trecho adiante: “... Eu sinto muito frio. Costumo vestir três palitô. E tem pessoas que me vê nas ruas e diz: —Como você engordou! Já se foi o tempo que a gente engordava”.

Há ainda muito espaço para a análise estética da obra caroliniana, principalmente no que concerne à herança africana, pois coexistem em seu hemisfério de criação literária influências culturais distintas, como referido por Memmi (1997). Para Bakhtin (2000, p. 59), como o enunciado “é pleno de tonalidades dialógicas, sem levá-las em conta é impossível entender até o fim o estilo de um enunciado”.

Elena Pajaro Peres (2016), no artigo “Insubordinação e ética numa literatura feminina de diáspora”, aponta que nos sistemas culturais dos países africanos, de onde Jesus recebeu boa parte de seu aporte, é elevada a importância da transmissão oral. Embora usuária do idioma português, a autora recebeu um conjunto diverso dessa tradição. Isso se confirma na narrativa quando relata a convivência com o avô, um ex-escravo e rezador de terço, filho de africanos da África Central, e com a mãe, dona Cota, a qual a educou por meio de aforismos, herdados da cultura proveniente dessa região.

Esses aportes enunciativos, que se mesclaram à língua portuguesa, se evidenciam em um livreto intitulado *Provérbios*, mas podem ser notados em toda sua obra. Presentes em seu texto principalmente por meio de aforismos, esses discursos buscam pela “formação moral e pela busca do caminho reto” (Peres, 2016, p. 67). Germana de Sousa (2004a, p. 23) indica que a influência dos enunciados originais africanos aparece na obra “por meio da linguagem rasurada, que sintetiza dialeticamente anacronismo e oralidade”.

Trazidos pelo avô e pela mãe, vozes recorrentes na trama discursiva de Jesus, esses enunciados guiaram a autora em meio às obscuridades do presente. É possível observar essa

articulação no modo como os saberes de dona Cota, transpostos à narrativa, nortearam a escritora na educação dos três filhos. Segundo Farias (2018), a experiência solitária de criação da prole havia sido vivenciada pela matriarca.

De acordo com Jesus (1960, p. 76), a mãe dizia-lhe: “A missão da mulher é ter paciência com os filhos seja ele um Caim ou um Abel”. Anos depois, apesar de interferências de moradores da favela na educação de João e de José Carlos, que a aconselhavam a surrá-los, ela retruca: “Eu nunca chinguei filhos de ninguém, nunca fui na porta de vocês reclamar contra seus filhos. Não pensa que eles são santos. É que eu tolero crianças” (Jesus, 1960, p. 13).

A resposta de Jesus aos vizinhos conota a influência da cultura oral, herdada da mãe, em sua forma de lidar com os problemas, uma vez que se sobressaem, em vista das dificuldades, aos conselhos de terceiros os aportes proverbiais de sua predecessora. Segundo Tierno Bokar, na dimensão africana:

A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente (Bokar, 2013, p. 168).

À vista disso, cabe afirmar que a obra de Jesus consolidou-se pela tradição, pois retirou elementos das culturas africanas, como as referências de aporte oral, e traduziu-os de nova forma, adequando-os a outro contexto. Segundo Peres (2016, p. 65), na transfiguração desse estilo “ela não traduz significados de palavras provenientes da África Central, ela traduz formas culturais, dando-lhes uma nova roupagem”.

Em *Estética da Criação Verbal* (2000, p. 65), Bakhtin aponta essa confluência de discursos canalizados pelo texto definindo-a como “o cruzamento, a consonância ou a dissonância de réplicas do diálogo aberto com as réplicas do diálogo interior dos heróis” (Bakhtin, 2000, p.65).

Esse conjunto de discursos, referido por Bakhtin (2000), extrapolou na escrita de Jesus os contatos com os enunciados africanos, herdados da comunidade, ou mesmo com as formas mais coloquiais da língua, próprios da classe a que pertencia a autora, já que alcançou outros espaços da enunciação, como os eruditos (Peres, 2016). Isso decorreu de seu contato com a literatura clássica, aproximação iniciada na infância, quando:

...passou dois anos na escola espírita Allan Kardec, de métodos avançados, onde tomou gosto pela leitura. Uma vizinha que compreendeu sua necessidade emprestou “A escrava Isaura”, do romântico Bernardo Guimarães. O primeiro livro que leu inteiro. A partir daí, simplesmente devorou tudo o que lhe caía em mãos desde Camões até os românticos brasileiros, os poetas eram sua preferência, mas também escritores franceses renomados e folhetins. Há uma diversidade de literatura que a acompanhou por toda vida e que fez com que ela ganhasse um gosto e recriasse isso na sua literatura (Peres, 2016, p. 65).

Decorrem de todas essas experiências advindas da tradição e do contato com a cultura erudita, de folhetins nacionais a poemas de Camões, como se aponta no excerto acima, a riqueza cultural e o pensamento crítico que caracteriza a produção em análise. Segundo Peres (2016, p. 72), ao se analisar a literatura de Jesus “nesse contexto de diásporas africanas e de seu entrosamento com culturas vindas de diferentes lugares a questão da precariedade linguística é deixada de lado”.

De acordo com Todorov (2009, p. 22), “A literatura não nasce no vazio, mas no centro de um conjunto de discursos vivos, compartilhando com eles numerosas características; não é por acaso que, ao longo da história, suas fronteiras foram inconstantes”. Em Jesus, essas “fronteiras inconstantes” marcaram-se pela escrita “multifacetada e antitética, em cujo âmbito articulam-se desvios gramaticais, expressões rebuscadas e anacrônicas, regionalismos e vocabulário culto (Sousa, 2004a, p. 31). O uso de termos eruditos, vinculados à linguagem considerada literária, por exemplo, denotam sua ansiedade por “tornar-se escritora”

A adequação da obra de Jesus a gêneros autobiográficos e ao espaço da coloquialidade, pelo uso da informalidade e de um vocabulário peculiar, também resgatou a voz de populações marginalizadas e contribuiu para a afirmação de subjetividades apagadas, principalmente por sua narrativa resguardar a presença imediata dessa população por meio do jogo dialógico (Souza, 2004a).

Nesse jogo, o autor-narrador possui a autonomia para criar, recriar, acrescentar personagens, adicionando novas identidades à sua narrativa (Bakhtin; Voloshinov, 1995). Considerando ainda que todo “enunciado vivo é de natureza ativamente responsiva [...]” (Bakhtin, 2000, p. 25), as vozes trazidas por Jesus ao discurso possuem a pretensão de ressignificar subjetividades atacadas pelo sistema dominante vigente.

Essas identidades enunciativas migraram dos espaços periféricos para seu texto literário não como figuras estereotipadas, mas como sujeitos do discurso. Nesse sentido, sua palavra rompeu barreiras acadêmicas, muito persistentes na década de 60, ao ofertar à sociedade uma visão interna da favela, sua vida e sua linguagem (Meihsy, 1998). Segundo Sodré (1984):

Há uma distinção entre os escritores e os demais usuários da linguagem escrita. Dos primeiros, é fundamental exigir maior rigor na expressão. Isso não justifica, entretanto, que o rigor assuma a tendência de extremar-se na falsidade, pela busca de uma linguagem privativa, tão apurada na erudição ou nas diferenças que se torne difícil ao entendimento dos demais, que estabeleça uma separação entre aquele que escreve, o artista, e aquele que lê, o homem comum. Quando o escritor só é entendido ou tolerado ou compreendido pelos confrades, usa o título, mas não o merece (Sodré, 1984, p. 449).

Em vista da citação, o sujeito vinculado ao cânone, escritor, crítico ou leitor, ao confrontar-se com uma estética tão arraigada à realidade das minorias, como a de Jesus, viu-se obrigado a refletir acerca da “função real da literatura em uma sociedade como a brasileira” (Cândido, 2011, p. 89). Para Todorov (2009, p. 78), “O escritor não faz a imposição de uma tese, mas incita o leitor a formulá-la: em vez de impor, ele propõe, deixando, portanto, seu leitor livre ao mesmo tempo em que o incita a se tornar mais ativo”. Para Souza (2004a), embora se utilizasse de linguagem avessa à oficializada, a literatura de Jesus fez emergir um discurso a contrapelo, que incitou a discussão ativa de temas adormecidos.

À vista disso, desde seu aparecimento, foram muitos os conflitos enfrentados por ela nas instituições oficiais. Dentre eles, alguns relacionados ao reconhecimento de seu talento. *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960), quando publicado, foi comercializado em via dupla: de um lado, houve a propaganda de seu livro; de outro, da trajetória de sua autora na pobreza. Na sua divulgação, lia-se à: “Esta favelada, Carolina Maria de Jesus, escreveu um livro” (Farias, 2018, p. 54).

Sua escrita foi apresentada em face à sua condição de subalternizada de Jesus, sendo este fato a principal razão de interesse popular por ela e por sua obra à época. A escolha da submissão desse primeiro lançamento à perspectiva de uma favelada escritora enviesou a crítica e a recepção de suas publicações posteriormente (Perpétua, 2014).

Apesar disso, a raridade da publicação de livros por negros, decorrente do fato de que a condição material da existência desse povo reduz “ao extremo as chances estatísticas de ver nascer e crescer um escritor” (Cuti, 2010, p. 17) foi chamariz para a primeira publicação de Jesus. No que compete à crítica, muito imersa nos valores coloniais, sua obra acabou sendo identificada como um fenômeno momentâneo. Ela foi vista como uma favelada que produziu um diário, algo genuíno, mas insólito na história da literatura nacional (Perpétua, 2014).

Mesmo que Clarice Lispector tenha se referido à autora, logo após o lançamento de seu diário, “como a única que conta a realidade” (Perpétua, 2014, p. 64), e de igual modo, Carlos Drummond de Andrade tenha afirmado que Carolina era “a mais necessária e visceral flor do lodo” (Perpétua, 2014, p. 64), Jesus e sua obra não foram reconhecidas pelos seus méritos literários.

Por isso, embora seu primeiro livro tenha vendido milhares de exemplares, com traduções simultâneas em outras línguas ⁹, ela não demarcou seu espaço no cânone, onde predominava um perfil de escritor vinculado à elite: branco, letrado, cosmopolita, em cujas obras se refletia a subjetividade eurocêntrica (Dalcastagnè, 2011). Nesse primeiro encontro entre autora e público, ainda na década de 60, seu acolhimento deu-se somente sob o viés da falta de alimentos, de condições de moradia, de escolarização, de dignidade (Perpétua, 2000). Posteriormente, a autora teria dificuldades de publicar suas obras literárias e sua figura perderia espaço midiático (Farias, 2018).

Em 1990, o romancista Alberto Moravia prefaciou a edição italiana de *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960). Nesse texto, o autor confirma o desconhecimento da sociedade brasileira acerca da autora, mas aponta um fato interessante sobre sua trajetória literária. Para ele, Carolina

... permanece desconhecida pela maioria do público leitor atual e, os que a reconhecem – geralmente pessoas ligadas de alguma forma ao ensino e à pesquisa da literatura brasileira – a tratam como a escritora de uma obra só. Mas Carolina era uma autora proffícu, lia e produzia literatura todos os dias. Escrevia de forma ininterrupta, com sua letra de forma; quase nunca rasurava seu texto. Teve quatro livros publicados em vida (dois diários, entre eles Quarto de despejo, um romance e um livro de provérbios) e três póstumos (um de memórias, um de poesias e outro diário, um compilado de vários períodos). E muitos de seus textos ainda permanecem inéditos (Moravio, 1990, p. 7).

O relato de Moravio, quando Carolina já havia falecido ¹⁰, corrobora com a informação de que sua obra por um longo período foi esquecida pelos críticos, pelas editoras e pelos leitores, tendo sido relegada ao ostracismo com o início do golpe militar, movimento que dificultou ¹¹ ainda mais a ascensão das massas ao centro das discussões de interesse nacional. O comentário também revela algo importante que vai de encontro ao

⁹ Nos cinco anos subsequentes, Quarto de despejo foi traduzido para 14 idiomas e alcançou mais de 40 países, começando pela Dinamarca, Holanda, Argentina, França, Alemanha, Suécia, Itália, passando pela Tchecoslováquia, Romênia, Inglaterra, Estados Unidos e chegando à Rússia, Japão, Polônia, Hungria e Cuba (Peres, 2016).

¹⁰ Carolina Maria de Jesus morreu aos 62 anos, em Parelheiros, na Zona Sul de São Paulo, no dia 13 de fevereiro de 1977. Foi vítima de uma crise de insuficiência respiratória, devido à asma, doença que carregava desde seu nascimento, e que apesar de realizar tratamento, havia se agravado (Peres, 2016).

¹¹ É preciso enfatizar que Carolina escancara, com seu livro, a porta do quarto de despejo do Brasil – a favela – no início dos anos 1960, desconstruindo a visão romântica de alguns músicos e intelectuais sobre esse espaço, denunciando o descaso do poder público para com os pobres enquanto o país vivia a “Era JK” e a bossa nova. A escrita de Carolina incomodava. Recebeu o apelido de “língua de fogo”. Depois do boom da primeira publicação, as obras subsequentes não tiveram a mesma repercussão do livro de estreia no nosso país. 40 países, começando pela Dinamarca, Holanda, Argentina, França, Alemanha, Suécia, Itália, passando pela Tchecoslováquia, Romênia, Inglaterra, Estados Unidos e chegando à Rússia, Japão, Polônia, Hungria e Cuba (Perpétua, 2000).

mito da escritora accidental, pois além de enumerar suas publicações, o italiano esclarece que muito de seu material literário ainda se encontrava inédito na época.

No mesmo período, José Carlos Sebe Bom Meihy, professor de História da USP e Robert M. Levine, professor de História da Universidade de Miami, utilizavam-se de textos de Jesus em suas aulas. Ambos incluíram em um livro produzido em parceria sobre ela, *Cinderela negra* (1994), dois textos inéditos que apontaram o potencial de sua singularidade como escritora: “Ser negra num mundo dominado por brancos, ser mulher num espaço regido por homens, publicar livros num ambiente intelectual de modelo refinado, tudo isto reunido fez da experiência de Carolina um turbilhão” (Meihy e Levine, 1994, p. 63).

Essa bibliografia possibilitou ao público conhecer sua primeira obra, pois após a década de 60 “o livro de Carolina correu pela vala do esquecimento como se não tivesse tido importância singular em nossa história da cultura” (Meihy, 1998, p. 85). A obra de Meihy e Levine buscou resgatar a subjetividade da autora, ao passo que tentou reconstituir sua saga, contextualizando-a aos conflitos sociopolíticos do período de sua primeira publicação.

Embora sua escrita tenha sido obliterada de diversos modos, de acordo com pesquisas de Fernandez (2016), a autora deixou um legado de cerca de cinco mil e cento e doze páginas manuscritas de diários, poemas, provérbios, romances, contos e peças de teatro. Esse fato corrobora com a tese de que suas produções foram preteridas academicamente por razões sócio-históricas relacionadas ao espaço reservado aos sujeitos em marginalidade (Dalcastagnè, 2014).

Essa produção constante, que reverberou em milhares de páginas manuscritas, algumas ainda por lançar, comprova que Jesus prosperou em um ofício “de homens brancos, letrados e, com raras exceções, ricos e em posição social elevada” (Lajolo, 1996, p. 34). Segundo Dalcastagnè (2012, p. 13) “todos os espaços, sejam físicos ou simbólicos, estão sob disputa”. Isso também ocorre aos espaços acadêmicos, que não acolhem produções disruptivas por onde se canalizam as vozes das minorias”.

3 CAPITAL E TRABALHO – DESAFIOS SÓCIO- HISTÓRICOS DA TRAJETÓRIA NEGRA NO BRASIL

3.1 CAROLINA MARIA DE JESUS: UMA LITERATURA SOB A ASCENSÃO DO CAPITAL

*‘Antigamente o que oprimia o homem era a palavra calvário; hoje é salário.
(Carolina Maria de Jesus)*

Embora a obra caroliniana tenha sido produzida em meio à implantação do capitalismo nacional, inicialmente é necessário lembrar que esse regime se vinculou ao colonialismo mercantil, movimento econômico vigente ao longo dos primeiros séculos da formação sócio-histórica do país (Sodré, 1984).

Em meio a esses processos sócio-históricos, constituiu-se globalmente um novo padrão de poder, cuja distinção entre conquistadores e conquistados ocorreu a partir da ideia de raça (Foè, 2013; Quijano, 2009). Quijano (2009) complementa que nesse mesmo eixo todas as relações de trabalho, de seus recursos e de seus produtos, relacionados às classes subalternas, envolvidas no processo de dominação, acabaram sendo submetidas ao capital e aos anseios do mercado mundial.

Assim, embora o conjunto de obras de Jesus tenha sido influenciado por questões socioeconômicas contemporâneas, estas eram desdobramentos de acontecimentos históricos anteriores, pois foi do conjunto de fatos sociais, relacionados à colonização, que resultou a inserção do capitalismo no Brasil, movimento que concretizou o projeto etnocêntrico de constituição de poder da branquitude nacionalmente.

Por tal razão, é factível trazer o tema do colonialismo à proposta desta pesquisa, relacionando-o a movimentos históricos adjacentes, da abolição à industrialização, a fim de compreender como os interesses das forças de produção impeliram as minorias nacionais à precariedade e à exploração no período de inserção da economia aos moldes da contemporaneidade.

Segundo Sodré (1984), em *Ideologia do colonialismo: seus reflexos no pensamento brasileiro*, em sua posição de colônia, o Brasil configurou-se como espaço de empreendimentos mercantis desde sua fundação, fornecendo em seus primórdios madeira aos europeus. Nesse primeiro empreendimento, os portugueses valeram-se de violência contra os nativos, uma vez que o mercantilismo e seus movimentos adjacentes foram marcadamente brutais desde seu início (Sodré, 1984). Essa brutalidade posteriormente foi adotada contra os

africanos, aqui trazidos na condição de propriedade (Nascimento, 2016). Desse modo, foi sobre o império da violência que se originaram boa parte das relações sociais no Brasil (Schwarcz, 2019).

Para Stuart Hall (2003), em *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*, dessa violên- cia, da qual subjaz o projeto capitalista burguês, derivou um processo de movimentação de povos distintos, de culturas múltiplas, que convergiram para a ocupação dos territórios em colonização. Gilroy (2002) esclarece que a diáspora negra, vista como a dispersão forçada de africanos mundo afora, formou rotas culturais de afrodescendentes por todos os continentes.

Em *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque de Holanda (1999) afirma que a coexistência de valores múltiplos se estabeleceu no cerne da sociedade colonial, cuja maioria dos habitantes era de transplan- tados. Desde o início, grupos diversos chegaram, ou foram trazidos, e se desenvolveram no novo espaço, influenciando-se mutuamente, quase sempre violentamente. Segundo Lilian Schwarcz (2019), essas relações geraram uma difícil coexistência entre esses povos e suas culturas desde o início.

A análise da literatura de Jesus demanda o entendimento de que seus enunciados emergiram do contato com esses valores heterogêneos, que se cruzaram, como citou Holanda (1999), violentamente no território. Foi sua experiência direta como herdeira do legado escravo, em face ao poder econômico e cultural dos descendentes de europeus, que lhe revelou subjetivamente as consequências dos conflitos que marcaram a formação deste território ¹². Sua obra, articulada aos movimentos históricos nacionais, retrata a trajetória de exploração do negro, do escravismo ao capitalismo. Contudo, a escravidão assim como o capitalismo subjazem do colonialismo (Foé, 2013).

Uma vez que o processo de acúmulo de capital se realiza na particularidade de cada região (Willians, 2012), a opção para esta análise é a adoção de autores cujas obras buscam a compreensão de como o movimento mercantilista e, posteriormente, o capitalismo articularam- se à formação sócio-histórica latina, modulando uma sociedade de classes em uma região de passado colonial e escravista.

Para tal, optou-se, sobretudo, por intelectuais nacionais como Nelson Werneck Sodré (1911- 1999), Caio Prado Júnior (1907-1990), Celso Furtado (1920-2004), Florestan Fernandes (1920- 1995), Darci Ribeiro (1922-1997), bem como pelos latinoshispano- americanos? , Eduardo Galeano (1940-2015) e Aníbal Quijano (1928-2018).

¹² Essa exploração iniciou-se pelo genocídio indígena, seguido do contrabando humano de africanos e sucedeu- se, continuamente, pela exploração da mão de obra da descendência desses traficados. A princípio, o escravismo decorreu das necessidades mercantilistas e, em um primeiro momento, adequou- se a elas; posteriormente, esse regime tornou-se obsoleto como modo de produção de capital, então foi suplantado pelo capitalismo, método mais eficiente do que o mercantil no processo de acúmulo de capital no território. (Galeano, 2000)

Apesar de Jesus relatar os problemas enfrentados pelos afrodescendentes no limiar do século XX, tais quais: a exploração da mão de obra em condição análoga à escravidão, o problema da moradia, a fome, o racismo, o analfabetismo e a violência estatal por meio da atividade policial, o entendimento mais profundo desse conjunto de marginalização, a que negros foram submetidos, passa pela análise dos processos de dominação impostos às minorias da América Latina. Por isso, a perspectiva teórica desses autores é relevante para subsidiar este trabalho.

Esse conjunto de males, representados nas obras em análise, não foram resultantes de fatores isolados, quais sejam, do insuficiente desenvolvimento capitalista nos moldes nacionais, da condição cultural dos afrodescendentes ou mesmo da intensificação do racismo no pós-abolição. A violência que permeou a existência do povo negro no Brasil do século XX representou o avanço da materialização estrutural do capital.

Nessa configuração, segundo Marx (2013), em *O Capital*, o aumento da riqueza, socialmente produzida, não deriva em maior distribuição, mas em acumulação de capital para determinadas classes. Por isso, à acumulação de riqueza em dada sociedade se sucede a pauperização, absoluta ou relativa, do resto da população. É sobre o horizonte do acúmulo do capital que se configuraram os principais problemas que afligem a população marginalizada no Brasil e nas demais nações da América Latina.

Por essa razão, mesmo que o país vivenciasse nas primeiras décadas após a alforria um processo de intensa industrialização, com atração de capital externo para investimentos internos (Sodré, 1974), uma série de males atingiram o povo negro, relegando-o a uma condição de precariedade e de brutalidade em muito semelhante à vida na senzala (Fernandes, 1978).

Em *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960), o leitor é levado a conhecer esse itinerário de exclusão por meio das experiências de Jesus como andeja nas ruas de São Paulo, onde recolhia o lixo. Desse espaço, pelas vozes dos excluídos, materializados como personagens no livro, revelou-se a condição precária dos afrodescendentes.

Em uma das passagens dessa obra, narra-se um desses encontros, entre a autora-narradora e um senhor de pele negra em condição de mendicância. De acordo com Jesus (1960), alegando não comer há dois dias, este homem engolia vorazmente carne putrefata encontrada no lixo:

Procurei convencê-lo a não comer aquela carne. Para comer os pães duros ruidos pelos ratos. Ele disse-me que não. Que há dois dias não comia. Acendeu o fogo e assou a carne. A fome era tanta que ele não pode deixar assar a carne. Esquentou-a e comeu. Para não presenciar aquele quadro, saí pensando: faz de conta que eu não presenciei esta cena. Isto não pode ser real num paiz fértil igual ao meu (Jesus, 1960, p. 34).

A revolta de Jesus (1960), apontada no excerto acima, ocorreu em razão da contradição gerada pela existência de terra fértil para a prática produtiva da agricultura e o fato de que parte da população se alimentava de comida estragada, retirados do lixo. Se vistas sob tal perspectiva, as causas da fome vão ao encontro das ideias defendidas na obra *Geografia da fome*, de Josué Castro (1967), na qual a falta de alimentos para os estratos mais pobres é apontada como uma condição determinada pelo modelo estrutural de produção capitalista, não como um fator histórico inevitável, relacionado a fatores extrínsecos.

O trecho, então, confirma que na obra de Jesus se representa o caráter excludente do regime capitalista nacional, pois a autora denuncia que a pobreza que acometia os afrodescendentes não decorria da penúria, mas paradoxalmente da produção de riquezas em um sistema de acúmulo de capitais. Sobre o tema assim se posicionou Cândido (2011):

É impressionante como em nosso tempo somos contraditórios. Começo observando que em comparação a eras passadas chegamos a um máximo de racionalidade técnica e de domínio sobre a natureza. No entanto, a irracionalidade do comportamento é também máxima, servida frequentemente pelos mesmos meios que deveriam realizar os desígnios da racionalidade. Assim, com o incrível progresso industrial aumentamos o conforto até alcançar níveis nunca sonhados, mas excluimos dele as grandes massas que condenamos à miséria; em certos países, como o Brasil, quanto mais cresce a riqueza, mais aumenta a péssima distribuição dos bens. Portanto, podemos dizer que os mesmos meios que permitem o progresso podem provocar a degradação da maioria (Cândido, 2011, p. 11).

A formação dessa ambivalência, em que a riqueza e o progresso de uma parcela da população sustentam-se em função da degradação da maioria, como apontado por Cândido (2011), decorre do sistema de acúmulo excessivo do capital na mão de uma classe de indivíduos (Marx, 2013). Na América Latina, esse acúmulo viabilizou-se pela exploração da mão de obra de uma massa de trabalhadores, excluídos da dignidade mínima em função de sua dimensão cultural e de fatores relacionados ao fenótipo (Quijano, 2009).

Segundo Sodré (1984), no regime colonial, o processo de espoliação atingiu seu ápice através do escravismo. Na iminência do capitalismo, as contradições entre a geração do capital e da pobreza continuaram a se aprofundar e, em circunstância de industrialização e de urbanização, o povo negro, livre do regime escravista, continuou condenado à precariedade absoluta e à exploração (Fernandes, 1978; Nascimento, 2002).

Em *Diário de Bitita* (1986), em face a tanta miséria, vivenciada entre as décadas de 10 e 30, a narradora por meio de reminiscências da infância relata a fartura nas casas onde trabalhou junto a mãe em serviços análogos à escravidão. Essa experiência levou-a a

conclusão de que “os homens espremem uns aos outros como se espremesse uma laranja” (JESUS, 1986, p. 40). No trecho, constata-se que a precariedade de uma parcela da população decorreu de um projeto racional de poder. Se Jesus não o definiu em termos teóricos, como fizeram Marx (2013) e Cândido (2011), compreendeu empiricamente seu funcionamento.

Essa condição do regime capitalista que submete um sujeito a alimentar-se de carne podre em um país agrícola, ou que relega as minorias ao trabalho análogo à escravidão, reverberou na conclusão de que o progresso nacional era uma farsa, já que “o mundo em vez de evoluir está retornando a primitividade” (Jesus, 1960, p. 33).

Essa “primitividade”, disfarçada de modernidade, submeteu milhares de sujeitos à precariedade com a finalidade de garantir o avanço do projeto de poder eurocêntrico, iniciado nacionalmente com o processo mercantil e concretizado, por meio do domínio absoluto dos meios de produção, com a inserção do capitalismo (Sodré, 1974). Os elementos políticos presentes na literatura de Jesus revelam seu posicionamento nesse contexto: “Eu estou ao lado do pobre, que é o braço. Braço desnutrido” (Jesus, 1960, p. 33).

Essa escrita, que se vincula aos interesses dos marginalizados, possibilitou-se devido à formação sociopolítica da autora, forjada em meio a conflitos classistas e raciais nos quais se viu envolvida, sobretudo como trabalhadora. Sua arguta capacidade de observação e de reflexão sobre a realidade, perceptíveis no estilo da narração, indica um talento para a escrita, pois foi a capacidade de escrutínio que lhe proporcionou perceber a injusta divisão socioeconômica esmiuçada por meio de enunciados literários.

Desses enunciados, sobressaíram os antagonismos que envolveram as relações capitalistas do período. Estes foram apresentados por meio de representações simbólicas de teor semiótico, como se percebe no trecho adiante: “minha mãe lavava roupa por dia e ganhava cinco mil-réis. Levava-me com ela. Eu ficava sentada debaixo dos arvoredos. O meu olhar ficava circulando através das vidraças olhando os patrões comer na mesa” (Jesus, 1986, p. 27).

A presença da criança sentada do lado externo da casa visualizando os patrões alimentando-se com abundância, enquanto a genitora cumpria trabalho análogo à escravidão, metaforiza a divisão social brasileira. Esse recorte imagético extrapola um fato particular, pois ao simbolizar a condição submissa, sua e da mãe em relação aos patrões, o texto de Jesus acaba delineando a condição dos afrodescendentes na esfera social nacional.

Em *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960), cujo enredo se contextualiza à urbanização de São Paulo, o antagonismo se revela na configuração dos espaços. Ao interpor as disparidades entre o centro e a favela, ela relatou que ao caminhar pelos bairros ricos tinha a impressão de que estava “na sala de visita com seus lustres de cristais, seus tapetes de viludos, almofadas de setim. E quando estou na favela tenho a impressão que sou um objeto fora de uso, digno de estar num quarto de despejo” (Jesus, 1960, p. 31).

Em *Veias abertas da América Latina* (2000), Eduardo Galeano confirma essa contradição da urbe brasileira ao descrever que “uma criança em farrapos contempla, com brilho no olhar, o maior túnel do mundo, recém-inaugurado no Rio de Janeiro. A criança em farrapos está orgulhosa de seu país, e com razão, porém ela é analfabeta e rouba para comer”.

Ao comparar as camadas sociais por meio de dois relatos que já se tornaram clássicos no campo literário, Jesus (1960) e Galeano (2000) se valeram do retrato territorial urbano, de onde emergiram com mais força as contradições do capitalismo nascente, para apontar que, no modelo econômico adotado no Brasil, se relegaram-se milhares de sujeitos à miséria quase absoluta, embora fosse preservada a prosperidade e o crescimento econômico de alguns indivíduos pertencentes a determinados setores.

Nascimento (2002) confirma essa situação ao afirmar que os negros estavam alijados de todos os espaços e direitos no período de inserção do capitalismo no país. Essa população ocupava as piores condições sociais, se alimentava muito mal, vivia de esmolas ou de tostões, decorrentes de trabalhos extenuantes, pois a indústria nacional em ascensão “se mostrou incipiente para sorver os milhões de habitantes disponíveis para o trabalho, o latifúndio também negou, terra adentro, trabalho” (Sodré, 1974, p. 76). Desse modo, aos afrodescendentes restaram apenas os infortúnios da miséria (Fernandes, 1978).

Segundo Galeano (2000, p. 175), “o desenvolvimento é um banquete com poucos convidados, embora seus resplendores enganem, os pratos principais estão reservados às mandíbulas estrangeiras”. Nessa conjuntura, os afrodescendentes tiveram negada a participação na divisão das riquezas em disputa, que estaria reservada à elite agrária, à classe burguesa nascente e, principalmente, aos interesses imperialistas, que aqui ascenderam com muita força a partir da década de 50 (Sodré, 1974).

As elites impediram os negros de ascender economicamente nesse sistema, no qual não se consolidou, tampouco se buscou, uma democracia plena com vistas a inclui-los (Fernandes, 1978). Nesta conjuntura de antagonismos econômicos e de fortes distinções raciais, os negros viram-se imersos em perigosas mazelas. Segundo Schwarcz (2019), nada lhes foi garantido pelo mercado e pelo estado, nem a própria existência. Dessa sensação de abandono, decorreu a conclusão de que seu povo tinha “só um jeito de nascer e muitos de morrer” (Jesus, 1960, p. 67).

3.2 O LUGAR DO NEGRO NA FORMAÇÃO NACIONAL

‘Em 1948, quando começaram a demolir as casas térreas para construir os edifícios, nós, os pobres que residíamos nas habitações coletivas, fomos despejados e ficamos residindo

debaixo das pontes. É por isso que eu denomino que a favela é o quarto de despejo de uma cidade. Nós, os pobres, somos os trastes velhos.
(Carolina Maria de Jesus)

A obra de Jesus retrata a trajetória do negro brasileiro da escravidão à exclusão. Em vista disso, neste subcapítulo, faz-se um breve apanhado dos movimentos históricos abordados no texto caroliniano. A análise dos fatos históricos subjacentes à narrativa de Jesus se sustenta em função do “fato da literatura falar da literatura não impede que fale também do mundo. Afinal de contas, se o ser humano desenvolveu suas faculdades de linguagem, é para tratar de coisas que não são da ordem da linguagem” (Compagnon, 1999, p. 126).

Primeiramente, após um período inicial de exploração das árvores nativas, os colonizadores valeram-se do escravismo ao trazer para a colônia milhares de africanos em condição de escravidão para o trabalho agrícola, pois “as terras do Brasil apresentavam características ecológicas favoráveis à produção do açúcar” (Sodré, 1974, p. 31). Esse movimento de exploração que se caracterizou como um empreendimento em larga escala assinalou “o primeiro grande momento da divisão mundial do trabalho, isto é, da especialização de regiões em produtoras de determinadas mercadorias” (Sodré, 1974, p. 31).

Como a produção de açúcar demandava numerosa força de trabalho, da qual Portugal não dispunha¹³, contornou-se essa condição transferindo-se ao Brasil “grandes levadas de trabalhadores africanos em regime escravista numa época em que o tráfico negreiro se tornou uma das atividades principais” (Sodré, 1974, p. 32). Essa estratégia, embora imoral, alcançou os objetivos almejados pelo empreendimento colonialista (Munanga, 2006).

Segundo Galeano (2000), o modelo de exploração de mão de obra escrava foi a solução encontrada pelas nações europeias para espoliar em grande escala as riquezas tropicais e minerais do Novo Mundo. Os nativos não se adequaram ao processo de escravização imposto pelos portugueses (Ribeiro, 2006). À vista disso, os colonizadores resolveram transferir africanos à América a fim de adaptá-los ao regime ¹⁴ (Munanga, 2006).

De acordo com Albuquerque e Fraga Filho, (2006), submetida a péssimas condições, a população escrava possuía alta taxa de mortalidade, em razão disso intensificou-se o

¹³ Em nosso território viviam tribos indígenas dispersas, numericamente reduzidas e dadas à infixação (Sodré, 1974, p. 32)

¹⁴ “Estima-se em uns dez milhões o total de negros escravos introduzidos desde a África, a partir da conquista do Brasil até a abolição da escravatura” (Galeano, 2000, p. 39).

tráfico a fim de atender as demandas da produção agrícola e do trabalho de mineração (Sodré, 1984). Segundo Galeano (2000), comercializar seres humanos tornou-se no período fonte de vultosos lucros nas duas margens do Atlântico, transformando-se no empreendimento mais lucrativo do Atlântico Sul.

Jesus (1986, p. 58), por meio de lembranças do avô ex-escravo, teve acesso a memórias do período: “No mês de agosto, quando as noites eram mais quentes, nos agrupávamos ao redor do vovô para ouvi-lo contar os horrores da escravidão”. De acordo com Hampatê Bâ (2013), em *A Tradição Viva*, nas antigas comunidades africanas:

Quando um velho conta uma história iniciatória em uma assembleia, desenvolve-lhe o simbolismo de acordo com a natureza e capacidade de compreensão de seu auditório. Ele pode fazer dela simples história infantil com fundamento moral educativo ou uma fecunda lição sobre os mistérios da natureza humana e da relação do homem com os mundos invisíveis. Cada um retém e compreende conforme sua capacidade (Bâ, 2013, p. 201).

As narrativas, transmitidas oralmente pelo povo negro a Jesus, mantiveram vivas as histórias da escravidão¹⁵ e possibilitaram que a autora compreendesse a razão de as riquezas geradas pelo sistema escravista ficarem restritas a determinados grupos da população.

Do capital decorrente do empreendimento do tráfico e da exploração dos negros nas lavouras de açúcar originaram-se grandes fortunas na Europa (Sodré, 1984). Galeano (2000) confirma que o capital gerado em meio à virulência colonial decorreu do tráfico e da exploração da monocultura da cana de açúcar. Esse capital foi aplicado, à princípio, somente na Europa. Esses fatos foram os mais definidores da economia colonial e marcaram, segundo Celso Furtado (2005), em *História Econômica do Brasil*, um modelo de exploração com reduzido investimento no mercado interno em relação ao que ocorria no mercado externo.

O movimento colonial foi articulado por duas classes dominantes: uma, localizada nas colônias; outra, na metrópole. Entre ambas havia “claras distinções de finalidade entre ambas e, praticamente, nenhuma interferência de uma na função da outra” (Sodré, 1974, p. 39). Segundo Furtado (2005), a escravidão foi o pilar sobre o qual as relações econômicas estabelecidas entre essas duas classes se estruturaram. Galeano (2000) apontou que:

¹⁵ Diversos relatos acerca da condição dos escravizados, que chegaram à modernidade, mais pela memória dos antepassados do que por registros das instituições do estado, apontam que eles cumpriam, nas colônias, “jornadas de trabalho desregradas, ao gosto de seus senhores. As condições de estadia e vivência ofertadas eram condizentes com as destinadas a animais de carga: alojados nas senzalas, dispunham do mínimo, o indispensável para sua sobrevivência” (Albuquerque e Filho, 2006, p. 45).

Imensas legiões de escravos vieram da África para proporcionar, ao rei açúcar, a força de trabalho numerosa e gratuita que exigia combustível humano para queimar. As terras foram devastadas por esta planta egoísta, que invadiu o Novo Mundo arrasando as matas, desgastando a fertilidade natural e exigindo o húmus acumulado pelos solos. O longo ciclo do açúcar deu origem, na América Latina, a prosperidades tão mortais como as que engendraram, em Potosí, Ouro Preto, Zacatecas e Guanajuato, os furores da prata e do ouro; ao mesmo tempo, impulsionou com força decisiva, direta ou indiretamente, o desenvolvimento industrial da Holanda, França, Inglaterra e Estados Unidos (Galeano, 2000, p. 42).

O excerto acima atesta que a empresa produtora de açúcar se ergueu à custa da pilhagem humana do continente africano e da depredação dos valores naturais nacionais, cuja exploração relegou imensas regiões, outrora ricas, à miséria, enquanto impulsionou o desenvolvimento econômico de diversas nações europeias. Segundo Sodré (1974), essa organização socioeconômica plantou as sementes das quais floresceria o capitalismo, cujos tentáculos chegaram à modernidade tendo por uma das formas o latifúndio ¹⁶.

Como os portugueses não possuíam meios para sustentar o tráfico naquela época, eles se converteram em intermediários desse comércio, perdendo seu domínio para os ingleses ¹⁷ (Galeano, 2000). De acordo com Sodré (1974, p. 42), “A Inglaterra foi, enquanto lhe era conveniente, a principal traficante de seres humanos do Atlântico”.

Schwarcz (2019) lembra que, na organização interna do regime, os mandatários impunham seu autoritarismo aos africanos utilizando-se de violências física e simbólicas.

¹⁶ “Latifúndio” é um termo de origem latina que condensa as noções de *latus*, “amplo, espaçoso e extensivo”, e *fundus*, cujo sentido é o de “fazenda”. “Plantation” foi o termo aplicado originalmente para nomear os domínios ingleses no ultramar e que depois a historiografia generalizou para as demais colônias, mas cujo significado era basicamente o mesmo: propriedade rural de grande extensão, muitas vezes formada por terras mal cultivadas ou exploradas, com a utilização de técnicas rudimentares e pautadas no suposto do uso depreciativo da terra e com baixa produtividade. Tanto na época do predomínio da cana-de-açúcar na Região Nordeste do país (durante os séculos XVI, XVII e XVIII) como no contexto da cultura do café, cujo predomínio na bolsa de exportações data de meados do Oitocentos, o padrão da “agroindústria” foi se modificando, e os proprietários, além de herdar, compravam terras. Já o poder de mando do senhor sobre suas terras e aqueles que nela habitavam seguiu mais ou menos o mesmo. É fato que foi se consolidando em algumas poucas províncias, e de forma paralela, no decorrer desses séculos, uma economia interna baseada em pequenas e médias propriedades. No entanto, e ainda assim, a ascendência dos grandes mandões locais manteve-se pouco alterada. O modelo colonial brasileiro combinava, portanto, e majoritariamente, mão de obra escrava com a grande propriedade monocultora, o personalismo dos mandos privados e a (quase) ausência da esfera pública e do Estado (Schwarcz, 2019, p. 28)

¹⁷ Embora holandeses e franceses tivessem tradição no negócio, seu espaço foi paulatinamente tomado pelos ingleses, que ascendiam economicamente sobre as outras nações europeias nesse período. De todo modo, foi sobre o tráfico mercantil de africanos que se construiu o capital industrial contemporâneo (Galeano, 2000; Jr., 2004; Sodré, 1984).

Desse processo, ascendeu no Brasil uma classe autoritária, com ares senhoriais, de base agrária e centralizada em monoculturas de grande escala.

Essa minoria, com ares de pretensiosa nobreza¹⁸, dividia o território nos tempos coloniais com africanos e seus descendentes (Ribeiro, 2006). De acordo com Schwarcz (2019), em razão do contexto de conflito causado pela escravidão, esses nobres eram mais inclinados a atos de barbárie do que os europeus, pois a violência era imprescindível à manutenção da ordem em face às contínuas revoltas dos escravizados. A organização do país, em seu período açucareiro, resultaria em um modelo para a formação das elites nacionais até pelos finais do século XIX ¹⁹.

Jesus (1986, p. 61), personificando a voz do avô, denunciou o caráter virulento dessa classe: “onde é que já se viu um homem que mata assalariado receber um título de nobreza! Um nobre para ter valor tem que ter cultura, linhagem”. O estranhamento de Benedito em relação ao caráter da elite revela uma marca persistente da aristocracia brasileira: a forte brutalidade contra as minorias. Schwarcz (2019, p. 38) ratifica essa postura das classes senhoriais indicando que “Capital, autoridade, escravos, política, controle das populações livres e pobres, constituíram-se em metas fundamentais dessa nobreza que encobria desigualdade e concentração de poderes”.

Em *Diário de Bitita* (1986) é recorrente o registro do mandonismo como instrumento de intermediação entre os fazendeiros e os libertos. Segundo Jesus (1986, p. 162), evocando a escravidão os senhores arrendavam as terras para “os colonos plantarem; quando vai-se aproximando a época da colheita, expulsa o colono e não paga nada. O fazendeiro tem uma atenuante: — As terras são minhas, eu pago imposto. Sou protegido pela lei. É um ladrão legalizado”. Jesus, no trecho transcrito, comprova a persistência do autoritarismo nas relações entre ricos e pobres no período posterior à abolição.

¹⁸ Se tomarmos como exemplo o conjunto das famílias dos proprietários coloniais do Nordeste açucareiro, fica claro que poucos eram fidalgos portugueses. Muitos deles eram cristãos-novos, comerciantes, imigrantes de posse que dedicavam seu tempo e capital à produção e ao comércio da cana. Só com o desenvolvimento do sistema, e com a perpetuação do casamento entre pares, é que esses senhores foram se convertendo numa classe mais homogênea. A partir de então, dedicaram-se a refazer e construir genealogias míticas, buscando estabelecer no passado longínquo suas supostas e inventadas raízes nobres. Também se esmeraram em construir uma história edificante, unindo à figura do senhor aquela do “pai” — bondoso e severo — e assim projetando uma sociedade patriarcal, na qual as mulheres cumpririam um papel basicamente secundário e a hierarquia teria lugar especial, jamais questionado. Aí estava o modelo dessa sociedade patriarcal brasileira; a família (do senhor) funcionando como esteio e anteparo, real e simbólico, para toda a organização social. De qualquer maneira, se proprietários de terra não eram nobres de origem, trataram de se criar como tal e usaram a história, uma certa história, como forma de alardear sua posição destacada. Usaram, igualmente, de um determinado teatro do poder que permitia, ao mesmo tempo, justificar e sublinhar seu lugar iminente naquela estrutura social. (Schwarcz, 2019, p. 28)

¹⁹ A família biológica formava o núcleo do latifúndio rural, com a primazia da linha masculina, os filhos dos senhores eram educados para a perpetuação do poder. Se numerosos, poderiam migrar do núcleo rural para outros espaços, como os políticos ou religiosos, estendendo o poder do patriarcado rural em outros espaços de influência. As filhas eram usadas em acordos comerciais a fim de consolidar estratégias entre famílias de maior envergadura econômica (Schwarcz, 2019).

À aparente estabilidade econômica do ciclo açucareiro, embora houvesse tensões internas advindas da relação entre senhores e escravos, sucedeu-se uma crise na esfera comercial desse produto ²⁰ relacionada ao mercado internacional ao qual seu cultivo estava integrado como sistema de plantação (Furtado, 2005). Apesar dessa cultura integrar, de acordo com Sodré (1974), “três idades históricas distintas – mercantilismo, feudalismo, escravidão – seu estatuto mercantil era o que lhe garantia a viabilidade comercial”, a quebra desse comércio, resultante de tensões, principalmente com a Holanda, começou a afetar a relação entre a classe dominante colonial e a elite metropolitana (Prado JR., 2004).

Contudo, segundo Sodré (1974), foi o segundo empreendimento colonial português, a empresa mineradora, implementada, a partir do século XVII, pelo modo como aqui se desenvolveu, mas também pelo momento histórico no qual emergiu, que começou a fomentar conflitos entre essas elites. A mineração restringiu-se à garimpagem de veios superficiais. Isso dispensou, de início, grandes investimentos dos interessados nesse modelo econômico, o que diferia da exploração do açúcar ²¹. Essa “facilidade” para a exploração do ouro proporcionou a indivíduos isolados e sem tantos recursos, como relata Prado Júnior (2004), o investimento no negócio.

Esse fato reverberou em forte fluxo demográfico ²² para a região central do Brasil. De acordo com Furtado (2005) esse processo de deslocamento geográfico incidiu sobre portugueses, escravizados e povos de outras nacionalidades. A expansão trouxe alterações fundamentais na estrutura da população, pois “os escravos passaram a constituir minoria e o elemento de origem europeia, maioria” (Furtado, 2005, p. 27). Escravidão e colonialismo continuavam vinculados nessa nova forma de exploração, mas a mineração precisava de mais braços do que a lavoura, o trabalho era cansativo e a vida do negro, posto sob tal condição, se abreviava (Galeano, 2000; Sodré, 1974)).

Segundo Sodré (1974, p. 53), “o preço do escravo subiu e a importação de africanos aumentou, assim como o comércio interno de escravos”. O regime escravista se aprofundava no período. Contudo, a estrutura social do país sofreria alterações em decorrência das peculiaridades do comércio de ouro (Sodré, 1974; Galeano, 2000).

Sodré (1974, p. 67) indica que “o ouro funcionava como moeda e como mercadoria.

²⁰ A competição de outros produtos substitutivos, o esgotamento da terra, tratada de modo rudimentar pelos senhores de engenho, o cultivo do produto em outros territórios na América Central, e as contínuas revoltas escravas, cuja mão de obra era necessária “para limpar e preparar terrenos, colher e transportar a cana, e, por fim, moê-la e purgá-la” (Furtado, 2005); (Sodré, 1974).

²¹ “Tratava-se, para o donatário, de um investimento inicialmente oneroso, o que obrigou a alguns a admitir sócios; de fretar navios, de recrutar elementos os mais diversos; de deslocar materiais; de enfrentar um período de carência, enquanto não houvesse produção; de satisfazer, além de tudo, as exigências da Coroa, embora reduzidas”. (Nelson Werneck Sodré: op. cit., p. 67/68).

²² A colônia cresceu, demograficamente, no século XVIII, “de 300.000 habitantes para 3.300.000. Pela primeira vez, a terra não é condição para o enriquecimento individual e social — mais vale uma licença para mineração do que um título de propriedade” (Sodré, 1974, p. 48).

Seu valor unitário e pequeno volume permitiu seu transporte e aplicação imediata também na consolidação de um mercado interno, embora este fosse precário”. Esse aspecto facilitou o nascimento de um mercado interno, do qual sobreveio “uma terceira camada social na colônia, entre a massa escrava e os senhores, uma classe média, de caráter liberal” (Sodré, 1974, p. 60).

Boa parte desse novo estrato populacional relacionava-se à mineração em algum grau, o que ainda não impediu que a maior parte do lucro do comércio do ouro se realizasse no exterior, para onde esse produto era encaminhado. Entretanto, dificultava-se, mais e mais, para a metrópole o controle sobre o que ocorria na exploração desse produto. Esse fato tencionou as relações entre as elites interna e externa pela primeira vez (Furtado, 2005).

Em razão da difícil fiscalização dessa forma econômica de exploração pelo estado, aumentou-se a repressão estatal sobre a colônia, assim como a tributação ao ouro e aos minérios, despertando-se, por tais razões, a revolta da classe dominante colonial contra a elite europeia (Prado Jr., 2004). Sodré (1974) confirma que esse fato fez aflorar um sentimento de revolta dessa classe contra os desmandos da elite metropolitana.

As contradições internas geradas pelo comércio do ouro minaram, paulatinamente, a estabilidade do regime colonial. Outros fatores de caráter externo exerceriam considerável influência no agravamento desse processo e acelerariam as rupturas entre as elites nacionais e europeias. O principal deles referia-se ao fato de que o lucro do comércio do ouro era enviado à Inglaterra, onde se transformava em capital (Galeano, 2000; Furtado, 2005; Sodré, 1974). Assim:

...aquilo que, na colônia, enriqueceu uns poucos, e, na metrópole, serviu ao gasto perdulário e suntuário de reduzida minoria, viria a servir, na Inglaterra burguesa, na fase conhecida como Revolução Industrial, para acelerar a acumulação que colocará aquele país na vanguarda mundial. Ali se processa, em suas últimas etapas, realmente, a passagem da etapa histórica de predomínio do capital comercial à etapa histórica de predomínio do capital industrial, isto é, a plena caracterização do capitalismo (Sodré, 1974, p. 25).

À vista disso, segundo Galeano (2000), o afluxo do ouro brasileiro, em território britânico, reverberou na alteração da configuração trabalhista daquele continente, que alcançou a modalidade assalariada. Assim, nesses espaços o mercantilismo completava seu ciclo. Essa mudança marcou a passagem da economia colonial para o capitalismo. Isso possibilitou-se devido à existência de massa de dinheiro suficiente para a circulação e para a constituição de fundos de reserva ²³ (Furtado, 2005).

De acordo com Quijano (2009, p. 119), a mudança do mercado de capitais ocorreu em função “da formação de um mercado regional crescentemente integrado e monetarizado graças ao fluxo de metais preciosos procedentes da América”. Essa condição transformou a Inglaterra na “sede central do processo de mercantilização da força de trabalho, ou seja, do desenvolvimento da relação capital-salário como forma específica de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos” (2009, p. 123).

Na obra *Capitalismo e Escravidão*, Eric Williams (2012) aponta que a Revolução Industrial se estruturou a partir da capacitação predatória da sociedade ocidental. Os fatores que reverberaram no capital que viabilizou esse movimento foram: produção de commodities na Europa, destinadas à exportação, “tráfico negreiro” a partir do continente africano e a produção de riquezas nas colônias americanas. Segundo Williams (2012 p. 35), “o tráfico de escravos era mais do que um meio para atingir um fim, era também um fim em si mesmo”.

Embora esse movimento tenha se iniciado na Europa, “as demais regiões e populações incorporadas ao novo mercado mundial e colonizadas ou em curso de colonização sob domínio europeu permaneciam basicamente sob relações não-salariais de trabalho (Quijano, 2009, p. 119). Esse foi o caso do Brasil, que se manteve como uma sociedade escravista. Contudo, a Inglaterra estreitava suas relações com o país por meio do fornecimento de manufaturas e pelo contrabando de ouro e de africanos (Sodré, 1984)

Segundo Furtado (2005), embora nessa época os ingleses lucrassem com o ouro, Minas encontrava-se em situação precária. Galeano (2000, p. 98), corroborando Furtado (2005), descreve: “Exceto uma série de casarões, algumas igrejas em estilo barroco, e um conjunto de obras sacras, nada restou à região da exploração do ouro”. Para a Inglaterra,

²³ É o afluxo de ouro que permite a existência dessa massa de dinheiro. Com tal afluxo, por outro ocorre uma depreciação no valor desse metal e, conseqüentemente, da moeda, correspondendo a uma elevação no preço das mercadorias, ela faz baixar, na cidade no campo, as taxas de salário, cuja ascensão só de longe acompanha a dos preços. Assim, não só foi estimulada a capitalização como, no campo, a renda se concentrou as mãos dos capitalistas, em prejuízo do trabalhador, de um lado, e do proprietário titular, de outro”. (Nélson Werneck Sodré, 1974, p. 141)

o ouro reverberou em “forte estímulo ao desenvolvimento manufatureiro, flexibilizou a sua capacidade para importar, e permitiu a concentração de reservas que impulsionaram seu sistema bancário, transformando-o no principal centro financeiro da Europa” (Furtado, 2005, p. 27). Assim, delineava-se a sensação de que o Brasil nunca existiu para si ou para seu povo, pois a economia nacional seguia a serviço dos anseios do capital internacional ²⁴.

No início do século XIX, o império britânico alterou sua política em relação à escravidão a fim de impor mundialmente a política salarial vigente em seu território, onde o capitalismo florescia (Sodré, 1974). Segundo Furtado (2005, p. 2): “O problema fundamental da Inglaterra passou a ser a abertura dos grandes mercados europeus para as suas manufaturas, e com esse fim tornava-se indispensável eliminar as ataduras da era mercantilista”.

A economia nacional dessa época caracterizava-se como dependente ²⁵, mantendo ainda a essência do período colonial: produção em larga escala de poucos produtos sob regime escravagista, destinados a mercados externos (Furtado, 2005; Sodré, 1974)). Nesse ínterim, importavam-se produtos manufaturados para suprir as demandas internas, principalmente da Inglaterra (Furtado, 2005).

Segundo Sodré (1974), esse processo iniciou a deterioração das relações de troca no mercado interno e abriu terrenos para a inserção do capitalismo no território. Furtado (2005) esclarece que já se observava na formação do mercado interno a falta de equivalência entre o preço de produtos exportados, agrícolas, e importados, manufaturados. Ou seja, já se impunha uma nova forma de exploração do trabalho, que “enriquecia ainda mais a burguesia inglesa e lançava de modo elementar um artifício que seria aprimorado pelo imperialismo clássico, que irromperia em meio ao capitalismo nascente” (Sodré, 1974, p. 78).

Da profunda crise gerada pela ruína da mineração, o Brasil começou a irromper

²⁴ No limiar do século XIX, um terço da população brasileira era escravizada. Outra, que se formara durante os primeiros séculos de colonização, empobrecida. Ao contrário de décadas anteriores em que a renda per capita atingira bom patamar, devido ao apogeu da mineração, o nível de ganhos dos brasileiros era mínimo (Prado JR., 2004). Em vista disso, a economia colonial estava em crise e, cada vez mais, a dependência nacional desvinculava-se de Portugal e passava a tutela inglesa⁴⁵ (Furtado, 2005); (Sodré, 1974).

²⁵ Conceituamos como economia dependente aquela em que se operaram mudanças qualitativas suficientes para distingui-la da economia colonial; as mudanças mais significativas, no caso, consistem na existência e desenvolvimento, lento ou não, do mercado interno, e na gestação de pré-condições para a acumulação capitalista, decorrentes do fato de que parte da renda gerada se conserva no interior, flutuando embora, isto é, com fases de maior ou de menor acumulação. Há outras diferenças, em relação à economia colonial anterior; apenas uma delas merece menção, entretanto, para uma análise global do processo: o grau de integração da economia dependente na economia mundial, comandada pelo capitalismo ascensional, é muito maior do que o da economia colonial. Essa passagem, no grau de integração, fica definida por acontecimentos políticos de relevo, marcadamente o processo de emancipação, de desligamento de subordinação às metrópoles coloniais — as ibéricas, no caso da América Latina. A emancipação assinala, no caso, a gestação de uma estrutura econômica diferente; ela se torna historicamente possível quando a estrutura antiga, colonial, já não atende aos interesses criados, dentro e fora da colônia (Sodré, 1974, p. 132)

economicamente com o cultivo da lavoura cafeeira, demarcando-se a inclinação agrícola da economia nacional ²⁶ (Sodré, 1974). Segundo Furtado (2005), o anseio dos latifundiários era aumentar a exportação desse produto, por isso a tentativa de conservar a estrutura escravista, apesar de essa já ser combatida mundialmente.

Segundo Prado Júnior (2004, p. 56), havia dois fatores que motivavam os latifundiários para a defesa do regime, "muita terra disponível e excesso de oferta de força de trabalho concentrada e adaptada ao regime da escravidão". Não demorou para o café ser elevado a novo vetor econômico ²⁷. Somado a isso ocorreu o aumento de seu preço, que reverberou em lucros para a aristocracia nacional do período (Furtado, 2005).

A extinção do tráfico nesse ínterim disponibilizou recursos vultosos, que passaram a ser aplicados no cultivo das lavouras, as quais paulatinamente seriam adaptadas à modalidade não escrava de trabalho, processo facilitado “com a chegada de mais de 800 mil trabalhadores europeus ²⁸, que aportaram ao país, a partir de meados do século XIX” (Prado JR., 2004, p. 87).

Nabuco (2003) indicou as razões, sobretudo econômicas, para o fim do regime escravo no Brasil. Embora movimentos de caráter progressistas, como o abolicionista, se amparassem em razões morais, ele evidenciou que eram outros os principais fatores que impulsionavam internamente essa mudança: “a escravidão arruína economicamente o país, impossibilita o seu progresso material, pois desonra o trabalho manual, retarda a aparição das indústrias, promove a bancarrota, afasta as máquinas” (Nabuco, 2003, p. 73).

No trecho acima, percebe-se a preocupação do abolicionista em relação ao atraso da inserção da economia nacional nos movimentos industriais mundiais. Essa realocação do Brasil no mercado internacional, como sabia bem Nabuco, dependeria de uma nova organização do trabalho, que se readequasse às políticas salariais ocidentais.

Nabuco (2003) buscou desconstruir em sua argumentação o caráter ilusório de desenvolvimento gerado pelo cultivo do café, que tornava o país dependente de um único

²⁶ O Brasil da metade do século XIX não diferia muito do que fora nos três séculos anteriores. A estrutura econômica, baseada principalmente no trabalho escravo, se mantivera imutável nas etapas de expansão e decadência. A ausência de tensões internas, resultante dessa imutabilidade, é responsável pelo atraso relativo da industrialização. A expansão cafeeira da segunda metade do século XIX, durante a qual se modificam as bases do sistema econômico, constituiu uma etapa de transição econômica, assim como a primeira metade desse século representou uma fase de transição política. É das tensões internas da economia cafeeira em sua etapa de crise que surgirão os elementos de um sistema econômico autônomo (Furtado, 2005, p. 30)

²⁷ Desde que o fator básico, no caso, era a terra, e havia disponibilidade de terra; desde que havia condições para atender as fracas exigências monetárias, restava o problema da mão-de-obra para que se completasse o quadro

²⁸ A presença desses novos sujeitos na economia nacional, com vistas a viabilizar o surgimento de um exército de reserva, necessário este à formação do capitalismo, era mais uma das premeditações do fim do escravismo como esteio econômico nacional. população do país excede dez milhões — e que a liquidação forçada desse produto seria nada menos do que uma catástrofe financeira (Nabuco, 2003, p. 75).

produto. Esse seu interesse em questionar a situação do cultivo do café ocorria devido ao fato de ser, de acordo com Sodré (1974), este o produto mais dependente internamente do trabalho escravo. O abolicionista apontou os riscos dessa dupla dependência:

Quem vê os caminhos de ferro que temos construído, a imensa produção de café que exportamos, o progresso material que temos feito, pensa que os resultados da escravidão não são assim tão funestos ao território. É preciso, porém, lembrar que a aparência atual de riqueza e prosperidade provém de um produto só — quando a em que a expansão agrícola em zona nova e com gênero novo se tornaria viável. Ora, um dos aspectos mais claros da fase em que se processa a independência é justamente a abundante disponibilidade de escravos. (...) Assim, as solicitações da lavoura cafeeira são prontamente atendidas pela escravaria que o declínio da mineração deixara disponível e que se estagnara nas lavouras de subsistência que sucederam às minas, no altiplano. Organizada sobre a velha base do trabalho escravo, a lavoura do café reduzia ainda mais os seus custos monetários, muito menores, evidentemente, do que os da lavoura açucareira. (Sodré, 1974, p. 200).

Embora tenha propiciado lucro a seus associados, aponta-se no excerto acima que o café não atendia economicamente a todos os estratos sociais, e a manutenção da escravidão, sobretudo devido ao interesse dos cafeicultores, punha em risco a estabilidade financeira de milhares de indivíduos, pois a economia mundial havia mudado seu curso e era necessário alinhar-se globalmente ao mercado mundial. Williams (1975) aponta a contradição econômica que se abateu sobre o período:

O capitalismo comercial do século XVIII desenvolveu a riqueza da Europa por meio da escravidão e do monopólio. [...] Mas, ao fazer isso, contribuiu, para criar o capitalismo industrial do século XIX, o qual destruiu o poder do capitalismo comercial, a escravidão e todas as suas obras. Sem uma compreensão dessas modificações econômicas, a história do período não teria sentido (Williams, 2012, p. 232).

De acordo com Prado Júnior (2004), antagonicamente, foi o cultivo do café que acabou acelerando o início do capitalismo industrial nacional. Segundo Sodré (1974, p. 67), a “ascensão exportadora desse produto, em volume e em valor, marcam o avanço da acumulação interna de capitais: o café é a fonte originária dessa acumulação de que se vai gerar o capitalismo brasileiro nas décadas posteriores”. Segundo Ianni (2004, p. 12), em *Origens agrárias do Estado Brasileiro*, “a marcha do café criou fazendas e cafezais, colônias e casas grandes, vilas e cidades. Toda uma sociedade de base agrária e capitalista se formou nessa região”.

Jesus (1986, p. 53) registrou que “O café do Brasil era famoso na Europa. E os fazendeiros que vendiam tanto café eram tipos incultos, que quando enriqueciam nos obrigavam a tratá-los de “coronel”. E era coronel por todos os recantos” (Jesus, 1986, p. 53). O trecho denota que em razão do poder do latifúndio no período cafeeiro o mandonismo imperava nas relações, embora a inserção do capitalismo estivesse em curso. Assim, em Jesus (1986), percebe-se que muito embora se alterasse a estrutura econômica nacional, o caráter autoritário das camadas mais abastadas sobre as minorias persistia.

Segundo Sodré (1974), embora assentada em contradições, apontadas metaliterariamente por Jesus (1986), a sociedade avançava para mudanças na sua estrutura produtiva. A massa de escravos e a impossibilidade de continuar a supri-la com novos contingentes transformou o trabalho no grande problema do final do século XIX (Furtado, 2005). Para solucionar a questão o estado buscou viabilizar esse processo com relativa rapidez.

De acordo com Schwarcz (2019), essa agenda buscou evitar prejuízos para o latifúndio substituindo, paulatinamente, essa mão de obra por outras formas de trabalho. Para tal, subsidiou a chegada de imigrantes e iniciou gradativamente a implementação de leis que visavam a abolição²⁸, como a Lei do Sexagenário (1885) e a Lei do Ventre Livre (1871)²³.

Darcy Ribeiro (2006, p. 7) registra, em *O Povo Brasileiro*, que a reação dos senhores a essas leis já denotava que nada fariam para amparar o negro enquanto liberto, pois “nas áreas de maior concentração da escravaria, os fazendeiros mandavam abandonar, nas estradas e nas vilas próximas, as crias de suas negras que, já não sendo coisas suas, não se sentiam mais na obrigação de alimentar”²⁹. Seguiu-se a isso, de acordo com Ribeiro (2006, p. 7), “a expulsão dos negros velhos e enfermos das fazendas. Numerosos grupos de negros concentraram-se, então, à entrada das vilas e cidades, nas condições mais precárias”.

Também desinteressados das questões que envolviam a alforria e o futuro dos negros, os entes políticos do estado continuaram a preparar a nação para a mudança de regime trabalhista (Sodré, 1974). Para tal, criaram a Lei de Locação de Serviços (1789)

²⁸ Mudanças na legislação relacionadas à vigência da escravidão, como a criação da Lei do Ventre Livre (1871) e da Lei do Sexagenários (1885) viabilizaram que o escravismo chegasse ao fim de modo pacífico e sem prejuízos às classes abastadas, principalmente aos latifundiários (Schwarz, 2019). Mais do que libertar os cativos, esse conjunto de leis buscava pacificá-los, a fim de substituir, em curto espaço de tempo, sua mão de obra pela dos imigrantes (Sodré, 1974). Essas leis resguardavam “a autoridade ao senhor e pacificavam os movimentos abolicionistas da época, bem como visavam controlar a fuga de escravos, que se avolumavam, e tornava o sistema de controle do regime cada vez mais complicado” (Sodré, 1974, p. 67).

²⁹ A implementação dessa legislação permitiu aos senhores de escravos eximir-se de custos com “a manutenção das crianças e dos idosos da senzala. Um pouco antes, a lei que proibia o tráfico de escravos (Lei Eusébio de Queiroz, 1850), possibilitou o redirecionamento dos recursos empregados no tráfico para investimentos capitalistas” (Oliveira, 2015).

que regulou o trabalho livre e os contratos que estimulavam a imigração.

Sustentada pelo estado, a imigração se desenvolveu rapidamente. Contudo, assevera Fernandes (1978), a chegada de milhares de imigrantes em razão do apoio estatal abortou qualquer projeto que buscasse a inclusão do negro na sociedade nacional. Fernandes (1977) reitera que libertos e despreparados para as mudanças econômicas em andamento, esses sujeitos estariam relegados a própria sorte a partir da alforria.

O processo histórico em curso modificava os anseios dos latifundiários, mas estes, ao contrário dos libertos, não se viram abandonados pelo estado nas questões de maior interesse: o problema da mão de obra e do direito à propriedade. Muitas leis promulgadas na época, manter-lhes-iam os privilégios da posse da terra após o fim do regime escravista, e a abolição, por tal razão, transcorreu sem maiores resistências desse grupo no ano de 1888 (Furtado, 2005; Moura, 1994).

Segundo Fernandes (1978, p. 25), “apesar de seu sentido e conteúdo humanitários, o fim do regime fermentou, amadureceu e eclodiu como um processo histórico de condenação do antigo regime “em termos de interesses econômicos, valores sociais e ideais políticos da “raça” dominante”. Ao final, o processo de liquidação do trabalho escravo, nas condições estabelecidas, “proporcionou, como resultado, a existência permanente de oferta considerável de força de trabalho no território” (Sodré, 1974, p. 87). Nesse sentido, a abolição significou:

... uma solução política, que correspondia a liquidar um instituto anacrônico, sem prejuízo para a classe proprietária, tomada em conjunto. Tanto não houve, em conjunto, o prejuízo, que as previsões catastróficas não se realizaram. O fardo da escravidão foi largado na estrada pela classe dominante. Tornara-se demasiado oneroso para que ela o carregasse (Sodré, 1974, p. 253).

Sem mudanças na estrutura de poder, o monopólio da terra e o autoritarismo dos latifundiários persistiram, inclusive com permissividade do estado em relação à exploração da força de trabalho dos mais pobres em situação análoga à escravidão (Albuquerque e Fraga Filho, 2006). Nas áreas mais urbanizadas, onde se definiam novas relações econômicas, de acordo com Fernandes (1978), o trabalho assalariado passou a definir as relações de classe.

Segundo Nascimento (2002), como não dispunham de capital, tampouco foram preparados para os desafios do trabalho urbano e industrial e sem direito à posse da terra para nela produzir, os afrodescendentes irromperam o século XX como uma imensa horda de anejos que percorriam “as estradas, gravitavam para a periferia das áreas urbanas e permanecem sem perspectiva, vivendo na mais absoluta marginalidade” (Sodré, 1974, p. 67).

A classe média e a elite rotularam-nos, mensurando-os pela cor, como avessos ao trabalho, inclinados à violência e inferiores aos brancos a partir de diversas dimensões, das morais às cognitivas (Schwarcz, 2014). Para tal, apoiavam-se em ideais positivistas, que irromperam nesse período introduzindo o racismo científico nas relações sociais e institucionais.

A partir de então, o racismo passou a definir-se como parte constitutiva das relações sócio-históricas entre as classes (Schwarcz, 2012). A miséria aumentava e tornou-se evidente que a estrutura econômica do país estava gravemente enferma em função das contradições internas implantadas desde o colonialismo, que com a ascensão do capitalismo revelavam-se nos grandes centros urbanos (Sodré, 1974).

Embora boa parte da população estivesse condenada à precariedade, o fim do escravismo, a passagem ao trabalho assalariado e a conjugação desses fatores ao crescimento da riqueza apresentou como realizadas, de acordo com Sodré (1974, p. 68), “as premissas necessárias ao aparecimento e desenvolvimento do capitalismo brasileiro, pois se coadunam dois fatores: o desenvolvimento da burguesia, de um lado, e do proletariado, de outro lado”.

O início das relações de classe começa a se delinear nos fins do século XIX e acentua-se pela instituição do Estado Novo, em 1930 (Fernandes, 2005). A partir deste movimento a revolução burguesa nacional³⁰ foi definida e continuou seus avanços. Nesse ínterim, o Brasil acelerou sua urbanização, apesar de fatores internos levarem os burgueses a lidarem com impasses ao longo de toda a implementação do sistema, e a indústria nacional prosperou (Fernandes, 2005).

Dentre os empecilhos que envolveram a implantação da revolução burguesa brasileira destaca-se a coexistência dessa classe “com o latifúndio feudal, da classe dos senhores de terras, de um lado, e com o imperialismo, de outro lado” (Sodré, 1974, p. 67). Os burgueses tiveram com ambos os grupos contradições evidentes, mas na sua fragilidade³¹ associaram-se a essas classes e submeteram-se a elas na medida em que se

³⁰ O processo de revolução burguesa no Brasil, da forma como é entendido por Florestan Fernandes, tem início basicamente no período que compreende a Abolição da Escravidão e a Proclamação da República (Fernandes, 2005).

³¹ “Essa modalidade de revolução burguesa não busca autonomia do crescimento econômico capitalista, mas crescimento rápido (ou tão rápido quanto possível) nas condições permanentes (embora constantemente renovadas, a partir de fora e de dentro) do capitalismo dependente. Por isso, ela não visa nem leva à mobilização econômica, social e política dos setores mais ou menos marginalizados e excluídos da nação. As suas “fronteiras internas” são outras: os setores mobilizados pelo privilégio e incorporados à dominação burguesa, tanto econômica e socialmente, quanto politicamente. Assim, para atingir seus fins, a dominação burguesa dissocia a revolução econômica da revolução política, o que faz com que a revolução burguesa fique representando um deslocamento totalitário do poder de classe que elimina (de fato ou de direito), o resto da sociedade do espaço político e suprime os ritmos turbulentos da história, proscrevendo o conflito social. Nesse processo, ela também se dissocia da revolução nacional e “fecha

viram ameaçados pelo proletariado (Fernandes, 2005). Esse novo estrato da população, de ares cosmopolitas, acatou a resistência do Brasil arcaico em avançar e foi ao encontro desse grupo, principalmente “no que se refere ao asco em relação à massa proletária, seus costumes e raça” (Sodré, 1974, p. 69-70).

Segundo Fernandes (2005), o imperialismo interveio no desenvolvimento do capitalismo nacional aprofundando os investimentos estrangeiros. Sodré (1974, p. 89) aponta que estes “eram os passos iniciais do movimento imperialista no Brasil, mas já implacáveis nos seus métodos desde então”. À vista disso, o capitalismo tardio aqui implantado se desenvolveu “cercado do lado externo, pela apropriação do imperialismo de grande parte do capital interno, que também se encontrava, parte dele, apropriado pelo latifúndio” (Sodré, 1974, p. 89). Os burgueses, principalmente os que se constituíram na urbe paulistana, nunca buscaram romper com essas forças.

Jesus definiu essa classe, como “tipos egoístas que comiam a carne e deixavam os ossos para os naturais sem dentes. Tipos que se vestiam e deixavam os brasileiros nus” (Jesus, 1986, p. 99). Essa postura imoral da burguesia nacional que deixava os “naturais” em inanição a troco de crescimento financeiro pessoal denota o desinteresse desses indivíduos por um projeto de país democrático.

Apesar da desigualdade das condições econômicas, haja vista que uns comiam “a carne”; outros “o osso”, mudanças ocorreram na configuração territorial em decorrência da industrialização. Uma delas foi a urbanização acelerada, iniciada a partir da abolição da escravidão (1888) e da Proclamação da República (1889) (Fernandes, 2005; Furtado, 2005).

A urbanização se consolidaria em fins da década de 1950, quando a atividade industrial finalmente suplantaria a agricultura (Furtado, 2005). Segundo Sodré (1974, p. 87) “Enfrentando a resistência maciça e tenaz, monolítica por vezes, das relações antigas, particularmente as coloniais, as relações capitalistas padeceram um desenvolvimento irregular, desigual, quase sempre lento”, mas acabaram modelando o Brasil contemporâneo.

Dessa transição, é importante citar que, ao contrário do que ocorreu em outras regiões do mundo, no Brasil, a passagem de uma organização socioeconômica para outra decorreu de uma sociedade escravista para um modelo capitalista. Como a economia escravista era “estagnacionista e predatória, o sistema de produção escravista não supriu o capitalismo de uma base material, técnica e humana adequadas” (Fernandes, 1978, p. 89).

Para Fernandes (2005), além de ser retardatária em relação aos processos de industrialização ocorridos em outras nações ocidentais, no Brasil, em razão da condição

a história” dentro de estreitos limites econômicos, como se o presente e o futuro da nação pudessem gravitar em torno da eficácia, da segurança e da eternização da dominação burguesa”. (Fernandes, 2005, p. 126).

econômica das massas, não havia um público consumidor, nem interesse em investir nas minorias a fim de que elas alcançassem tal patamar.

A burguesia teve no movimento de 1930 um dos momentos mais importantes de sua ascensão no contexto nacional (Fernandes, 2005). A hegemonia conquistada no movimento em partes decorreu das guerras mundiais e da crise de 1929 que desorganizaram a política imperialista, que passou a atuar timidamente sobre o capital interno (Furtado, 2005; Sodré, 1974).

O declínio de importação de manufaturados ocasionou o aumento da produção industrial nacional que acabou expandindo sua área de atuação com bastante rapidez. Esse fator proporcionou que os burgueses comessem a atuar politicamente, aumentando sua influência no campo das decisões políticas (Fernandes, 2005; Sodré, 1974). Para Ianni (2004), o país viveu no período um acontecimento inédito, qual seja, a prevalência das classes urbanas sobre a oligarquia agrária. Na mesma época, iniciou-se também o ciclo de intensificação da industrialização brasileira, comandado por Getúlio Vargas.

Porém, a burguesia não rompeu com a aristocracia agrária e optou junto às classes senhoriais pelo Estado Novo, movimento inserido “na larga tendência ascensional das formas agudas — fascismo, nazismo, militarismo — com que a burguesia, em escala mundial, compactuaria, assustada que estava pelos movimentos socialistas triunfantes mundo afora” (Sodré, 1974, p. 101). Essas escolhas tornaram persistentes a resistência à reforma agrária, a exclusão das massas do ensino e a impossibilidade de formação de um mercado consumidor interno (Fernandes, 2005; Sodré, 1974).

De acordo com Furtado, a burguesia tampouco rompeu com os monopólios imperialistas (Furtado, 2005). Por sua vez, o estado, dominado pelas elites, não bancou o desenvolvimento da nação ou assumiu uma postura política democrática que pudesse incluir a massa empobrecida (Prado JR., 2004). Segundo Sodré (1974, p. 89) “não se ampliam as condições materiais ou culturais da população e se mantêm os valores de status e racismo contra esses sujeitos, principalmente os afrodescendentes”.

A presença da repressão violenta, instituída por Vargas em 1937, somada a uma política paternalista assegurou uma estabilidade econômica transitória (Sodré, 1974). O Estado Novo, policial e obscurantista, proporcionou o crescimento da burguesia. Com isso, em conjunto ao latifúndio e ao imperialismo, essa classe sentiu-se à vontade para conter o avanço e as reivindicações do movimento do proletariado dessa década (Fernandes, 2005).

Sob forte repressão física e ideológica, passou-se a articular reformas que assegura-

riam o avanço das relações capitalistas, acelerando-as. Isso se sucedeu devido à hegemonia que a burguesa alcançara na política (Furtado, 2005). As decisões tomadas permitiram conter o proletariado, seja pelas ações policiais e repressivas, seja pelos artifícios a que se amoldava uma legislação pretensamente trabalhista, montada para subordinar o trabalho às condições que o Estado burguês impunha (Fernades, 2005; Sodré, 1974).

As reformas legislativas definiram uma posição nacionalista tímida, que avançou na fase de crise do imperialismo, entre a primeira e segunda guerras, mas declinou posteriormente com a retomada das políticas imperialistas no território (Furtado, 2005; Sodré, 1974). Esse arremedo legislativo “tratou-se de uma fase em que a capitalização tinha condições para conviver com o latifúndio, que configurava a área pré-capitalista aqui” (Sodré, 1974, p. 89).

Medidas diversas, na ordem tributária, financeira e trabalhista, demarcavam esse nacionalismo econômico, que se fundamentou muito na força do Estado (Fernandes, 2005). A questão da nacionalidade foi trazida ao discurso, porém não houve avanços em relação à inserção democrática das massas (Furtado, 2005; Sodré, 1984). Segundo (Fernandes, 1978), a burguesia e o latifúndio não concentraram seus interesses nisso durante todo o período, assim como as outras forças econômicas, como o latifúndio. Assim, persistiram e se aprofundaram entre a massa empobrecida inúmeras mazelas decorrentes da reconfiguração econômica nacional.

Segundo Prado Júnior (2004), o caráter estreito do mercado consumidor interno, até meados da década de 50, não foi atrativo para as principais economias ocidentais. Em vista disso, as indústrias nacionais não teriam até então um caráter associado³² ao capital estrangeiro, embora não se colocassem à frente do processo de desenvolvimento do país. Contudo, quando o capital estrangeiro passou a considerar que o mercado interno de consumo seria suficiente para justificar investimentos diretos na área industrial, atrelou-se à política desenvolvimentista de Juscelino Kubitschek (Fernades, 2005; Sodré, 1974).

Essa configuração resguardava caráter colonialista, pois pautava-se pelos interesses da matriz, limitando-se o país “à tecnologia vinda da metrópole e dando prioridade aos objetivos da remessa de lucros e do pagamento de patentes” (Sodré, 1974, p. 113). Em termos políticos, a influência da burguesia associada delineou uma curva ascendente em 1956. Essa influência se manifestou regularmente “através da obtenção de vantagens fiscais e creditícias para os investimentos estrangeiros, bem como de uma legislação favorável à

³² Esse segmento burguês não constitui propriamente uma burguesia nacional, pois não se coloca à frente do processo de desenvolvimento capitalista do país; mas também não constitui uma burguesia associada, totalmente subordinada aos interesses do capital estrangeiro e defensora de sua penetração no aparelho produtivo nacional. A rigor, a sua atuação econômica e política é típica de uma burguesia interna. Por um lado, não quer ceder todo o espaço econômico do país ao capital estrangeiro; por outro lado, não se dispõe a renunciar à sua dependência tecnológica diante das grandes economias industriais, nem a assumir a vanguarda do processo de industrialização (Sodré, 1974, p. 56)

remessa de lucros e ao pagamento de patentes” (Prado JR., 2004, p. 98).

Apesar de um aparente desenvolvimento, em razão da chegada de capital, a intensificação da presença do imperialismo amplificou as contradições sócio-históricas nacionais, elevando a marginalização das massas (Sodré, 1974), as quais o estado tentou esconder em habitações urbanas miseráveis e completamente abandonadas pelo poder público, cuja maioria de habitantes, além de muito pobres, eram descendentes de escravizados.

Jesus (1960) relata alguns episódios de miséria que sobrevieram aos pobres, na década de 50. Na maioria deles, percebe-se que a subsistência desses indivíduos se encontrava em risco, sobretudo em razão de interesses econômicos. Segundo Jesus (1960, p. 37): “No frigorífico jogam creolina no lixo, para o favelado não catar a carne para comer. Não tomei café, ia andando meio tonta. A tontura da fome é pior do que a do álcool. A tontura do álcool nos impele a cantar. Mas a da fome nos faz tremer”.

O fato de proprietários de um açougue jogarem creolina na carne descartada, como se relata no excerto, denota a existência de um grande número de famélicos no seio dessa sociedade industrializada. Ao jogarem esse produto sobre a carne, evitava-se que como uma horda esses sujeitos se aproximassem do empreendimento ou entrassem em conflito pelos restos alimentares comprometendo a pretensa decência do ambiente. Para Mello (2020), a acumulação dos alimentos é uma estratégia de mercado que visa o aumento do lucro. Nessa lógica, se prevê a perda e o descarte, mas não se permite que ocorra consumo sem intermediação da venda.

A postura individualista do sistema burguês, de livrar-se de alimento por finalidade mercadológica, é apresentada na obra a fim de sustentar uma reflexão política. Segundo Jesus (1960, p. 130): “Mandaram jogar fora. Fiquei horrorizada vendo o arroz podre. Contemplei as traças que circulavam, as baratas e os ratos que corriam de um lado para outro. Pensei: por que é que o homem branco é tão perverso assim? [...]”.

Essa perversidade “do homem branco”, representado em São Paulo pelo estrato burguês revela o desenvolvimento deformado do capitalismo nacional, particularmente após 1950. Com a invasão dos investimentos estrangeiros, em condições de superproteção, somados ao serviço da dívida externa e ao comércio desigual entre as partes envolvidas nessas relações, a miséria da população elevou-se a proporções alarmantes (Prado JR., 2004; Fernandes, 2005).

A situação econômica era deprimente para as massas. Jesus (1960, p. 37) relatou que “há várias coisas belas no mundo que não é possível descrever-se. Só uma coisa nos entristece: os preços, quando vamos fazer compras”. Ainda de acordo com ela, “os preços dos alimentos aumentavam “igual as ondas do mar. Cada qual mais forte. Quem luta com as ondas? Só os tubarões. Mas o tubarão mais feroz é o racional. E o terrestre. E o

atacadista (Jesus, 1960.p. 39).

Em vista do modelo econômico excludente, as grandes cidades encontravam-se sitiadas por uma população analfabeta, faminta e desempregada (Galeano, 2000). Segundo Nascimento (2002), a incapacidade do mercado capitalista de absorver essa força de trabalho decorreu de uma economia assentada em problemas estruturais profundos, que atingiam com mais impacto a comunidade negra. Jesus (1960, p. 30-31) confirma esse impacto ao afirmar que “Antigamente, isto é de 1950 até 1956, os favelados cantavam. Faziam batucadas. 1957, 1958, a vida foi ficando causticante. Já não sobra dinheiro para eles comprar pinga. As batucadas foram cortando-se até extinguir-se”.

Sodré (1974) salienta que, embora o século tenha se iniciado com o fim do escravismo e com a implementação da indústria, permaneceram na dinâmica econômica do país a interferência do capital externo, por meio da influência do imperialismo e da presença reacionária do latifúndio, vinculados agora à nascente burguesia, que escolheu unir-se a essas classes.

Esses vínculos entre as classes dominantes levaram a massa à experiência excruciante da fome, exatamente no período de mais avanço das forças industriais e financeiras (Sodré, 1974). Sem o apoio do estado e acuados por essas forças autoritárias, os afrodescendentes sentiram-se prostrados, condição simbolizada, pelo fim das “batucadas” entre os anos de 57 e 58, como relatou a autora.

Às primeiras estratégias de dominação colonial, como a inserção do trabalho escravo em território nacional, sucederam-se outras como a implementação do Estado Novo e as políticas de apoio ao capital estrangeiro. Cada um desses eventos vitimou os negros de algum modo (Fernandes, 2005).

Vargas perenizou a condição dos desempregados contrastando suas alternativas de sobrevivência com as dos empregados. O governo de Juscelino descentralizou o projeto de desenvolvimento das camadas socialmente desfavorecidas em favor da criação de uma classe média e de uma burguesia capazes de nutrir a produção e o consumo, cumprindo as expectativas das multinacionais que chegavam ao país. Essa escolha de JK intensificou a presença do imperialismo no país (Proença Filho, 2004; Furtado, 2005; Sodré, 1974).

Depois da passagem catastrófica de Jânio Quadros pelo governo, restou, por fim, um momento que representaria um último esforço democrático, o governo de João Goulart, contra o qual “as elites internas e o capital externo se voltaram violentamente” (Sodré, 1974, p. 123). A intensa manifestação pública popular em favor de Goulart revelava que

aquele foi o instante mais conturbado da história nacional, no qual novamente a burguesia escolheu seu lado e revelou seu propósito (Furtado, 2005; Sodré, 1974). De acordo com Darci Ribeiro (2006):

A nação brasileira, comandada por gente dessa mentalidade, nunca fez nada pela massa negra que a construía. Negou-lhe a posse de qualquer pedaço de terra para viver e cultivar, de escolas em que pudesse educar seus filhos, de qualquer ordem de assistência. Só lhes deu, sobejamente, discriminação e repressão (Ribeiro, 2006, p. 8).

Jesus vivenciou, como legado e pela aresta dos marginalizados, o passado colonial e escravagista e presencialmente os primeiros anos da república até a imposição da ditadura. Embora não pudesse modificar esses arremedos da história nacional, registrou as fragilidades do sistema político e as relações sociais conflituosas ocorridas ao longo da história do país.

Ao final da década de 60 chegou a prever o fim da democracia: “No nosso paiz tudo está enfraquecendo. O dinheiro é fraco. A democracia é fraca e os políticos fraquíssimos. E tudo que está fraco, morre um dia” (Jesus, 1960, p. 33). O golpe de estado de 64 encerraria a frágil democracia, na qual os negros sequer haviam sido incluídos.

3.3 CAROLINA MARIA DE JESUS – O TRABALHO NEGRO NA VIGÊNCIA DO CAPITALISMO BRASILEIRO

*‘Já estava cansada de viver às margens da vida.
(Carolina Maria de Jesus)*

Antes de ter alcançado reconhecimento literário, Carolina Maria de Jesus atuou como trabalhadora informal nos espaços rurais e urbanos nacionais. Nas funções desempenhadas trocou sua força produtiva pela subsistência precarizada, sequer superando a insegurança alimentar (FARIAS, 2018). Como mulher negra, fadada ao serviço braçal, desempenhou as funções informais destinadas a seu grupo, geralmente a de serviçal de famílias aristocráticas ou burguesas.

Saffioti (1984) aponta que as funções reservadas à negra configuravam-se a partir das relações de domínio implantadas no colonialismo. Nesse sistema, o trabalho foi submetido ao poder do capital em função de que a dinâmica de organização dessa sociedade ocorria pelas suas relações de produção (Marx, 2003).

Nesse sentido, segundo Saffioti (1984), as funções trabalhistas acabaram associadas a certos grupos e raças para a manutenção de poder sobre as minorias. Quijano (2009, p. 119) confirma o pensamento de Saffioti (1984), pois para este, “o controle de

uma forma específica de trabalho podia ser ao mesmo tempo um controle de um grupo específico de gente dominada”.

Na definição ontológica da categoria trabalho, Marx (2013) assinala que este decorre de um processo entre o homem e a natureza, em que pela ação o homem media, regula e controla o meio. Ao atuar, através desse movimento, sobre o que lhe é externo, modificando-o, o sujeito altera a natureza e a si, pois desenvolve potências adormecidas, sujeitando o jogo dessas forças ao seu próprio domínio.

Marx (2013, p. 237) ressalta que na produção da “existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais”. É sobre essas relações de produção, referida por Marx (2013), que se constituiu a estrutura econômica da sociedade, da qual emergiu sua organização jurídica e política (Quijano, 2009).

Nos estudos marxianos, apresenta-se uma perspectiva dúplice acerca do trabalho: este tanto pode ser útil-concreto, quando destinado às necessidades humanas, ou abstrato, forma que assume na sociedade capitalista. Neste modelo, o trabalho torna-se mercadoria e sua prioridade é a reprodução do capital. Sob essa égide altera-se no sujeito sua relação primeira com o trabalho: de ato primordial, que lhe constituiria a natureza, o trabalho acaba sujeitando-o a reproduzir de riquezas para indivíduos de origem social diversa da sua.

Posto na posição de reproduzir de riquezas, o trabalhador passa ao domínio do controle do poder, termo referido por Quijano (2009), desse modo, acaba suscetível ao jogo de forças que o envolvem no processo de organização do capital. Como esse controle, na sociedade capitalista, se articula a outras dimensões da existência, como o gênero e a cultura, essas outras categorias passam a determinar, juntamente a categoria classe a ocupação de um sujeito no processo exploratório (Lessa e Tonet, 2012).

De acordo com Lessa e Tonet (2012), o processo que transformou o trabalho em categoria reprodutora do capital iniciou-se pela agricultura e pela pecuária. Esses modelos socioeconômicos permitiram aos homens produzir excedentes. Foi a partir das possibilidades geradas por esse excedente que se tornou proveitosa a exploração alheia. Dessa articulação, formaram-se classes distintas: a que produzia a riqueza e a que desses bens se apropriava.

Para Marx (2013), dessa nova perspectiva resultaram formas históricas plurais de organização do trabalho, quais sejam, o escravismo, o feudalismo e o capitalismo. Essas formas, razoavelmente estáveis, destoavam dos modos primitivos de produção (Lessa e Tonet, 2012). No escravismo, o escravo pertencia ao senhor, no Feudalismo,

o servo submetia-se ao feudo, na sociedade capitalista, o trabalhador “vendia” sua força de trabalho, o que se mostrou, contextualmente, mais lucrativo. Segundo Lessa e Tonet (2012, p. 70) “o custo, para o capital, dessa mercadoria chamada força de trabalho, é muito menor do que as necessidades humanas do trabalhador”.

Desse modo, quando se consolidou a sociedade capitalista, o trabalho modulou-se às necessidades de reprodução de capital desse modelo econômico. Desta forma, viabilizou-se a conversão da força de trabalho, fornecida pelo assalariado, em mercadoria. A alienação, termo cunhado por Marx (2013), nesse sistema, decorreria da redução do que é humano a simples mercadoria, cuja finalidade é o lucro (Lessa e Tonet, 2012).

Contudo, a presença da escravidão, ao final do século XIX, atrapalhava a inserção nacionalmente de um modo de produção alinhado ao capitalismo europeu (Nabuco, 2003). Segundo Fernandes (1978), a necessidade de romper com o passado escravista, marcadamente anacrônico para os interesses capitalistas, impulsionou alguns grupos, também dominantes, a lutar por agendas ditas mais progressistas. Esse conflito acabou por expor uma dualidade daquele contexto: a sociedade brasileira enfrentava uma incomoda contradição entre a produção de mercadoria e a existência do escravo.

Em vista da incompatibilidade entre a dependência do novo sistema social e econômico da mão de obra escravista, deu-se a abolição (Albuquerque e Fraga Filho, 2006). Das inúmeras causas que podem ser apontadas como decisivas para seu fim é opinião genérica que o escravismo findou em decorrência do avanço do capitalismo³³, já que esse regime e a escravidão eram incompatíveis.

Prado Júnior (2004, p. 79) explica que essa incompatibilidade decorria de questões econômicas, pois o escravo correspondia “a um capital fixo cujo ciclo tem a duração da vida de um indivíduo. O assalariado, pelo contrário, forneceria este sobretrabalho sem adiantamento ou risco algum. Nestas condições, o capitalismo torna-se incompatível com a escravidão”.

Posto isso, resta evidente que o abolicionismo foi um movimento de interesse classista, apoiado e amparado pelas forças do Estado. Para Marx (2013), é por meio do Estado que o regime capitalista assegura a propriedade privada dos meios de produção e a compra e venda da mercadoria força de trabalho, necessários para a dinâmica da acumulação de capital.

³³ Uma série de contradições geradas pela chegada de um novo modelo econômico tornaram o trabalho servil não apenas anacrônico, mas sobretudo ineficiente para o desenvolvimento nacional, o que levou ao questionamento da legitimidade desse sistema por diversos setores da sociedade naquela época (Fernandes, 1978).

Nesse sentido, confirma-se Ribeiro (2006, p. 194), quando este diz que, historicamente, “o que houve e o que há no país é uma massa de trabalhadores explorada e ofendida por uma minoria dominante, espantosamente eficaz na manutenção de seu próprio projeto de prosperidade, sempre pronta a esmagar ameaças de reforma social”.

Segundo Fernandes (1978), com a abolição, inseriu-se, principalmente nos meios urbanos, o modelo assalariado de produção. Entretanto, o liberto não foi incluído na sociedade de classes em formação. Essa posição foi reservada à camada branca e aos imigrantes, recém-chegados ao país.

Schwarcz (2012) explica que no período após abolição o racismo científico irrompeu nacionalmente. Esse discurso se amparava em teorias raciais e buscava estabelecer uma política de branqueamento da população já que as classes hegemônicas não acreditavam na prosperidade nacional se o número de habitantes negros superasse a população branca. A fim de evitar esse quadro uma série de políticas genocidas contra o negro, amparadas pelo estado, emergiram³⁴após o abolicionismo.

De acordo com Fernandes (1978), a solução para o “problema” racial seria a constituição de um mercado de trabalho livre, acrescido de indivíduos brancos capazes de capitanear um projeto de desenvolvimento nacional. Nesse projeto elitista, de acordo com Domingues (2001), revela-se que a formação do mercado de trabalho nacional floresceu sob a égide de um nacionalismo étnico, tendo a ideia de raça como central na organização do sistema produtivo.

Segundo Domingues (2001), em razão da projeção do mercado de trabalho capitalista, marcado pela questão étnica, as funções assalariadas foram ocupadas pelo sujeito branco. Para Fernandes (1978), sem a realização de projetos que integrassem os afrodescendentes à sociedade, estes sujeitos foram relegados ao descaso. Sendo assim, restou-lhes:

... optar, na quase totalidade, entre a reabsorção no sistema de produção, em condições substancialmente análogas às anteriores, e a degradação de sua situação econômica, incorporando-se à massa de desocupados e de semicupados da economia de subsistência do lugar ou de outra região. Onde a produção atingia níveis altos, refletindo-se no padrão de crescimento econômico e de organização do trabalho, existiam reais possibilidades de criar um autêntico mercado de trabalho: aí, os ex- escravos tinham de concorrer com os chamados “trabalhadores nacionais”, que constituíam um verdadeiro exército de reserva e, principalmente, com a mão de obra importada da Europa, com frequência constituída por trabalhadores mais afeitos ao novo regime de trabalho e às suas implicações econômicas ou sociais (Fernandes, 1978, p. 25-26).

³³ As elites nacionais de fins do século XIX, associadas a correntes acadêmicas etnocêntricas, quais sejam, o evolucionismo, o positivismo e o determinismo, ou ainda a mistura de muitas dessas teorias, sustentavam a ideia, já reverberada na Europa, da indiscutível superioridade branca. Posto isso, esses sujeitos, braços da elite burguesa, consideravam inviável o desenvolvimento de uma nação, cuja população fosse negra ou mesmo escrava (Schwarcz, 2012)

À vista disso, a alforria ocorreu sem a garantia de assistência aos negros, ao mesmo tempo que sem a responsabilização dos seus antigos senhores. Schwarcz (2019) denuncia que estes foram eximidos de qualquer função em relação a sua antiga mão de obra. Sem a ação do estado, que não preparou os libertos para o novo regime de organização da vida e do trabalho, como relatou Fernandes (1978), os afrodescendentes foram empurrados à marginalidade.

Para Nascimento (1978), os libertos somaram-se à população pobre e formaram os rejeitados do novo século, sofrendo uma dupla exclusão: pela raça e pela miséria. Como consequência no início do período republicano houve um aumento do número de desocupados, de trabalhadores temporários, lumpens e pessoas de idades variadas praticando a mendicância nas ruas. Nesses espaços também ocorreu um consequente aumento da violência estatal. De acordo com Schwarcz (2019), a polícia, representante do braço violento do estado, visava punir esses episódios de rebeldia com vigor, principalmente se vinculados a pessoas negras.

Funções depreciadas no círculo social, mal remuneradas, com condições de trabalho desfavoráveis e degradantes, eram destinadas ao negro. Segundo Fernandes (1978, p. 89), o afrodescendente “foi jogado como sobra na periferia do trabalho livre”. De acordo com Quijano (2009, p. 120), a associação da raça negra às formas de trabalho não assalariado desenvolveu “a específica percepção de que o trabalho pago era privilégio dos brancos. A inferioridade racial dos colonizados implicava que não eram dignos do pagamento de salário”.

O afrodescendente acabou ocupando o lugar de “sobra da sobra”, não sendo qualificado sequer a ocupar um espaço no exército industrial de reserva. Assim, “em vez de favorecer, as alternativas da nova situação econômica brasileira solapavam, comprometiam ou arruinavam, inexoravelmente, a posição do negro nas relações de produção e como agente de trabalho” (Fernandes, 2007, p. 31-32).

Segundo Bastide (1971, p. 141), a população negra urbana era “marginal. De um lado, pelo trabalho livre, aproximavam-se dos brancos e, de outro, pela cor, era rejeitada da verdadeira sociedade”. Sem escolhas ou oportunidades em uma sociedade com alto índice de diversificação e ampliação do mercado de trabalho, esses trabalhadores se concentraram nos setores que lhes eram minimamente acessíveis, a fim de encontrar os meios mínimos de subsistência (Domingos, 2001).

A partir da década de 40, quando chegou a São Paulo, Jesus (1960) desempenhou boa parte das atividades destinadas a “pessoas de cor”. A autora vivenciou, em seu itinerário trabalhista pela metrópole paulistana, o trabalho do negro na condição de liberto nos primórdios da sociedade de mercado capitalista.

Uma dessas funções foi a de catadora de lixos, uma das mais depreciativas do período, pois trabalhar nessa condição levava o sujeito a ter seu estado psíquico comprometido, sua subjetividade e sua condição humana perdidas, acentuando-se sua sensação de inferioridade (1998). Foi nessa função que se tornou conhecida, quando lançou *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960).

Se em São Paulo tornou-se catadora, a inserção de Jesus no espaço social como trabalhadora iniciou-se na infância no papel de serviçal doméstico. Essa função era desempenhada por negras após a alforria em uma adaptação ao antigo papel de mucama (Ianni, 1988). Segundo Nascimento (2002), as diferenças entre o modelo antigo de serviço em relação ao atual eram perceptíveis apenas na superfície, pois na prática manteve-se o abuso contra essas mulheres.

Explorada tanto em espaços rurais como em urbanos, Jesus percebeu e registrou, via literatura, os antagonismos decorrentes do regime capitalista no itinerário das trabalhadoras. Nesse regime a mulher negra não foi excluída do mercado de trabalho após a alforria, embora continuasse “sujeita a uma situação aviltante de exploração” (Nascimento, 2002, p. 55). As questões relativas à situação de exploração dessa mulher se apresentaram muito cedo na vivência de Jesus. Precocemente, ela acompanhou a mãe, quando esta serviu em casas prósperas do interior de Minas.

Se nos primeiros anos acompanhou a sina da mãe e a de outras mulheres negras de seu entorno, mal remuneradas na condição de lavadeiras, de cozinheiras, de babás, precocemente, ela também viria a cumprir essa função como era esperado de indivíduos em sua condição. Sua primeira ocupação foi como doméstica antes de completar 10 anos (Farias, 2018).

Mesmo sob intenso trabalho, essas mulheres com quem conviveu não alcançavam a subsistência digna sob qualquer perspectiva. A mesma situação lhe ocorreu, enquanto trabalhadora, na agrária Sacramento e na industrializada São Paulo, aonde chegou na juventude. Nesses territórios de perspectivas econômicas distintas, Jesus viu seus direitos

desrespeitados e sua subsistência em risco (Farias, 2018).

Segundo Saffioti (1984), a mulher negra não possuía outra perspectiva, senão a da exploração nos piores cargos trabalhistas. No âmbito da população trabalhadora, as afrodescendentes figuraram entre o grupo mais oprimido, pois compuseram o quadro de terceirizados e quarteirizados no mercado de trabalho. Sua exploração ocorria em diversos âmbitos, do excesso de trabalho ao pagamento inadequado pelo serviço prestado, assim como por meio de abusos autoritários, de caráter físico e psicológico, o que “igualava a vida das trabalhadoras a um contínuo calvário” (Nascimento, 2002, p. 122).

Nessa lida ininterrupta pela sobrevivência, Jesus denunciou na rotina de serviçais a presença constante do abuso, marcada por funções excessivas: “Quantas louça e talheres e panelas para serem lavadas! E tinha que arear os talheres. Lavar os ladrilhos, enxugá-los com panos” (Jesus, 1961, p. 23). Essa infinidade de atividades desempenhadas não era permeada por contrato trabalhista (Fernandes, 1978). Em função disso, as trabalhadoras eram obrigadas a submeter-se à carga horária excessiva para não perderem seu vínculo trabalhista.

Era comum os serviçais deixarem “o trabalho às onze da noite” e extenuadas declararem entre si: “— Meu Deus! Estou tão cansada!” (Jesus, 1986, p. 32). Embora estivessem insatisfeitas resignavam-se aos caprichos das patroas, pois “Eram muitas pessoas para trabalhar e pouquíssimos os locais para trabalhar” (Jesus, 1986, p. 33).

A ritualística dos serviçais foi narrada em detalhes, haja vista Jesus ter vivenciado essa experiência pessoalmente. Assim, relatou que além do trabalho doméstico, nas casas onde “as empregadas eram obrigadas a cozinhar, lavar e passar” (Jesus, 1986, p. 35), essas profissionais eram impelidas a complementar sua função “decorando banquetes”, de modo a garantir a manutenção do elitismo das famílias aristocráticas, cujas refeições seguiam ritos classistas.

Os alimentos eram preparados e servidos com artifícios que demandavam técnica e tempo: “cestinhas de tomates, recheadas com maionese, cestinhas de batatas, recheadas com presunto moído, azeitonas etc. As refeições eram servidas assim: primeiro uma sopa; após a sopa, servia-se arroz, feijão, carne, salada” (Jesus, 1986, p. 36). A mulher negra necessitava assegurar-se, na casa onde ofertava sua força produtiva conferindo padrão estético àquilo que preparava para a ceia, seguindo uma ritualística apropriada, mesmo que, para tal, saísse do serviço “às 23 horas, exausta” (Jesus, 1986, p. 36).

Acresce-se a isso o fato de que o salário miserável que recebia contrastava com o banquete que produzia, do qual sequer podia alimentar-se, por isso emergia das narrativas em que se descrevia o trabalho artesanal com o alimento o suplício pessoal dessas mulheres, haja vista estas serem conscientes de que apesar de manusearem durante longas horas artesanalmente os alimentos, sua prole, em casa, passava fome.

A exploração de Jesus como doméstica ocorreu precocemente, em razão das determinações raciais e de gênero, que recaiam sobre a mulher negra (Saffioti, 1984). Sua primeira experiência como doméstica ocorreu quando migrou para o interior com a mãe e o padrasto logo após abandonar a escola. Nesse espaço, serviu a dona das terras onde a família trabalhava na condição de colonato (Farias, 2018).

Essa predestinação comum a crianças negras, a de transformarem-se em serviçais dos padrões de seus pais, marcou o fim da sua infância. No caso de Jesus (1986, p. 134), a primeira patroa tratou-a de forma perversa, tentando criar-lhe um complexo de inferioridade: “... dona Maria Cândida disse-me: — Sabe, Carolina, você vem trabalhar para mim, vou comprar um remédio para você ficar branca e arranjar outro remédio para o seu cabelo ficar corrido. Depois vou arranjar um doutor para afilar o seu nariz”. De princípio, Bitita refuta a patroa afirmando que gosta da cor preta, de seu cabelo e das marcas étnicas de seu rosto, como do nariz e da boca. De acordo com Frantz Fanon (1983):

[...] Se ele se encontra submerso a esse ponto pelo desejo de ser branco, é que ele vive em uma sociedade que torna possível seu complexo de inferioridade, em uma sociedade cuja consistência depende da manutenção desse complexo, em uma sociedade que afirma a superioridade de uma raça, é na medida exata em que esta sociedade lhe causa dificuldades que ele é colocado em uma situação neurótica [...] (Fanon, 2008, p. 83).

A essa primeira experiência de racismo, da qual Jesus (1986) resistiu, muitas outras se seguiram nas variadas funções e lugares pelos quais ao longo da vida transitou. Além de doméstica, trabalhou como boia fria em plantações de café e, posteriormente, como catadora de papéis, para o sustento de três filhos, os quais criou sozinha (Farias, 2018).

Aos incontáveis empregos, seguiram-se ao longo de seu itinerário inúmeras situações de injúria classista e racista. Gonzales (1984) aponta que na mulher negra se concentram as maiores desigualdades sociais da sociedade, quais sejam, raciais, sexuais e de classe. Quando se insere no mercado essas classificações recaem sobre essa mulher tornando-a vítima de inúmeras ofensas e injustiças. Jesus (1961), confirma Gonzales (1984) em seus relatos, nos quais denuncia que a única surpresa em seu cotidiano como trabalhadora era ser tratada com respeito, pois, de resto, sobrava-lhe apenas o desprezo alheio. Segue-se um desses episódios:

Consegui empregar-me com o senhor Benjamim. O meu serviço era cozinhar, lavar e passar. Prometeram que me pagavam quarenta mil-réis. Trabalhei dois meses. Fiquei com nojo deles quando vi eles brigarem com a afilhada Nilza e o seu esposo, um professor. O sírio não gostava do professor, dizia que ele era brasileiro e pobre. Pedi a conta. Me deram cinco mil-réis, deveriam me

dar oitenta. Eu tive que viajar a pé para a cidade. Roguei pragas ao sírio Benjamin (Jesus, 1986, p. 142).

A inexistência de contratos trabalhistas, em relação à mão de obra negra, ocasionava situações em que acordos informais entre patrões e empregados eram facilmente rompidos (Fernandes, 1978). Tal situação se confirma no trecho, em episódio envolvendo Jesus e Benjamin, seu patrão sírio. Ao não suportar ver Nilza, afilhada dele, e o esposo professor, tratado pelo sírio como “brasileiro e pobre”, serem humilhados, a autora-narradora relata que pediu as contas. Contudo, não recebeu o que foi acordado. Mesmo prejudicada, Jesus (1986, p. 42) reiterou que a mãe a ensinou “a gostar dos humildes e fracos”.

Segundo Florestan Fernandes (1978, p. 59), era comum o afrodescendente abandonar o emprego por não conseguir dissociar “o contrato de trabalho de transações que envolviam, diretamente, a pessoa humana”. As razões de Jesus para as constantes trocas de emprego, segundo Dalcastagnè (2014, p. 296), decorriam da revolta contra o racismo e de constatar que não receberia pelo trabalho: “Muitas vezes é demitida, por não saber cozinhar, por ser enxerida, por ser relaxada. Também costuma ser acusada de roubos que não cometeu, assim é dispensada antes de receber o que lhe devem”.

Apesar de no período entrar em curso uma série de leis trabalhistas, que garantiram ao trabalhador, por motivos bem específicos, alguns direitos, essas leis não prestigiariam o serviço doméstico antes do próximo século. Assim, não havia muito o que fazer e ela preferia abandonar sua função, pois como lhe dizia-lhe a mãe, “o protesto ainda não estava ao dispor dos pretos” (Jesus, 1986, p. 134). Nascimento (2002) confirma essa condição de exploração da negra, no excerto abaixo:

Se a mulher branca sofre em sua condição de mulher numa sociedade predo- minantemente patriarcal, a mulher negra tem um outro componente que a torna mais discriminada ainda: a cor. Duplamente rejeitada, a mulher negra aparece como a empregada doméstica, lavadeira, cozinheira, enfim, realizando os serviços que lhe eram típicos na escravidão, hoje, entretanto, tendo sua mais-valia barbaramente explorada. Da ama-de-leite, da menina de recado, da mulher que o branco da Casa- grande usava quando queria, dacozinheira de forno e fogão, quase 100 anos separam a atual mulher negra daquela da senzala. No entanto, praticamente nada mudou (Nascimento, 2002, p. 315).

Essa série de imposições virulentas, apontadas por Nascimento (2002), atingia essa mulher devido ao fato de que somado ao fator gênero, impunha-se à negra sua condição de cor (Gonzalez, 1984). Essas situações sobrepostas aprofundavam sua marginalização no trabalho, o qual é, em uma sociedade capitalista, uma categoria determinante para o estabelecimento das relações de dominação (Quijano, 2009). Por tal razão, essa posição de subalternidade da negra persistiria na condição urbana (Nascimento, 2002).

Adulta, chefe de lar, e provedora de três crianças³⁴, não tendo com quem deixá-las enquanto trabalhava, Jesus (1960) relatou alguns sacrifícios a que, como mãe de periferia, precisou se submeter a fim de manter economicamente sua prole. Um deles foi relegar os filhos pequenos aos perigos de uma infância sem proteção. No trecho abaixo, ela descreveu sua aflição em relação à segurança dos filhos:

Trabalhei depressa pensando que aquelas bestas humanas são capás de invadir o meu barracão e maltratar meus filhos. Trabalhei apreensiva e agitada. A minha cabeça começou doer. Ela costuma esperar eu sair para vir no meu barracão expandir os meus filhos justamente quando eu não estou em casa. Quando as crianças estão sozinhas e não podem defender-se (Jesus, 1960, p. 89).

O medo de que os filhos fossem agredidos em sua ausência, como geralmente lhes ocorria no ambiente hostil da favela, apresenta a contradição da trabalhadora negra de então: de seu trabalho decorria a subsistência dos filhos, os quais ficavam à mercê da violência tão logo a mãe saísse ao trabalho. Suportar as injúrias sofridas pela prole, muitas vezes calada, foi um dos preços pagos pela sobrevivência.

Segundo Fernandes (1978), estabelecidos nas piores posições trabalhistas, os negros não teriam no capitalismo nacional garantia de dignidade por meio do trabalho, da infância à velhice, em qualquer lugar que se estabelecessem. Seu Benedito trabalhou até os últimos dias em uma pedreira, contava 73 anos à época de sua morte. Apesar de explorado nas condições de escravo e de liberto nunca possuiu uma habitação digna. Décadas depois, Jesus (1960), trabalhava em lida constante, como Benedito, e apesar de fazê-lo morava em um barracão erguido com restos de material encontrados no lixo.

Apesar de os negros terem sido vitimados por essas ofensas, eles persistiram. Jesus representa essa figura resiliente enquanto mulher negra, periférica, diarista, que ascendeu da marginalidade, escapando da alienação capitalista por meio da produção escrita. Segundo Conceição Evaristo (2008), escrever é um ato político, logo uma atividade de descolonização, em que o escritor ascende de objeto à sujeito. Nesse processo, Hooks

³⁴ No Brasil, a maioria das famílias que são chefiadas por mulheres, é de mulheres negras (Ipea, 2016). Historicamente, mesmo tendo companheiros, são elas as responsáveis pela própria sobrevivência e a de seus familiares. (SILVA, 2018, p.100)

(2015), afirma que pela escrita o autor coloca-se na posição da visibilidade, do poder e do protagonismo as subjetividades apagadas.

Em meio à violência estatal, à miséria material e ao contínuo labor em atividades informais, Jesus (1960, p. 22) revelou as vilezas sofridas pelo seu povo, tornando-o protagonista do discurso, utilizando-se do intermitente trabalho com a escrita, já que “Todos os dias eu escrevo. Sento no quintal e escrevo”.

Nesse trabalho, qual seja, o da produção artística da escrita, Jesus (1960) sentia a satisfação do ato criador, negada pelas outras ocupações que lhe foram destinadas pela classe dominante. Em relação ao trabalho de coletora afirmou: “Eu cato papel, mas não gosto” (Jesus, 1960), p. 25). Já acerca das letras, dizia: “Gosto de ficar sozinha e lendo. Ou escrevendo!” (Jesus, 1960), p. 25). Assim, escrever, para ela, era um processo resultante de um esforço individual, assentado em um jogo de forças, processo referido por Marx (2013), do qual decorria a realização de sua humanidade.

Durante os anos que viveu no Canindé, essa inclinação ao mundo letrado foi questionada pelos moradores: “- Nunca vi uma preta gostar tanto de livros como você” (1960, p. 27). O comentário indica uma visão de incompatibilidade entre os negros e as letras. Segundo Quijano (2006, p. 127), essa percepção vinculava-se às estratégias do poder que instituíram uma identidade, “colonial e negativa, que implicava o despojo do lugar do afrodescendente na história da produção cultural da humanidade”.

Contrariando o comentário do vizinho, Jesus (1960, p. 60-61) demonstrou que, na vida precarizada, a escrita tornou-se uma necessidade existencial: “Enquanto escrevo vou pensando que resido num castelo cor de ouro que reluz na luz do sol. [...] É preciso criar este ambiente de fantasia, para esquecer que estou na favela. [...]”. Nesse sentido, ocorre, via representação estética, uma curiosa ambiguidade, pois apesar de a escrita configurar-se para Jesus como a fuga do real circundante, ela se materializa esteticamente pela realidade da qual a escritora procura transcender.

A escrita também era encarada por Jesus como um meio de ascensão financeira, pois a publicação da obra poderia proporcionar um caminho para alcançar a dignidade que outras funções não lhe permitiam, como a aquisição da sonhada “casa de alvenaria”. Por fim, sua obra foi publicada em razão de seu encontro com Audálio Dantas.

Como escritora enfrentou as contradições inerentes ao contexto nacional. Assentado em valores autoritários os meios literários, como todas as outras instituições da república, resguardavam certos estereótipos acerca de escritores e da escrita, os quais iriam de encontro ao que Jesus simbolizava como trabalhadora da palavra.

3.4 CAROLINA MARIA DE JESUS E O LEGADO DA VIOLÊNCIA NO LIMIAR DA MODERNIDADE

Eu estava pagando o sapateiro e conversando com um preto que estava lendo um jornal. Ele estava revoltado com um guarda civil que espancou um preto e amarrou numa árvore. O guarda civil é branco. E há certos brancos que transforma preto em bode expiatório. Quem sabe se guarda civil ignora que já foi extinta a escravidão e ainda estamos no regime da chibata?
(Carolina Maria de Jesus)

A vida de Carolina Maria de Jesus iniciou-se em Sacramento, onde nasceu em 1914. De lá, migrou ainda jovem, como andeja, para São Paulo, a capital financeira e industrial do país, que se remodelava na conjuntura da revolução burguesa nacional (Farias, 2018). Nesse ínterim, vivenciou o Brasil agrário, arraigado às raízes do escravismo, e a face mais desenvolvimentista do país, que em meados da década de 50 finalizava seu processo de inserção no capitalismo. Em ambos os espaços teve seus direitos violados.

Nesses locais, Jesus retratou a trajetória de violência vivida pelo seu povo em dois âmbitos: pelas lembranças narradas pelos ascendentes, que lhe mantiveram viva na memória a marca da senzala; e pelas experiências do presente, qual seja, de estar sempre à margem, relegada à fome e à violência estatal. Desse modo, sua produção traçou as rotas pelas quais os africanos chegaram até a nova terra e como nela se estabeleceram em cada contexto socioeconômico, sem poupar o leitor de todas as brutalidades acometidas contra eles nesses processos.

A partir da observação dos enunciados entrecruzados em sua escrita ficam perceptíveis as experiências distintas que constituíram sua visão, formada por “um conjunto de valores, herdados dos antepassados, imersos, no Novo Mundo, em um processo de transculturação, advindo da zona de contato com outros povos e culturas, outrora distantes geográfica e historicamente” (Hall, 2003, p. 31).

Em meio a essa relação heterogênea, foi imposta aos afrodescendentes uma série de hostilidades a fim de sustentar o projeto de dominação etnocêntrico ao longo dos séculos. Nesse modelo, sempre foi impossibilitada a ascensão a essa massa pobre e, por fatores preponderantemente raciais, restou-lhes a segregação.

Por meio da observação dos antagonismos socioeconômicos, Jesus construiu sua percepção crítica acerca da realidade nacional. Isso em razão de todos os males sociais que a circundaram, representados literariamente em sua obra, como o racismo, a questão da moradia, a fome iminente, a insipiente escolaridade e a truculência estatal, muito acentuada contra os negros no pós-abolição, eram direcionados e respaldados pelo sistema econômico vigente.

Nos episódios narrados nos livros em análise, sobressaiu-se a contradição na qual se assenta o sistema capitalista: o crescimento exponencial da miséria da massa em contraste com a concentração de riquezas entre um seletivo grupo. Como condição inerente do capital, esse processo de sujeição interligou o pretérito histórico dos negros, na condição de escravos, à condição presente, de grupo marginalizado em função da raça.

O entendimento do racismo como categoria é essencial para a compreensão de como esse elemento foi decisivo para a manutenção do poder contra as minorias. Segundo Diop (1991):

No transcurso da história, cada vez que dois grupos humanos têm-se confrontado em torno à posse de um espaço econômico vital, a menor diferença étnica tem sido amplificada e servido, temporariamente, para estabelecer demarcações políticas e sociais focadas nas diferenças de aparência física, de língua, de religião ou de modos e costumes (Diop, 1991, p. 124-125).

Se a questão do fenótipo é um elemento tão importante para entender a barbárie que movimenta as disputas pelo poder no Ocidente, primeiro, é pertinaz apontar como ele foi integrado à dinâmica social da América, cuja exploração ocorreu a partir da interlocução entre raças distintas em uma relação pautada pelo racismo contra as minorias étnicas.

Historicamente definido, o racismo apresenta-se como unilateral, haja vista não se configurar como uma disputa entre etnias. Em termos gerais, ele pode ser entendido como a posição discriminatória de um grupo hegemônico acerca de outro, disso decorre sua unilateralidade (Moura, 1977). Segundo Quijano (2009), este grupo dominante sequer se compreende como um coletivo, uma vez que acredita não fazer parte de uma pluralidade, mas representar o universal, o normal, o corriqueiro.

Nesse sentido, a discriminação racial se fundamenta sobre a opressão, e nunca o contrário, a grupos minoritários, cujas culturas passam a ser avaliadas por indivíduos de posição eminente a partir de critérios considerados universais. Essa avaliação, que segue métodos hegemônicos, passa a ser considerada a única possível, daí ser tomada como conceitual (Moore, 2007). Posto isso, por maiores que sejam os contingentes de não brancos em um país como o Brasil, o racismo tem pautado as relações sociais em razão da dominação permanente da cultura eurocêntrica na teia social (Almeida, 2019).

Se características da cultura não europeia forem consideradas positivas em uma sociedade regida por princípios raciais, esse traço ascende ao espaço do folclore. De igual modo, se o eurocentrismo indica negatividades nessa cultura, esses traços são disseminados negativamente nas relações interpessoais (Almeida, 2019). Desse aspecto decorre um olhar benevolente com um produto da culinária escrava, como a feijoada, ou um julgamento racista em desfavor de uma entidade religiosa africana. Ao contrário dos aspectos folclóricos, estudados em escolas, como parte da tradição, os traços das culturas não hegemônicas julgados negativos atravessam subliminarmente os indivíduos e as instituições.

Em uma dimensão racista, a consagração de figuras negras do esporte e da arte, ou o enaltecimento de danças e culinária africanas, coexistem com a percepção de que o negro seria um sujeito “vagabundo, incapaz, preguiçoso, que deve ser reprimido pela polícia, pois é naturalmente inclinado à criminalidade”, dentre outras hostilidades. Em vista disso, embora esses discursos tenham sido criminalizados nos últimos anos, somente a reflexão crítica acerca da visão unilateral da cultura poderia diminuí-lo (Almeida, 2019). Contudo, a superação dessa visão é desafiadora, pois é sobre ela que se assenta e se organiza o conjunto de poderes socioeconômicos vigentes.

Quijano (2009) refere-se ao tema indicando que a constituição das sociedades coloniais perpassou pela materialização do discurso racial como forma de outorga da dominação, sendo a América o espaço onde essas ideias inicialmente foram disseminadas:

Na América, a idéia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da idéia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas idéias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial (Quijano, 2009, p. 117).

Parafraseando Quijano, aponta-se que a constituição de um poder mundial capitalista, contem- porâneo, colonial e eurocentrado sustentou-se a partir da criação da ideia de raça, pois, deste modo, excluía-se, a partir de conceitos firmados entre iguais, os não europeus do centro das decisões históricas, submetendo-os a um processo de exploração do trabalho e de espoliação da subjetividade.

Essa distinção acentuou-se quando os negros deixaram de ser patrimônio dos senhores, logo após a abolição, e foram submetidos ao contexto do novo regime socioeconômico, o capitalismo. Essa distinção racial persiste perene até a atualidade, uma vez que seria esse fato o sustentáculo do etnocentrismo e das demais categorias de poder alinhadas a ele. Nesse sentido, o racismo poderia ser tratado como a base das relações de poder ocidentais (Diop, 1991).

No período capitalista, o racismo foi utilizado para isolar o liberto no mercado de produção, ao qual este sujeito não pode integrar-se em razão sobretudo da raça (Fernandes, 2005). Assim, embora existissem muitos brancos em situação precária, nos primeiros anos da república, eles ainda se destacavam dos negros a partir das distinções etnocêntricas. A questão racial mediou as relações entre esses grupos menos privilegiados e gerou conflitos que criaram dissensões entre a classe trabalhadora, da qual o povo negro fazia parte na condição da informalidade.

Na literatura de Jesus esses conflitos entre os estratos mais baixos são apresentados. Para tal, a autora denomina de “vizinhos das casas de tijolos” (Jesus, 1960, p. 27) os trabalhadores brancos que moravam nas imediações da favela. Segundo Jesus (1960, p. 27), esses sujeitos afirmavam que “— Os políticos protegem os favelados”. As razões para que o estrato pobre e branco se desvinculasse da condição oprimida dos negros são amplas³⁴, mas, no trecho acima, se ancora no ressentimento.

Ao expor a falta de empatia de sua vizinhança pelos periféricos, Jesus (1960)

³⁴ O segundo ponto da justificação da classe média para baixo, em relação às classes populares, é o ponto mais interessante e que a transforma definitivamente na marionete perfeita da elite do dinheiro. A classe média brasileira possui um ódio e um desprezo pelo “povo” cevados secularmente. Essa é talvez nossa maior herança intocada da escravidão, nunca verdadeiramente compreendida e criticada entre nós. Para que se possa odiar o pobre e humilhá-lo, tem-se de construí-lo como culpado de sua própria (falta de) sorte e ainda torná-lo perigoso e ameaçador. Se possível, deve-se humilhá-lo, enganá-lo, desumanizá-lo, maltratá-lo e matá-lo cotidianamente. Era isso que se fazia com o escravo e é exatamente a mesma coisa que se faz com a “ralé de novos escravos” hoje em dia. Transformava-se o trabalho manual e produtivo em vergonha suprema, como “coisa de preto”, e depois se espantava que o negro não enfrentasse o trabalho produtivo com a mesma naturalidade que os imigrantes estrangeiros, para quem o trabalho era símbolo de dignidade. Dificultava-se de todas as formas a formação da família escrava, e nos espantamos com as famílias desestruturadas dos nossos excluídos de hoje, mera continuidade de um ativismo perverso para desumanizar os escravos de ontem e de hoje. (SOUZA, 2019, p. 87)

comprova a dificuldade de interlocução entre esses sujeitos e os afrodescendentes, embora ambos os grupos vivenciassem a dificuldade de sobrevivência e de inserção nos direitos à cidadania em algum nível, a cor os distinguia. No trecho abaixo, outro momento de tensão é apresentado:

—Eu queria agua para fazer a mamadeira. Meu Deus, como é que nós vamos fazer sem agua? Nois iamos noutras casas, batíamos na porta. Ninguém respondia. Não aparecia ninguém para nos atender, para não ouvir isto: —A senhora pode nos dar um pouco dagua? Eu carregava agua da rua Guaporé. Do deposito de papel. Outros trazia agua do Serviço, nos garrafões. Uma tarde de terça-feira. A sogra de Dona Ida estava sentada e disse: —Podia dar uma enchente e arrazar a favela e matar estes pobres cacetes. Tem hora que eu revolto contra Deus por ter posto gente pobre no mundo, que só serve para amolar os outros (Jesus, 1960, p. 30).

A fala da sogra de Dona Ida, desejando a morte dos pobres, demonstrando-lhes asco, enquanto estes lhe pediam um pouco de água, revoltada com a figura sagrada dos cristãos pelo fato de, segundo ela, tê-los criado, retrata o pensamento de desprezo do estrato médio da população em relação aos negros. O trecho, além de captar as contendas decorrentes do racismo, demonstrou como esse discurso se adequava aos objetivos do capitalismo, cuja finalidade como regime sempre foi a manutenção da ordem segregacionista colonial e a desmoralização de determinadas subjetividades em face a outras.

Desse modo, um conjunto de enunciados discriminatórios acerca dos negros, respaldados pelo pensamento científico, incrustou-se subliminarmente nos discursos contemporâneos e delimitou o afrodescendente nesse novo sistema. Essa condição confirma a persistência do eurocentrismo na modernidade e o racismo como instrumento de dominação de raças na constituição do Ocidente.

No conjunto de contradições, do qual emergiu o capitalismo, o racismo foi o discurso viabilizador do escravismo e, posteriormente, com o fim desse regime, tornou-se um recurso de cisão dos subalternos³⁵. Essa disparidade entre indivíduos, pertencentes a um estrato

⁴² “Todos os centros industriais e comerciais da Inglaterra possuem uma classe trabalhadora dividida em dois campos hostis: proletários ingleses e proletários irlandeses. O trabalhador comum inglês odeia o trabalhador irlandês por acreditar ser um concorrente que rebaixa seu padrão de vida. Em relação ao trabalhador irlandês, ele se sente um membro da nação dominante e por isso se transforma numa ferramenta dos aristocratas e capitalistas de seu país contra a Irlanda, assim, fortalecendo a dominação daqueles sobre si mesmo. Ele aprecia preconceitos religiosos, sociais e nacionais contra o trabalhador irlandês. Sua atitude é muito similar à dos ‘pobres brancos’ com os ‘negros’ nos antigos estados escravistas dos EUA. O irlandês paga com juro na sua própria moeda. Ele vê o trabalhador inglês a uma só vez como cúmplice e ferramenta estúpida da dominação inglesa da Irlanda. Esse antagonismo é mantido vivo artificialmente e intensificado pela imprensa, pelo púlpito, pelas revistas de humor, em suma, por todos os meios à disposição das classes dominantes. Esse antagonismo é o segredo da impotência da classe trabalhadora inglesa, apesar de sua organização. É o segredo através do qual o capitalista mantém seu poder. E essa classe tem plena consciência disso” (Galeano, 2000, p. 89).

econômico similar, impediu que esses sujeitos avançassem em suas conquistas, já que “O trabalho não pode se emancipar na pele branca onde na pele negra ele é marcado a ferro” (Marx, 2013, p. 372).

No Brasil, o racismo foi central tanto na constituição do território como espaço mercantil, como na organização posterior do sistema capitalista, sendo, portanto, fator constitutivo da formação social do país dos primórdios até a modernidade. Segundo Moura (1983):

[...] os quatrocentos anos de escravismo foram definitivos na plasmação do ethos do nosso país. Penetrando em todas as partes da sociedade, injetando em todos os seus níveis os seus valores e contravalores, o escravismo ainda hoje é um período de nossa história social mais importante e dramaticamente necessário de se conhecer para o estabelecimento de uma práxis social coerente (Moura, 1983, p. 124).

Para Moura (1983), o racismo se colocou como uma forma de racionalidade no contexto da sociedade brasileira. Esse pensamento vai ao encontro de Almeida (2019, p. 16) para quem o racismo se apresenta como “[...] um elemento que integra a organização econômica e política da sociedade”. Em vista disso, pode-se concluir que “[...] a colonização e a escravidão são processos determinantes da formação social brasileira, e o racismo é produto fundante desses processos” (Martins, 2020, p. 278).

Jesus apontou, de modo intermitente, essa intercorrência de conflitos de ordem racial gerados no seio das relações sociais. Essas contendas geravam ofensas constantes na rotina dos negros e atravessaram toda a trajetória da autora, da infância à vida adulta, segue-se um trecho:

Eu estava com cinco anos, achava esquisito aquelas cenas antagônicas, a minha mentalidade embrionária não me auxiliava a compenetrar aquelas divergências. Se o negro passava cabisbaixo, o branco xingava! — Negro, vagabundo! Eu não gosto desta raça! Eu tinha esta raça para o comércio. Eu pensava: “Meu Deus! quem foi que começou esta questão, foi o preto ou foi o branco? Quem procurou o preto? Se foi o branco quem procurou o preto, ele não tem o direito de reclamar. O negro não invadiu suas terras, foram eles que invadiram as terras dos negros.” Ninguém para me explicar. A minha mãe já estava saturada com as minhas perguntas (Jesus, 1986, p. 60).

A fim de apresentar as fortes dissidências raciais presentes nas relações sociais, Jesus (1986) utilizou-se, no trecho acima, da visão de Bitita, enquanto criança, indagando a mãe acerca dos motivos que respaldariam os conflitos raciais. Percebe-se pela

estranheza da menina que o modo como o assunto era tratado pelos adultos não se amparava na racionalidade, o que impossibilitaria sequer argumentações, dada sua vileza. Mas, se era por meio da retórica rasteira que o racismo emergia nos diálogos populares, ele sustentava-se socialmente por discursos oficiais, de caráter conceitual científico, pautados pelas instituições de estado.

De acordo com Schwarcz (2014), no pós-abolição, o racismo vinculou-se a correntes científicas de origem europeia, como o darwinismo social, que buscavam solucionar cientificamente, via aparato estatal, a questão do negro liberto. O amparo da ciência buscou organizar categoricamente a cultura racial, segregando etnicamente os grupos minoritários a fim de paulatinamente aniquilá-los.

Foi no mundo colonial que pela primeira vez foram postas em prática ações que visavam “a seleção das raças, a proibição dos casamentos mistos, a esterilização forçada e até mesmo o extermínio dos povos vencidos” (Mbembe, 2016, p. 38). Na conjuntura dos discursos opressivos do século XX, essas ações acabaram sendo adotadas contra os descendentes africanos que aqui viviam na condição de libertos. Esses discursos justificavam as relações de desigualdade e de violência impostas aos negros ao assumirem sua forma científica, a eugenia³⁶ (Schwarcz, 2014).

Dávilla (2006) denuncia que as práticas eugênicas respaldavam a violência do estado contra essa comunidade em específico, restringindo sua participação social e colocando em risco sua existência. Segundo Schwarcz (2014), a condição racial, ancorada na condição biológica, dificultou ainda mais que os negros fizessem parte do estado, haja vista esses indivíduos serem incapazes de tal atribuição, segundo essa corrente de pensamento, formulada por representantes da burguesia dominante.

Foé (2013) assevera que o racismo sempre teve um espaço relevante na construção da racionalidade burguesa. Para Achille Mbembe (2016, p. 128), “a raça foi a sombra sempre presente no pensamento e na prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou a dominação a ser exercida sobre eles”.

Jesus (1986, p. 62) compreendia a racionalidade da qual o racismo foi subjacente haja vista ter sido “O branco (que) criou a alta sociedade, lá não entra o negro”. A análise do conjunto da obra caroliniana permite perceber que a autora sabia que seu espaço de atuação na sociedade era limitado, pois sua figura, seu pensamento, sua dimensão

³⁶ Tal ideologia dominante, que concebe o(a) negro(a) como inferior, calcada numa visão de supremacia entre as raças, atende aos interesses de acumulação do capital, pois a dominação e exploração do trabalho passa a ser operada a partir da condição racial. Sendo assim, “[...] uma nova tecnologia de dominação/exploração, neste caso raça/ trabalho, articulou-se de maneira que aparecesse como naturalmente associada, o que, até o momento, tem sido excepcionalmente bem-sucedido” (Quijano, 2009, p. 119).

existencial divergiam da unilateralidade eurocêntrica.

Essa condição de exclusão, perene nos idos da Rrepública, perpassava por diversas questões, incluindo-se a de desterritorialização, haja vista que destituídos de sua condição de patrimônio, enquanto sujeitos livres, os negros viram-se desabrigados das antigas senzalas, onde por séculos foram aprisionados. Ao serem imersos na situação de andeijos, posição assumida por parte da comunidade após a alforria, iniciaram-se, na rotina desse grupo, inúmeras mazelas relacionadas ao novo regime, dentre elas, a questão da moradia (Nascimento, 2002).

Pelas palavras do avô, seu Benedito, rememoradas por Jesus (1961, p. 57), visualiza-se a condição dos alforriados em relação ao espaço, uma vez que, ao sair da senzala, eles não tinham “um teto decente, se encostávamos num canto, aquele local tinha dono e os meirinhos nos enxotavam”.

Apesar de relatar sua saga pela moradia, de acordo com o que se observa nos relatos de Jesus, posteriormente o avô construiu um casebre, erguido com material encontrado ao relento em um terreno recém-adquirido (Farias, 2018). Jesus (1986) descreveu essa moradia como uma choça quatro águas, coberta com capim, semelhante às ocas indígenas:

Ele catou quatro forquilhas e enterrou-as no chão. Pôs dois travessões e as tábuas. Era a cama com um colchão de saco de estopa cheio de palha. Uma coberta tecida no tear, um pilão, uma roda de fiar o algodão, uma gamela para lavar os pés e duas panelas de ferro. Não tinham pratos, comiam na cuia (Jesus, 1986, p. 26).

A descrição minuciosa do espaço, sem poupar detalhes da pobreza nele presente, aproxima o leitor da situação habitacional precária dos negros após a alforria. Décadas depois, Jesus ergueu seu modesto barraco na favela do Canindé. Escapar dessa condição e residir em uma casa de alvenaria sempre foi um dos grandes desejos da autora, contudo ela encontrava-se sujeita a suas condições raciais e sociais, que a segregava aos guetos.

O contraste em relação à morada das elites, onde servia, e à dos trabalhadores, onde vivia, levou-a a constatar que assim como sua residência, sua classe, seu corpo era visto como “um objeto fora de uso, digno de estar num quarto de despejo: (. . .) Estou no quarto de despejo, e o que está no quarto de despejo ou queima-se ou joga-se no lixo” (Jesus, 1960, p. 33).

Essas conclusões, construídas pela observação das demarcações espaciais, indicam que a formação colonial nacional se afirmou também pelo controle físico e geográfico no conjunto de relações sociais e espaciais (Fanon, 2008). Essa condição geográfica que espelha as relações sócio-históricas produz, de acordo com Mbembe (2016, p. 26-27),

“fronteiras e hierarquias, zonas e enclaves nos espaços sociais, facilitando a classificação das pessoas de acordo com diferentes categorias”.

Mbembe (2016, p. 26-27) reitera que “essas categorias deram sentido à instituição de direitos diferentes, para diferentes categorias de pessoas, para fins diferentes no interior de um mesmo espaço”. Decorre disso a sensação de Jesus de sentir-se como um “objeto fora de uso”, relegado dos direitos que caberiam a outros indivíduos, moradores de outros territórios.

Segundo Quijano (2009), essa relação micro entre centro e periferia simboliza, a partir da distribuição geográfica, a relação entre países colonizadores e colonizados. As características geoculturais do colonialismo atribuem padrões hierárquicos a partir do espaço, cujas marcas assentam-se em determinados dualismos, dentre os quais o civilizado/primitivo, o moderno/ultrapassado, os capazes/incapazes. Esses dualismos na ocupação do espaço urbano emergem na relação entre o centro e a periferia.

De acordo com Fanon (2008), a ocupação dos espaços colonizados implica uma divisão desses locais em seções, onde a definição de limites e fronteiras internas é representada por espaços simbólicos, marcadamente autoritários, como na presença de quartéis e delegacias de polícia, localizados em demarcações específicas a fim de aprofundar a separação entre classes e raças. A regulação desses territórios ocorre pela linguagem da força pura, presença imediata e ação direta das instituições de estado. Para Mbembé (2016):

A cidade do colonizado [...] é um lugar de má fama, povoado por homens de má reputação. Lá eles nascem, pouco importa onde ou como; morrem lá, não importa onde ou como. É um mundo sem espaço; os homens vivem uns sobre os outros. A cidade do colonizado é uma cidade com fome, fome de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz (Mbembe, 2016, p. 27-28).

Percebe-se, segundo Fanon (2008) e Mbembe (2016), que os locais habitados pelos afrodescendentes, marginalizados também em função dessa condição, carregam marcas que incidem sobre a construção de suas subjetividades. Essas marcas segregam-nos, expropriando-nos a humanidade. Disso decorre a naturalização das intensas violências sofridas por esse grupo, principalmente do estado, quando são considerados como parte desses espaços (Fanon, 2008).

Essa macabra geografia delineou-se nos centros urbanos com o deslocamento de uma horda de libertos na virada do século, em decorrência da abolição, concomitantemente ao avanço das relações do capitalismo na economia nacional (Dieese, 2001). Paulatinamente, constituíram-se nesses centros uma “cidade legal versus uma cidade ilegal” (Maricato, 2001), marcadas pela segregação socioespacial e racial.

De acordo com Carril (1995, p. 17), “a exclusão confunde-se com confinamento e serve para armazenar grandes contingentes populacionais em situação de longa exclusão”. Condicionados a esses ambientes, esses indivíduos não têm acesso ao emprego formal e à renda, submissos à violência policial do estado, apoiada pelos estratos sociais médio e da elite, esses sujeitos, destituídos do direito à cidadania, vivem acuados na situação da marginalidade.

Esses espaços, por onde transitam os excluídos, contextualiza-se à literatura de Jesus, conferindo-lhe o contexto, já que o que ali vivenciou modelou sua escrita. Seu texto, todavia, não se limitou a transcrição das vivências de um lugar em específico. Embora o local da marginalidade, pelas contingências de raça e de classe, seja o espaço que lhe moldou o olhar e de onde escreveu suas experiências, foram as contradições econômicas entre o centro e margem os elementos que ensejaram sua literatura, pois em face à discrepância social, surgiu-lhe a indignação, que lhe forneceu o tom da discursividade.

Apesar de a condição de moradia do povo negro ser pouco discutida à época (Nascimento, 2002), assim como as demais mazelas relacionadas a esse grupo, embora o crescimento de agrupamentos marginais nos centros urbanos viesse se tornando um dilema, havia outras temáticas envolvendo os afrodescendentes ainda mais invisibilizadas pelas classes abastadas, como a questão da fome.

Essa tragédia, que atingiu milhares de afrodescendentes ao longo do século XX, aumentava exponencialmente a mortalidade desse grupo entre todas as faixas etárias, mas sobretudo na infância. Isso fez da fome mais um instrumento de branqueamento da população, utilizado subliminarmente pela elite para a dizimação dos negros desde a primeira infância (Schwarcz, 2014).

Quando abordado, o tema era tratado de modo enviesado pelas instâncias institucionais, pois se visto como um instrumento a favor do capital, principalmente entre as vítimas, a fome causaria a eclosão de revoltas populares, o que desagradava as elites (Castro, 1967). Jesus não se absteve do assunto, pelo contrário, esse é um dos temas mais abordados de sua obra, evidenciando-se o caráter demolidor de seu texto em face aos interesses econômicos dos estratos mais abastados. De acordo com Castro (1967):

... os interesses econômicos das minorias dominantes trabalhavam para escamotear a fome do panorama espiritual moderno. É que ao imperialismo econômico e ao comércio internacional a serviço do mesmo interessava que a produção, a distribuição e o consumo dos produtos alimentares continuassem a se processar como fenômenos econômicos e não como fatos intimamente ligados aos interesses da saúde pública nacional, daí decorre o caráter escamoteado sobre o tema (Castro, 1967, p. 21).

Castro, no excerto acima, confirma que a elite não admitia o caráter de política pública da fome, pois, desse modo, o sistema econômico vigente continuaria a manipular o comércio de alimentos em atendimento aos interesses da burguesia. Esse problema era invisibilizado, devido à expectativa pela continuidade de políticas de interesses do capital, cujo objetivo econômico era o lucro, mesmo que houvesse milhares sem ter o que comer. Com isso, ainda se atingia a existência de uma raça indesejada, condenando-a ao extermínio.

Na escrita de Jesus, esse tema, suas causas e implicações, foi central, haja vista o seu dilema existencial ser “sempre a comida!” (Jesus, 1986, p. 43). Apesar da questão alimentar ser um desafio elementar na sua vida, da infância à maturidade, esse problema aprofundou-se na mercantilizada São Paulo. Ali conheceu a lógica do capitalismo nascente, qual seja, quem é privado de dinheiro não possui meio de acesso à comida (Castro, 1967).

Segundo Sodré (1974), como o descompasso entre o crescimento da riqueza e a perpetuação das carências é inerente à relação capital-trabalho, ao crescimento vertiginoso da grande São Paulo, acompanhado pelo aumento de produtividade agrícola, principalmente do café, e pela expansão do comércio internacional desses produtos, sucedeu-se o aumento do número de famintos entre os setores marginalizados da população, onde se sobressaíam os afrodescendentes.

De acordo com Marx (2013), a fome é a expressão máxima da desigualdade social do modo de produção capitalista, pois como a relação entre trabalhadores e patrões não deve ser mediada, mas livremente estabelecida pelo mercado, ela passa a ser adotada como um elemento estratégico de coerção econômica para compelir as pessoas empobrecidas, pela pressão das necessidades elementares da sobrevivência, a ceder sem resistência sua força de trabalho.

Assim, seguindo a lógica marxiana, conclui-se que uma grande massa de trabalhadores vivesse no limiar da sobrevivência ou abaixo dela, rebaixar-se-ia o nível de vida desse grupo a tal ponto que a miséria passaria a funcionar como uma âncora, cuja função final seria a redução do custo de reprodução da força desse trabalho, potencializando a extração de mais valia e a elevação da taxa de lucro das classes majoritárias.

Logo, a condição de pobreza extrema de uma massa de trabalhadores é resultante de uma estratégia para a acumulação de capital em razão dos avanços tecnológicos já terem superado algumas dificuldades relativas à agricultura, como o clima, o desafio do solo e a logística que envolve o cultivo de alimentos, dentre outros (Cândido, 1988). Apesar de essas vitórias sobre a natureza, a situação de penúria alimentar persistia na rotina de

Carolina, sobretudo pelos propósitos do sistema econômico. Marx (2013) sintetizou essa dialética nos seguintes termos:

Quanto maiores forem a riqueza social, o capital em funcionamento, o volume e o vigor de seu crescimento e, portanto, também a grandeza absoluta do proletariado e a força produtiva de seu trabalho, tanto maior será o exército industrial de reserva. A força de trabalho disponível se desenvolve pelas mesmas causas que a força expansiva do capital. A grandeza proporcional do exército industrial de reserva acompanha, pois, o aumento das potências da riqueza. Mas quanto maior for esse exército de reserva em relação ao exército ativo de trabalhadores, tanto maior será a massa da superpopulação consolidada, cuja miséria esta na razão inversa do martírio de seu trabalho (Marx, 2013, p. 261).

Segundo o excerto, a miséria aumenta em dada sociedade de acordo com a quantidade de cidadãos pertencentes a sua classe trabalhadora, cujos martírios passam a ser o eixo de acumulação de capital das elites que dominam os meios de produção, onde esses sujeitos habitam. Esse processo, embora criminoso, foi respaldado pelo estado de modo perene ao longo do século XX (Gonzalez, 1984).

As principais vítimas dessa estratégia foram os negros. Se no Brasil a fome tem cor pode-se afirmar que essa questão passa pela condição da hierarquização social, tanto no que concerne à raça quanto ao gênero, pois a insegurança alimentar é mais acentuada entre mulheres negras e sua prole (Gonzalez, 1984). Segundo Dávila (2006), os negros compuseram um imenso quantitativo de trabalhadores relegados à informalidade, o que facilitou a exploração de sua força em moldes análogos à escravidão, ao qual eram obrigados a submeter-se a fim de alimentar-se.

A falta de alimentos relacionou-se a fatores variados: como a falta de políticas de desenvolvimento das forças técnico produtivas desse grupo, o que lhes impediu a entrada no mercado industrial; a formação, com papel decisivo do estado, de um imenso exército de trabalhadores informais, sem garantias empregatícias, a fim de, em face a essa insegurança, sujeitar mais facilmente esses indivíduos à exploração, ainda se pode acrescentar a esses dois fatos a transferência de recursos nacionais para o estrangeiro, decorrente da posição subalterna do país no sistema capitalista mundial (Fernandez, 2007).

Schwarcz (2014) complementa que a análise contextual do pensamento segregacionista das primeiras décadas do século XX permite associar a situação famélica dos negros à ideia de seleção natural das raças, pressuposto defendido pelo darwinismo social que, de modo subliminar, respaldou o genocídio negro, ocorrido por meio das doenças não tratadas, dos assassinatos sem justificativa e da morte por inanição alimentar, cujas

incidências eram mais frequentes em relação à infância. A fome acabou tornando-se assim mais um dos instrumentos de branqueamento do estado.

Esses fatores, que são adjacentes à implantação do capitalismo brasileiro, elevaram o descompasso entre as classes ao extremo. Como consequência, boa parte dos negros foi condenada ao suplício da fome, da infância à velhice. Após a abolição, segundo Domingos (2011), quando o negro perdeu o status de propriedade, ele tornou-se responsável por si e por seus dependentes, embora não dispusesse de meios materiais e morais para tal nos quadros de uma economia competitiva, tampouco era aceito nesses meios.

Excluído da formalidade, o afrodescendente foi sujeitado a viver no limiar da inanição, pois a fome passou a ser sua nova corrente. A falta de alimentos era tão presente na rotina desse grupo, nas décadas que sucederam a abolição, que ironicamente Jesus (1960, p. 29) denunciou: "no dia 13 de maio de 1958 eu lutava contra a escravidão atual — a fome!".

Jesus (1960, p. 26) relatou com insistência esse drama na rotina de cuidados dos três filhos, como se demonstra no trecho adiante: “Ontem eu ganhei metade de uma cabeça de porco. Comemos a carne e guardei os ossos. E hoje pois os ossos para ferver. Os meus filhos estão sempre com fome. Quando eles passam muita fome eles não são exigentes no paladar” (Jesus, 1960, p. 26).

Alimentados pela doação de restos de um animal, geralmente as partes impróprias para o consumo, por isso dispensadas pelos frigoríficos, não caberia aos seus filhos suprir-se tão somente da carne rejeitada, pois eles teriam de devorar ainda os ossos. Mas, a fome lhes era tão pesada que assim faziam, pois agiam motivados pelo instinto da sobrevivência.

No trecho abaixo, a autora expõe novamente o drama materno em relação à inanição alimentícia dos filhos:

Fui na casa da Dona Nenê. Ela estava na cosinha. Que espetáculo maravilhoso! Ela estava fazendo frango, carne e macarronada. Ia ralar meio queijo para por na macarronada! Ela deu-me polenta com frango. E já faz dez anos que eu não sei o que é isto... Na casa da Dona Nenê o cheiro de comida era tão agradável que as lágrimas emanava-se dos meus olhos, que eu fiquei com dó dos meus filhos. Eles haviam de gostar daqueles quitutes (Jesus, 1960, p. 106).

Pode-se supor, a partir da análise do excerto, que as lágrimas que percorriam o rosto de Jesus perante as panelas cheias de comida, na casa que visita, refletiam sua racionalidade em face à condição da fome que a assolava e a seus filhos. Aquilo que é trivial para muitos, é descrito como “espetáculo maravilhoso!” por ela, pois lhe era impensável alimentar-se, na condição de suburbana, com frango, carne e macarronada coberta com

queijo ralado. Ela ainda diz que só havia comido tais alimentos há dez anos, apontando para a raridade da dignidade alimentar em sua trajetória.

Em condições normais, pais afirmariam que seus filhos gostariam de receber roupas ou brinquedos, ou mesmo doces e sorvetes, anseios comuns à infância. Aos filhos de Carolina bastaria para alegrarem-se o básico para a subsistência. Essa condição da infância pobre e negra simboliza a exclusão dos afrodescendentes dos direitos básicos à dignidade desde a infância. Como os filhos de Carolina nasceram na década de 50, ou seja, mais de meio século após a abolição, a convivência com a fome ainda nesse período aponta para a tragédia social, persistente na história desse grupo.

Essa situação comprova que as classes mandatárias nunca agiram para a superação dos determinantes estruturais do círculo vicioso da miséria (Castro, 1967). Como a concentração de riqueza corresponde a uma correlata concentração de poder político, é impossível mitigar os efeitos da desigualdade sem a intervenção estatal (Furtado, 2005).

Por isso, Jesus associa esse calvário ao posicionamento dos representantes políticos que se elegiam a partir de pautas associadas às necessidades dos miseráveis, como a promessa de “congelar os preços” (Jesus, 1960, p. 87). Contudo, tão logo eleitos, voltavam seus interesses às classes hierárquicas, deixando claro seu asco em relação ao povo:

Quando um político diz nos seus discursos que está ao lado do povo, que visa incluir-se na política para melhorar as nossas condições de vida pedindo o nosso voto prometendo congelar os preços, já está ciente que abordando este grave problema ele vence nas urnas. Depois divorcia-se do povo. Olha o povo com os olhos semi- cerrados. Com um orgulho que fere a nossa sensibilidade (Jesus, 1960, p. 33).

O controle estatal pelos representantes dos plutocratas impedia que recursos públicos fossem transferidos para a realização de políticas voltadas à população carente, mesmo que em campanha esses representantes usassem a miséria como bandeira eleitoral. Contudo, tão logo eleitos eles voltavam seus favores à classe que, em verdade, representavam. A fome, politizada nesse contexto, era apenas parte de um discurso utilizado como recurso de manipulação das massas.

Apesar de eleitos pelo voto popular, os políticos representavam nichos da classe dominante e defendiam os valores desses estratos da sociedade, obliterando políticas de transferência de renda para os mais pobres. De acordo com Sodré (1974, p. 92), isso ocorria principalmente nos “países presos no circuito do subdesenvolvimento, que impõem violentas barreiras às pressões democratizantes dos subalternos”. Essa situação piorou, a partir da década de 30, com a imposição do Estado Novo (Fernandes, 2005). Para

Sodré (1974), no período, a burguesia, aliada às forças reacionárias do latifúndio, revelou seus interesses, os quais não convergiam para a democracia e a inclusão das minorias no sistema democrático.

Para Jesus (1960, p. 29), “quem inventou a fome, foram os que comem”. A análise da formação nacional vai ao encontro desse pensamento, pois a falta de interesse estatal em solucionar esse problema da fome, bem como o desinteresse dos órgãos privados sobre o assunto, representava o respaldo à política de espoliação do trabalho e das riquezas para o acúmulo dos abastados e para o crescimento do capital estrangeiro. Essa economia foi adotada no país desde sua fundação. Em se tratando do avanço do sistema capitalista, os males dessa dinâmica persistiam e se aprofundavam ao longo do novo século (Castro, 1967).

Segundo Castro (1967, p. 56), “a fome não obedece a qualquer lei natural, é, na realidade, criação humana”. Galeano (2000) assinala que as condições de vida da população latino-americana são instáveis, pois dependem das flutuações do mercado estrangeiro e estão arraigadas em latifúndios baseados em monoculturas. Essa estrutura sociopolítica, segundo o uruguaio, impulsiona o aprofundamento da miséria. Vista sobre esse prisma, conclui-se que a fome decorre da política de concentração da produção em monopólios agrícolas e extrativistas e na exportação de toda a riqueza potencial por preços baixos ao mercado externo (Castro, 1967).

Na iminência do capitalismo, a falta de recursos para se suprirem as necessidades manufaturadas de consumo internas do país aprofundou a miséria das massas, uma vez que “a importação de manufaturados, criou um déficit intransponível entre o mercado interno e externo” (Sodré, 1974, p. 101). Os governantes, submissos aos anseios dos mandatários e à pressão estrangeira, mostraram-se incapazes e desinteressados de reverter esse processo. Em vista disso, a possibilidade do florescimento de uma indústria nacional produtiva sucumbiu, e a presença intensa do imperialismo selou o destino miserável dos pobres (Sodré, 1974).

Embora tenha atravessado períodos de intensa dificuldade para se alimentar, foi no contexto de maior investimento de capital externo no país, na década de 50, que Jesus conheceu a desolação da fome absoluta, pois “a urbanização não encontrando no país nenhuma civilização rural bem enraizada, com uma exploração racional do solo, veio acentuar de maneira alarmante a nossa deficiência alimentar” (Castro, 1967, p. 282).

O colonialismo, seguido pelo capitalismo, promoveu o progresso de uma minoria nacional, geralmente associada ao capital estrangeiro e desinteressada pelo futuro da nacionalidade, pelas aspirações políticas, sociais e culturais da maioria (Ribeiro, 2006).

O resultado disso, segundo Sodré (1974, p. 102) foi “o desenvolvimento econômico anômalo, setorial, limitado a certos setores mais rendosos, de maior atrativo para o capital especulativo, deixando ao abandono setores básicos, indispensáveis ao progresso social”. Castro (1967) complementa exprimindo que:

Mesmo industrializando-se, a nossa economia seguiu os ditames de uma economia de tipo colonial, politicamente desinteressada pela sorte da maioria, apenas ocupada em desenvolver mais o já desenvolvido e em enriquecer mais os já enriquecidos pelo sistema vigente. E é neste aspecto desequilibrante que o nosso desenvolvimento econômico não corresponde a um autêntico desenvolvimento social, que representa a autêntica aspiração das massas brasileiras (Castro, 1967, p. 96).

Parafraseando Castro, apontam-se, no excerto acima, as razões que condenaram, década a década, milhares de brasileiros à precariedade, embora o país tenha passado por mudanças econômicas de grande impacto que levaram muitos à prosperidade. Apesar de alterações na conjuntura econômica, manteve-se historicamente no país uma política de caráter colonialista, de manutenção de privilégios e de atendimento a interesses estrangeiros. Furtado (2005) confirma que, se analisada pelo âmbito social, a existência de famintos decorreu de políticas de alinhamento do estado às classes mandatárias e aos interesses destas e dos estrangeiros.

Se pensada do ponto de vista do indivíduo, a política da fome produziu consequências não apenas físicas nas suas vítimas, mas sobretudo emocionais. Segundo Jesus (1960, p. 26), as mazelas geradas pela falta de alimentos são tão profundas que “[...] é preciso conhecer a fome para saber descrevê-la [...]”.

Jesus criticou o desinteresse dos principais mandatários do período em relação a esse tema. Sobre Arthur Bernardes, presidente entre os anos de 1922-1926, ela revela, utilizando-se de lembranças da infância, a marca do autoritarismo, orgulhosamente exposta por ele nos discursos: “— Entrei aqui para governar. Não vou incluir-me com os que falam muito. Com os tipos de idéias livres demais, esses tipos falantes e frustrados. Tenho compromisso moral com o meu povo” (Jesus, 1986, p. 43).

No trecho, retrata-se o pensamento retrógrado de Bernardes, que se opõe àqueles sujeitos de “ideias livres”, alcunhando-lhes de falantes e frustrados. O presidente ainda se compromete com a manutenção de um compromisso moral com o povo. Sua “moralidade” não sanou a fome de seus eleitores, haja vista ter faltado arroz no período de seu governo,

quando o produto foi exportado para países europeus, o que gerou penúria na população mais pobre, pois o alimento era parte de sua dieta.

Quando adulta, assolada pela constante falta de alimentos, Jesus (1960, p. 28), novamente, expôs sua mágoa em relação aos governantes: “Eu quando estou com fome quero matar o Jânio, quero enforcar o Adhemar e queimar o Juscelino. As dificuldades cortam o afeto do povo pelos políticos”. A referência a vários políticos do executivo, desejando-lhes castigos, evidencia sua revolta. Cada um desses sujeitos encontrava-se alienado a um conjunto de valores que não atendiam as necessidades básicas do povo pobre.

Embora seus programas de governo divergissem em certos aspectos: de pautas mais moralistas, caso de Jânio, a projetos desenvolvimentistas, como em Juscelino, todos eles convergiam no sentido mais latente de seu discurso: o forte desprezo pelo pobre e o apoio a políticas de manutenção da disparidade de classes.

A elite nacional, latifundiária e burguesa, sempre articulada aos mais importantes partidos políticos, conseguia eleger representantes que não compreendiam os males da fome, haja vista esses sujeitos nunca terem vivenciado a miséria pela aresta dos desvalidos (Castro, 1967). Jesus (1960, p. 25) não se esquivava de uma solução inimaginável, em vista do contexto: “O Brasil precisa ser dirigido por uma pessoa que já passou fome. A fome também é professora. Quem passa fome aprende a pensar no próximo, e nas crianças”. Contudo, não sendo ingênua, ela sabia que “Quem governa o nosso país é quem tem dinheiro, quem não sabe o que é fome, a dor, e a aflição do pobre” (Jesus, 1960, p. 34).

Jesus não veria um representante da classe trabalhadora, cuja subjetividade fosse marcada por experiências parecidas com a dela, no poder. De acordo com Galeano (2000), o capitalismo é um sistema baseado na exploração de muitos por poucos e se estrutura por recursos que buscam sustentar essa condição primeira, inviabilizando, mesmo em sistema democrático, que representantes das classes populares alcancem e se mantenham em posições de poder político. A trajetória democrática oscilante da América Latina retrata essa condição.

Se a fome dos afrodescendentes foi uma violência pertinaz após o escravismo, com

vistas de ser o sustentáculo do projeto de acúmulo de capital das classes majoritárias e uma das estratégias do projeto de branqueamento, o analfabetismo foi outro instrumento de violência, vinculado ao interesse das elites e aplicado aos negros como forma de mantê-los em condição de precariedade.

Os ambientes escolares, restritos a poucas camadas da população, não aceitavam crianças negras, senão esporadicamente. Em razão do racismo científico, discurso que se alastrava socialmente, acreditava-se que em razão da cor as crianças negras não estariam aptas para a aprendizagem escolar. Quando matriculadas, nem sempre eram bem-vindas nesses espaços, e era comum que não conseguissem avançar além das primeiras letras³⁷.

De acordo com Saviani (2005), em *História da Escola Pública no Brasil*, nos quatro primeiros séculos de nossa história, as instituições escolares constituíram um fenômeno restrito a pequenos grupos, recorrentemente pertencentes a camadas abastadas da população.

Segundo Jesus (1986, p. 61) o impedimento de participar do espaço escolar, obliterava a melhoria de vida dos negros, pois “o brasileiro analfabeto não tinha condição de progredir”. Ao tratar dessa condição, denunciou o que isso representava para esses indivíduos: “A maioria dos negros eram analfabetos. Já haviam perdido a fé nos predominares e em si próprios” (Jesus, 1986, p. 36).

A exclusão dessa população das letras interessava a parte da intelectualidade. Segundo Jesus (1986, p. 36), esses sujeitos tratados ironicamente de doutores de Coimbra³⁸

³⁷ Quando se deu a expulsão dos jesuítas em 1759, a soma dos alunos de todas as instituições jesuíticas não atingia 0,1% da população brasileira, pois delas estavam excluídas as mulheres (50% da população), os escravos (40%), os negros livres, os pardos, filhos ilegítimos e crianças abandonadas (MARCÍLIO, 2005, p. 3). E apesar do entusiasmo que marcou o início do período republicano com a criação dos grupos escolares, até o final da Primeira República o ensino escolar permaneceu praticamente estagnado. Oficialmente, foi apenas em 1879, com a Reforma do Ensino Primário e Secundário de Leôncio Carvalho, que a população negra garantiu acesso às escolas públicas formais, quando se instituiu a obrigatoriedade do ensino para crianças dos sete aos quatorze anos e caiu o veto que proibia o acesso de qualquer pessoa às instituições escolares. A partir daí algumas(uns) escravizadas(os) passam a frequentar escolas profissionalizantes e se tornam capacitadas(as) para instruir as(os) outras(os) nos espaços informais (Almeida, & Sanchez, 2016). Porém, essa medida não foi suficiente para assegurar uma educação factual, visto que outros obstáculos começam a surgir para a população pobre do país, majoritariamente negra (Barros, 2005). A Reforma Rivadavia Corrêa, por exemplo, de 1911, exigia cobrança de taxas e estabelecia processos de avaliação para o ingresso nas escolas, organizando o impedimento das populações negras e de outros segmentos sociais mais vulneráveis (Garcia, 2007).

³⁸ Carolina tensiona em passagens de seus textos, a existência de alguns sujeitos que reivindicavam para si o lugar do discurso e tentavam apartá-la dessa disputa. No contexto de transição do século XIX para o século XX, esse lugar era dominado por um misto de cientistas, políticos, pesquisadores e literatos. Alguns deles aparecem na narrativa da escritora, sob o título de “doutores de Coimbra”, cujas posturas e posicionamentos eram reproduzidas também pelos seus descendentes. Trata-se dos brasileiros que foram estudar em Portugal, na Universidade de Coimbra, e que ao retornarem ao Brasil, graduados, recebiam dos demais habitantes este tratamento. Diferentemente dos ex-escravos, em sua grande maioria analfabetos, era comum que as famílias mais abastadas enviassem seus filhos para Europa para que tivessem uma “formação adequada”, já que no país, as instituições de ensino superior eram limitadas tanto quanto à oferta de cursos quanto à sua distribuição no território. Além do mais, estudar no exterior, representava desde esta época, sinônimo de status social. Fato é que esta formação

“diziam que quem deveria estudar eram os filhos da classe predominadora, e não os que deveriam ser predominados, que o amo e o servo não poderiam ter sapiência igual”. Considerando que o analfabetismo é uma das expressões concretas de uma realidade social injusta (Saviani, 2003), entende-se que a manutenção da comunidade negra analfabeta fez parte do projeto opressivo de alienação desses sujeitos.

Ao contrário do que lhes planejavam os mandatários, Jesus relata que os negros ansiavam pela aprendizagem acadêmica, mas não possuíam condições políticas de garantir esse direito imprescindível. Em *Diário de Bitita* (1986), são apresentados diálogos, em forma de reminiscências, que apontam para esse desejo: “— Tem um baiano, o doutor Rui Barbosa, que quer que o negro vá à escola, mas os brancos falam que já deram a liberdade para os negros e chega. Mas o Rui falava que a liberdade sem cultura e sem instrução não ia beneficiá-los” (Jesus, 1986 p. 45).

Percebe-se, no excerto acima, que a população negra, apesar de alijada das decisões políticas, desejava o acesso à letra. Apoiava-se, para tal, nas ideias abolicionistas de Rui Barbosa, que se perderam em meio a agitações políticas que se sucederam ao abolicionismo.

A ansiedade pelo saber acadêmico, uma das promessas abolicionistas não consolidadas, levava os negros à revolta. Segundo Jesus (1986, p. 46), “O povo era revoltado porque seu sonho era aprender a ler para ler o livro de Castro Alves”. A alusão ao poeta Castro Alves, cuja literatura denunciava a condição negra no período escravista, indica que a memória da senzala ainda habitava a consciência coletiva desse grupo.

O avô de Carolina explicitava para a neta sua insatisfação pela falta de escolaridade dos descendentes, nascidos libertos, porém ainda iletrados:

O meu avô tinha desgosto porque os seus filhos não aprenderam a ler, e dizia:— Não foi por relaxo de minha parte. E que na época que os seus filhos deveriam estudar não eram franqueadas as escolas para os negros. Quando vocês entrarem nas escolas, estudem com devoção e esforcem-se para aprender. E nós, os netos, recebíamos as palavras do vovô como se fossem um selo e um carinho (Jesus, 1986, p. 57).

Seu Benedito, ao relatar a causa do analfabetismo dos filhos, aponta os impedimentos históricos que os levaram a essa situação. A manutenção dos negros sem instrução não era resultante da incapacidade das crianças ou desinteresse de seus pais, comentários recorrentes ouvidos sobre o tema na época. O testemunho de Seu Benedito confirma os estudos contemporâneos de Saviani (2003, p. 27) quando este apontou que as políticas

diferenciada, aumentava o grau de distinção entre os brancos “doutores”, os pobres e os negros. A instituição escravista havia sedimentado subjetivamente a ideia de que o lugar social do negro era o dos dominados, cuja racionalidade deveria limitar-se a subalternidade (Garcia, 2007).

nacionais de educação mantinham “interesse na manutenção da estrutura social, não na sua transformação”.

Segundo Jesus (1986), no governo de Arthur Bernardes, as escolas começaram a admitir alguns poucos alunos negros, nada que colocasse o sistema de poder da branquitude em risco. Farias (2008) relata que a autora permaneceu dois anos matriculada em uma escola de Educação Básica em Sacramento nesse período. Sua inserção no espaço escolar foi ocasional. A patroa de sua mãe era dona de uma escola e incentivou sua mãe a matriculá-la no local.

Sua experiência no ambiente foi curta, mas decisiva, haja vista ter descoberto a escrita. Era comum que as poucas crianças negras matriculadas em escolas primárias não prosseguissem seus estudos, pois teriam de adentrar no mercado de trabalho, mesmo que inclinadas às letras. Segundo Jesus (1986, p. 58), “Os pobres completavam o quarto ano e recebiam o diploma. Os pobres não tinham possibilidades de estudar. E quantos meninos pobres choravam porque queriam estudar! E quantos meninos ricos choravam porque não queriam estudar”.

De sua curta experiência na escola, onde esteve matriculada por apenas 2 anos, ficaram vívidos os antagonismos dessa instituição. Embora tenha sido nesse ambiente que aprendeu a escrita, recurso que a fortaleceu vida afora, foi também ali que vivenciou muitos episódios de racismo. A presença desse discurso na fala dos colegas brancos era tão violenta que levava as crianças negras a saírem “das escolas, chorando. Dizendo que não queriam voltar à escola porque os brancos falavam que os negros eram fedidos” (Jesus, 1986, p. 42).

Segundo Jesus (1986, p. 41) “as professoras aceitavam os alunos pretos por imposição”. Havia muita dificuldade de relacionamento entre esse grupo e as docentes. Saviani (2003) explica que no período o magistério era um braço institucional do autoritarismo estatal e, não raro, as docentes apenas representavam os interesses desse grupo. Os entes educacionais geralmente reproduziam a ideologia da democracia-liberal-burguesa, reforçando pela prática docente as desigualdades e os estereótipos sociais:

Os professores tanto podem integrar-se, ainda que não intencionalmente, na luta de classes da burguesia desempenhando o papel de contornar acidentes da estrutura, de impedir que as contradições estruturais venham à tona, de segurar a marcha da história, de consolidar o status quo, quanto podem desempenhar o papel inverso de, a partir dos elementos de conjuntura, explicitar as contradições da estrutura, acelerar a marcha da história, integrando-se na luta de classes do proletariado e contribuindo, assim, para a transformação estrutural da sociedade (Saviani, 2003, p. 27).

Segundo Saviani (2005), em *Escola e Democracia*, embora a consciência reflexiva acerca do papel da educação, como meio de superação de ideologias majoritárias, tenha sido semeada nas últimas décadas, sendo este ainda um problema não superado nas escolas de educação básica do país, essas ideias não se disseminavam nos meios docentes nas primeiras décadas da república. Para Saviani (2003), as instituições escolares não haviam assumido sua função de contribuir para desvelar as contradições das estruturas sociais, políticas e econômicas na perspectiva classista de luta para emancipação humana diante da lógica da contradição.

Jesus (1986) captou a visão reacionária das docentes com quem conviveu seja em relação ao tratamento racista dispensado às crianças, comprovados na fala das mães dos alunos: “A senhora não deixou meu filho entrar no segundo ano porque ele é negro, mas ele já sabe ler e escrever o a-b-c. Os filhos de Júlio Borges passaram de ano, as netas de José Afonso também” (Jesus, 1986, p. 39), como em relação ao modo como as educadoras se referiam à abolição: “— Os abolicionistas, vejam o que fizeram! Essa gente agora pensa que pode falar de igual para igual. Eu, na época da abolição, tinha mandado toda essa gente repugnante de volta para a África” (Jesus, 1986, p. 40).

O tratamento díspar e excludente em relação aos alunos, no que se refere à cor, e o comentário obscurantista das professoras acerca de um fato histórico importante sob algum escrutínio para o avanço dos direitos humanos nacionais, indicam a presença de sujeitos retrógrados no espaço escolar, com atitudes e discursos contrários à democratização do saber clássico universal.

Apesar do ambiente escolar, onde Jesus transitou durante dois anos, ser forjado a partir do interesse das classes majoritárias, a aprendizagem do alfabeto despertou-lhe sensações de arrebatamento, pois um mundo novo, cheio de novidades, se descortinou a partir disso. Ela relatou em *Diário de Bitita* (1986) essa experiência decisiva com a letra:

... percebi que já sabia ler. Que bom! Senti um grande contentamento interior. Lía os nomes das lojas! “Casa Brasileira, de Armond Goulart.” (...) Percebi que os que sabem ler têm mais possibilidades de compreensão. Se desajustarem-se na vida, poderão reajustar-se. Li: “Farmácia Modelo.” Fui correndo para casa. Entrei como os raios solares. Mamãe assustou-se. Interrogou-me: — O que é isto? Está ficando louca? — Oh! Mamãe! Eu já sei ler! Como é bom saber ler! Vasculhei as gavetas procurando qualquer coisa para eu ler. A nossa casa não tinha livros. Era uma casa pobre. O livro enriquece o espírito. Uma vizinha emprestou-me um livro, o romance *Escrava Isaura*. Eu, que já estava farta de ouvir falar na nefasta escravidão, decidi que deveria ler tudo que mencionasse o que foi a escravidão. Compreendi tão bem o romance que chorei com dó da escrava. Analisei o livro. Compreendi que naquela época, os escravizadores eram ignorantes, porque quem é culto não escraviza, é os que são cultos não aceitam o jugo da escravidão (Jesus, 1986, p. 125-126).

Além da euforia de Bitita, marcada pelo relato da menina à mãe, que entre gritos e correrias anunciou que sabia ler, sobressai-se outra característica da nova leitora: sua capacidade crítica reflexiva. Se, em princípio, ela faz o uso social da leitura lendo nomes de lojas, a isso sucede seu interesse por livros, que não encontra na própria casa. Por sorte, uma vizinha lhe emprestou uma edição de *Escrava Isaura* (1875), de Bernardo Guimarães. Após a leitura desse clássico da literatura romântica, que segundo ela compreendeu tão bem, sua conclusão é a de que a leitura pode ser libertadora em variados graus, seja entre opressores, seja entre oprimidos.

Contudo, tão logo inicia sua aprendizagem formal é obrigada a migrar para o interior com a mãe, onde se buscariam condições melhores de trabalho para a família. Sua relação com o espaço escolar finaliza-se por esta razão. Sua relação com a literatura perduraria. A autora-narradora relatou o episódio em que arrumou os utensílios para a mudança, enquanto a “mãe encaixotava os nossos utensílios, eu encaixotava os meus livros, a única coisa que eu venerava” (Jesus, 1986, p. 128).

Todorov (2012 p. 23-24) afirma que a literatura “proporciona sensações insubstituíveis que fazem o mundo real se tornar mais pleno de sentido e mais belo”. O desvelo de Jesus pelos livros, tratados com devotamento, talvez ocorresse por que, de algum modo, ela já intuía que em sua trajetória a literatura seria uma defesa contra as ofensas do mundo.

De acordo com Fernandes (1978), a impossibilidade de escolarização, em se tratando do povo negro, nasceu diante de uma disparidade sócio-histórica. O que se encontra sobre a história educacional desse grupo, até o início do século XX, são casos isolados, produtos de algumas resistências e lutas. Após a abolição, os afrodescendentes enfrentaram novos desafios diante do modelo de sociedade brasileira. Nesse novo contexto, segundo Saviani (2005), a escola permaneceu elitista e não lhes possibilitou acesso à formação acadêmica, forjando assim, para além da exclusão social, um novo modelo de segregamento: o intelectual.

Quando adulta, Jesus esforçou-se para manter os filhos na escola, mas a perseguiam os problemas subjacentes à trajetória dos negros, dentre os quais, o espectro da fome, e crianças famintas não conseguem dedicar-se à aprendizagem de modo adequado. Segundo Jesus (1960, p. 46) “Os meninos tomaram café e foram a aula. Eles estão alegres porque hoje teve café”. Outra dificuldade era o modelo curricular escolar, muito submisso a valores de ordem simbólico nacionalista, ela relatou que em determinado dia letivo “não vai ter aulas, em homenagem ao Príncipe do Japão” (Jesus, 1960, p. 56).

Enfim, as dificuldades de manutenção dos filhos na escola esbarravam, principalmente, nas condições precárias da existência de favelada. As crianças não tinham nutrição

adequada e faltavam-lhes vestimentas apropriadas para a rotina escolar. Jesus (1960, p. 56) relatou que “O José Carlos não quer ir na escola porque está fazendo frio e ele não tem sapato. Mas hoje é dia de exame, ele foi. Eu fiquei com medo, porque o frio está congelando. Mas o que hei de fazer?”.

Em vista disso, percebe-se que a sociedade brasileira largou os afrodescendentes “ao seu próprio destino, deitando-se sobre seus ombros a responsabilidade de reeducar-se e de transformar-se para corresponder aos novos padrões e ideais de homem, criados pelo advento do trabalho livre, do regime republicano e capitalista” (Fernandes, 1978, p. 20).

Ao renunciar a um projeto que viabilizasse a educação formal desses sujeitos, milhares de crianças foram condenadas ao analfabetismo completo ou ao funcional por lhes serem impostas desde cedo funções referentes ao sustento do lar, na lida do trabalho ou em situações degradantes (Saviani, 2005), como no pedido de esmolas nas avenidas das grandes cidades.

Além da dificuldade para educar formalmente os filhos, Jesus observou a aprendizagem das crianças em seu entorno. Ela relatou acerca da condição de Dica, uma menina obrigada a esmolar, que em razão disso não conseguiu consolidar sua alfabetização.

Pensei no Alexandre porque ele não precisa pensar no trabalho. Porque obriga a esposa a pedir esmola. Ele tem uma filha: a Dica. A menina tem 9 anos. Ela pede esmola de manhã e vai para a escola a tarde. A menina conhece as letras e os números. Mas não sabe formar palavras. Quando escreve ela põe qualquer letra que lhe vem na mente. Mistura números com letras. Escreve assim: ACR85CZbo4Up7Mnol0E20 (Jesus, 1960), p. 21).

Essa incapacidade de domínio social e crítico da leitura, tornando o conhecimento escolar superficial e insignificante, em contraste aos desafios da sociedade, ficou claro no trecho, haja vista ser indiferente à criança valer-se do alfabeto se ele não lhe proporciona avanços reais. Essa educação superficial, ofertada às massas, foi ironizada por Jesus: “E o povo, sabendo ler, já podia acompanhar as datas nas folhinhas e saber a data do ano em curso”. (Jesus, 1986, p. 52).

O uso crítico da leitura é visto pela autora como crucial para a construção da cidadania. De acordo com Jesus (1960, p. 120) seu contentamento com os filhos decorria de que após alfabetizados “compreendem tudo. O José Carlos disse-me que vai ser um homem distinto e que eu vou tratá-lo de Seu José. Já tem pretensões: quer residir em alvenaria”. Segundo Freire (1990), em *A importância do ato de ler*, mais do que dominar o alfabeto é necessário concretizar um conjunto de fatores decorrentes da alfabetização para se inserir, com amplo domínio das letras, nos espaços sociais.

Além de todos os problemas relacionados à educação dos negros, sendo a escola um espaço antagônico para esses indivíduos, a violência estatal de caráter punitivo, em contexto pós- abolicionista, tornou-se muito intensa contra esse grupo.

Uma das razões para isso foi a necessidade de se estabelecer a contenção de conflitos que emergia entre brancos e libertos, quando estes se perceberam inseridos em um tipo de capitalismo que lhes relegava o papel de serem desiguais entre os desiguais, pois “as desigualdades que afetam o negro o afetam em termos de classe, mas também de raça” (Fernandes, 2007, p. 74).

Por esse motivo, eles sofriam duplamente: por um lado, pela pobreza; por outro, pela coerção do aparato estatal. Jesus descreveu, pelo olhar de dona Cota, um fato violento envolvendo um de seus tios, Joaquim, que denota a tensão que acompanhava envolvia a presença dos afrodescendentes, enquanto libertos:

Joaquim estava tomando água numa torneira pública — o chafariz — quando o filho do Juca Barão chegou e disse-lhe: — Sai daí negro sujo! Quem deve beber água primeiro sou eu, que sou branco — , e empurrou o meu tio, que ficou nervoso e retirou uma faquinha de arco de barril que ele fez, e deu um golpe na nuca do filho do Jucá Barão, que caiu no solo sem vida. O meu tio não foi preso por ser menor. O juiz de direito era o doutor Brand. Os brancos reuniram-se e foram xingar o vovô: — Agora que os negros são livres, vão matar os brancos e já são protegidos pela lei (Jesus, 1986, p. 60).

Percebe-se, pelo trecho, que dos conflitos decorrentes das relações raciais, a questão da igualdade legal era inaceitável para certa parcela da sociedade, que indignada pela forma como transcorreu o processo judicial em relação a Joaquim, inimputável pela idade, acabou atacando a família do menor, associando-a à criminalidade em função da raça. Assim, a violência contra a população afrodescendente foi respaldada pelos movimentos científicos que apontavam nesses sujeitos traços coletivos de marginalidade (Schwarcz, 2014).

Esse processo cientificista de institucionalização da violência contra os negros obedeceu a uma lógica histórica do desenvolvimento das forças produtivas do capitalismo em escala mundial (Mbembe, 2016). Segundo Mudimbe (2013), os prelúdios dessa violência foram as viagens comerciais do litoral da costa da África para o Brasil, que traziam milhares de escravizados ao território todos os anos para vendê-los como mercadoria na beira dos portos.

Albuquerque e Fraga Filho (2006) confirmam que a violência contra os africanos e os afrodescendentes era rotineira e institucionalizada, tanto nas cidades como

nos rincões, e marcou a formação nacional nos primeiros séculos. Posteriormente, com eles libertos, e em igualdade legal, novas estratégias estatais foram aplicadas a fim de que essa violência se perpetuasse (Schwarcz, 2014). Desse modo, as relações de dominação, ancoradas nas questões racial, trabalhista e de gênero persistiriam.

Segundo Nabuco (2003), a escravidão permaneceria por muito tempo como a característica nacional do Brasil. A constatação do abolicionista se evidenciaria em diversos âmbitos ao longo do século XX, mas sobretudo no que se refere à virulência estatal, pois embora os negros tivessem conquistado “a igualdade jurídica, as desigualdades socioeconômicas, educacionais e sociopolíticas permaneceram como fatores discrepantes de manutenção da violência e (in) tolerância contra a população negra pobre brasileira”. (Albuquerque e Filho, 2006, p. 191)

Para Moura (2004), se juridicamente o negro foi elevado a cidadão pleno de direitos, o legado estrutural e ideológico dos tempos da escravidão manteve-se firme no Brasil, consolidando a população negra como classe social submissa. Esse grupo passou a ser visto como concorrente no campo do trabalho, nos primórdios do capitalismo nacional, haja vista a ideologia capitalista ter criado cisões nas classes mais pobres por meio das teorias raciais, e esse fator prejudicou ainda mais o grupo em sua inserção nos espaços sociais uma vez que a autoridade para que esse povo fosse oprimido vinha de duas direções, da elite e do próprio proletariado (Fernandes, 1978).

Segundo Hasenbalg (2005, p. 233), “o racismo bloqueou os principais canais de mobilidade social ascendente, de maneira a perpetuar graves desigualdades raciais e a concentração de negros e mulatos no extremo inferior da hierarquia social”. Para Mbembe (2016, p. 14), em *Necropolítica*, o racismo viabilizou o exercício do poder, “este velho direito soberano de matar”. Uma de suas finalidades foi a de “regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado”.

Jesus denunciou a violência estatal a que o povo negro foi submetido após a abolição, principalmente em relação à agressividade do aparato policial. Visto como braço do sistema econômico, a violência dos policiais contra esse grupo era tão intensa que Jesus se questiona, se, de fato, a escravidão acabara: “quem sabe se o guarda civil ignora que já foi extinta a escravidão e ainda estamos no regime da chibata?” (Jesus, 1960, p. 96).

Os moradores do Canindé eram considerados marginais pelas características da raça: “As margens do rio são os lugares do lixo e dos marginais. Gente da favela é considerado marginais.” (Jesus, 1960, p. 55). Marginalizar era um recurso eficiente para afastar esses sujeitos da dita sociedade civilizada (Schwarcz, 2014). Para Memmi (1997, p. 155), “Uma vez que o colonizado é presumido ladrão, há que se precaver efetivamente contra ele; suspeito por definição, por que não seria culpado?”.

A ciência ganhou muito espaço nas primeiras décadas da república e acabou servindo como respaldo para a violência e a vigilância perene do estado sobre os “inferiores” (Dávila, 2006). Segundo Moura (1988), “havia necessidade de mecanismos poderosos de repressão para que o negro permanecesse nos espaços permitidos. Daí a necessidade de ser ele colocado como irracional, as suas atividades de rebeldia como patologia social”.

Segundo Schwarcz (2014), as minorias passaram a ser vistas como um entrave à ideia de civilização e ao progresso, por isso, além da repressão cotidiana nas ruas, foram recolhidas e enjauladas em celas insalubres de manicômios e prisões. De acordo com Mbembe (2016), sobressaia-se também a percepção de que esses sujeitos deveriam ser disciplinados, pois seriam bárbaros, impuros e não civilizados. Sua inserção na sociedade deveria ser conquistada por meio de castigos físicos e/ou humilhações de natureza diversa, que pudessem lhes moldar um melhor comportamento.

Essa distinção racial, muitas vezes conduzida pelos representantes da lei, foi insistentemente relatada por Jesus (1986, p. 52): “Quando havia um conflito, quem ia preso era o negro. E muitas vezes o negro estava apenas olhando. Os soldados não podiam prender os brancos, então prendiam os pretos. Ter uma pele branca era um escudo, um salvo-conduto”.

Para Mbembe (2016, p. 16), o tratamento violento dispensado aos negros persistiu em razão de um “florescimento de um racismo de classe que, ao traduzir os conflitos sociais do mundo industrial em termos racistas, acabou comparando as classes trabalhadoras e o “povo apátrida” do mundo industrial aos “selvagens” do mundo colonial”.

De acordo com Ribeiro (2006), havia estigmas relativos à criminalidade tão fortes em relação a essa população que era comum, à época, a expressão segundo a qual são clientes do sistema penal a tríade dos três “pês”: preto, pobre e prostituta. Esse enunciado popular revela que os valores classistas, morais, raciais e científicos influenciavam na

aplicação do código penallegal. Segundo Hungria (1985):

Os negros e mestiços seriam, organicamente, mal-ajustados às condições da sociedade civilizada. Haveria neles uma acentuada proclividade inata para o crime. Trazem consigo uma irredutível sobrevivência da semi-animalidade característica das tribos africanas. Ainda quando assimilados à civilização branca, a delinquência apresenta-se entre eles como um fenômeno de atavismo, de regressão ao primitivismo de seus ancestrais (Hungria, 1985, p. 34).

Jesus (1960) relata que bastava a cor negra para que uma pessoa fosse acusada de algum crime, com a benção dos chamados “doutores de Coimbra”. Os denominados, ironicamente, de “doutores”, representantes das classes abastadas, sequestraram para si os propósitos segregacionistas, respaldando-se através de ramos importantes da ciência. O amparo da ciência permitia o extravasamento aberto do racismo, como no trecho adiante: “— Cale a boca negro vadio! Vagabundo! E se o doutor Oliveira que estudou em Coimbra dissesse: — Negro ladrão... — aquilo ia transferindo-se. E aquele negro, sem nunca ter roubado, era um ladrão. Porque o doutor que estudou em Coimbra disse! (Jesus, 1986, p. 35).

No excerto, retrata-se a influência do discurso acadêmico, enunciado pela elite, nas relações sociais disseminadas entre todas as camadas da população, evidenciando-se que havia um vínculo claro entre o que se defendia nos meios teóricos e o modo de tratamento dos negros na vida social. No que se refere ao processo de criminalização, não havia distinção de gênero ou de idade para a punição dos negros: criança, homem ou mulher estariam à mercê do julgamento e da violência estatal.

Segundo Jesus (1986), Dona Cota foi presa, senão pela cor, enquanto lavava roupas com os filhos à beira de um rio: “Quando o meu irmão soube que a mamãe estava presa começou a chorar. A meia-noite resolveu soltá-la. (...) Ficamos alegres. Ela nos agradeceu depois chorou” (Jesus, 1986, p. 23). Nesse episódio, os filhos pequenos ficaram rodando a cadeia durante toda a noite.

Essa situação não indignou os “bons” cidadãos da pequena Sacramento, exceto um senhor que a amparou na situação, pagando por sua liberdade. Esse fato levou Jesus (Jesus, 1986, p. 25) a constatação de que “só as pretas que vão presas”. No início da juventude, Jesus (1986) vivenciou um episódio de intolerância religiosa, enquanto lia um livro, na praça de Sacramento. Por esse motivo foi levada à cadeia e presa por alguns dias, como sua mãe fora no passado.

Esse episódio de humilhação - ela chegou a ser exibida algemada na rua - levou-a a migrar daquela cidade, procurando melhores condições em São Paulo. Infelizmente, este não seria o último dos incidentes de coerção policial em que se veria envolvida. Na capital

paulista, relata que foi criminalizada pela cor quando procurava auxílio médico para um problema que lhe acometia. No local, foi ameaçada por um “figurão”:

Falei com o senhor Alcides: — Eu vim aqui pedir um auxílio porque estou doente. O senhor mandou me ir na Avenida Brigadeiro Luis Antonio, eu fui. Avenida Brigadeiro mandou me ir na Santa Casa. E eu gastei o único dinheiro que eu tinha com as conduções. — Prende ela! Não me deixaram sair. E um soldado pois a baioneta no meu peito. Olhei o soldado nos olhos e percebi que ele estava com dó de mim. Disse-lhe: — Eu sou pobre, por isso é que vim aqui. Surgiu o Dr. Osvaldo de Barros, o falso filantrópico de São Paulo que está fantasiado de São Vicente de Paula. E disse: — Chama um carro de preso! (Jesus, 1960, p. 35-36).

Mulher, pobre e ainda doente, Jesus pareceu curiosamente representar uma ameaça aos que estavam em seu entorno, e teve uma baioneta apontada ao peito. Sua fragilidade levou o soldado, que lhe ameaçou, a sentir-se desconfortável. Contudo, apesar de conotar essa fragilidade no corpo, nas roupas, na pele, o Dr. Osvaldo Barros, denominado de falso filantropo, confirmou que ela deveria ser presa, e o policial, submisso à figura, obedeceu.

Ainda em São Paulo, Jesus (1960, p. 25) foi convocada repetidas vezes à polícia para ser informada de situações relacionadas ao filho: “Recebi uma intimação para comparecer às 8 horas da noite na Delegacia do 12. Passei o dia catando papel. (...) Eu ia na delegacia, ia levar o José Carlos. A intimação era para ele. O José Carlos está com 9 anos”. O julgamento racial fica nítido no episódio, pois seu filho era inimputável, logo, questões que o envolvessem não deveriam ser discutidas em espaços policiais.

Das palavras usadas pelo policial que a atendeu, emergiu o discurso de criminalização da raça. Esse pensamento segregacionista respaldava as atitudes violentas dos policiais contra o povo negro (Decca, 1981). Segundo Jesus (1960, p. 26) “o tenente interessou-se pela educação dos meus filhos. Disse-me que a favela é um ambiente propenso, que as pessoas têm mais possibilidade de delinquir do que tornar-se útil a pátria e ao país”

Por vezes, Jesus (1960) assumia, como forma de sobrevivência às hostilidades, a identidade violenta que lhe era atribuída como afrodescendente e habitante da favela. Como no trecho adiante:

Ele estava pondo as lenhas dentro do caminhão. Olhou-me com desprezo e disse: — Maloqueira! — Por eu ser de maloca é que você não deve mecher comigo. Eu estou habituada a tudo. A roubar, brigar e beber. Eu passo 15 dias em casa e quinze dias na prisão. Já fui sentenciada em Santos. Ele fez menção de agredir-me e eu disse-lhe: — Eu sou da favela do Canindé. Sei cortar de gilete e navalha e estou aprendendo a manejar a peixeira. Um nordestino está

dando aulas. Se vai me bater pode vir. Comecei apalpar os bolsos. —Onde será que está minha navalha? Hoje o senhor fica só com uma orelha. Quando eu bebo umas pingas fico meio louca. Na favela é assim, tudo que aparece por lá nós batemos e roubamos o dinheiro e tudo que tiver no bolso. Eu vim embora. Quando alguém nos insulta é só falar que é da favela e pronto. Nos deixa em paz. Percebi que nós da favela somos temido. Eu desafiei o preto porque eu sabia que ele não ia vir. Eu não gosto de briga (Jesus, 1960, p. 70).

Embora tivesse aversão a brigas, como afirma, bastou-lhe associar-se à favela para assustar um indivíduo que a ameaçava, pois valer-se de estereótipos, que ressoavam sobre sua localidade, classe e cor, garantia-lhe, em certos contextos, segurança. Essa estratégia era necessária à sua sobrevivência, haja vista a existência do negro ser indiferente à população em geral e ao Estado (Decca, 1981).

Apesar de naturalizada nos meios sociais, a violência contra o povo negro horrorizava a autora. Foram inúmeros os fatos presenciados, pois estes eram corriqueiros em sua trajetória, como este que se segue abaixo:

O fato que me horrizou foi ver um soldado matar um preto. O policial deu-lhe voz de prisão; ele era da roça, saiu correndo. O policial deu-lhe um tiro. A bala penetrou dentro do ouvido. O soldado que deu-lhe o tiro sorria dizendo: — Que pontaria que eu tenho! Com o pé, ele movia o corpo sem vida do infausto e dizia: — Ele deve ser baiano. E eu fiquei pensando nos baianos que eram obrigados a deixar a Bahia porque lá não chove e serem mortos pelos policiais. Será que ele tem mãe? Quem é que vai chorar por ele? Ele não brigou, não xingou, não bebeu pinga. Não havia motivos para matá-lo. Quando o delegado chegou, olhou o morto, e mandou sepultá-lo. E tudo acabou-se. O soldado que matou o nortista era branco. O delegado era branco. E eu fiquei com medo dos brancos e olhei a minha pele preta (Jesus, 1986, p. 112).

Dávilla (2006) registra que o desprezo pelo negro era recorrente. Segundo Jesus (1960, p. 34), em outro relato de violência: “No outro dia encontraram o pretinho morto. (...) Os dedos do pé pareciam leque. Não trazia documentos. Foi sepultado como um Zé qualquer. Ninguém procurou saber seu nome. Marginal não tem nome”. A forma displicente de tratamento do indivíduo, enterrado como um “zé qualquer”, sem que sequer se soubesse sua identidade ou a razão do óbito, confirma as distinções raciais, que se perpetuavam em uma sociedade que abolira a escravidão, mas sustentava o desprezo pelos afrodescendentes.

Segundo Nascimento (2002), apesar de o país não ser mais uma colônia e de vivenciar a modernização industrial, mantiveram-se praticamente intactos os princípios hierárquicos

herdados do período mercantil. Desse modo, embora tivessem ocorrido transformações no campo econômico, o projeto de poder eurocêntrico se manteve sólido tanto nas estruturas, como nas relações sociais e identitárias, embora a América Latina se tornasse politicamente autônoma da Europa. Para Quijano (2009), o poder se institui como local onde conflito, exploração e dominação se articulam em torno da disputa pelo controle dos meios de existência⁴⁰ dos colonizados, pois é o controle desses meios que garante a constituição desse padrão de poder.

Jesus materializou literariamente essas disputas, pois ao refletir sobre o processo de escravização e suas consequências ao longo da formação nacional, evidenciou “o processo de controle do poder sobre as minorias e suas implicações ao longo do tempo.” (Quijano, 2009, p. 56).

⁴⁰ Esses meios de controle da existência são divididos em cinco categorias: o trabalho e os produtos; a natureza e os recursos para produção; o sexo (incluimos aqui as dimensões de gênero e sexualidade(s)); as subjetividades e intersubjetividades; e, por fim, a autoridade e os meios de assegurar a reprodução do padrão (Quijano, 2009)

4 DIÁRIO DE BITITA: O LEGADO DA ESCRAVIDÃO

4.1 RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS E IDENTIDADES NEGRAS NO CONTEXTO RURAL BRASILEIRO: AS MARCAS VIOLENTAS DO PATRIARCADO-AGRÁRIO

— *Negro, vagabundo! Eu não gosto desta raça! Eu tinha esta raça para o comércio. Os brancos de agora já estão ficando melhor para os pretos. Agora, eles atiram para amedrontá-los, antigamente atiravam para matá-los.*
(Carolina Maria de Jesus)

Diário de Bitita (1986) é uma obra de cunho autobiográfico, o que é característico da escrita de Carolina Maria de Jesus. Nela, relata-se o itinerário da autora, da infância até a juventude, contextualizando-o a um vilarejo de Minas Gerais, localidade conhecida como Sacramento⁴¹.

⁴¹ A região de Sacramento, encaixada entre o Triângulo Mineiro e o Alto Paranaíba e conhecida como sertão da farinha podre, teve como primeiros habitantes indígenas pertencentes a etnias como araxás e caiapós. No século XVIII, a área também foi povoada por quilombos, fundados por negros escravizados fugidos das jazidas de ouro. Os primeiros exploradores a penetrar nessa área foram os bandeirantes que se dirigiam a Goiás para procurar pedras preciosas. Após tentativas falhas de colonização ao longo de décadas, devido à resistência dos indígenas, a região de Sacramento só começou a ser povoada por volta de 1760, com a fixação de colonos oriundos de vilas mineiras como Pitangui, Itapecerica e São João del-Rei. Muitos desses pioneiros foram os fundadores do povoado do Desemboque, que floresceu devido à mineração de ouro, estando localizado na Capitania de Goiás. Em 1766, foi criado o Julgado de Nossa Senhora do Desterro do Desemboque, cujas regras de controle fiscal do ouro eram menos rigorosas, assim trazendo mais colonos oriundos de Minas Gerais. Com a decadência da mineração no Desemboque, nas primeiras décadas do século XIX muitos de seus habitantes deixaram o povoado, desbravando e se fixando em outras regiões do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, fundando povoados que hoje são cidades como Uberaba, Uberlândia e Sacramento. Em 1816, a região do Triângulo Mineiro, o que inclui o atual município de Sacramento, foi incorporada a Minas Gerais. Em 1819, o Cônego Hermógenes Cassimiro de Araújo Brunswick, grande desbravador do Triângulo Mineiro, recebeu a Fazenda Borá de seu pai, o qual a comprou naquele mesmo ano de uma tal Maria ausente. Em 24 de agosto de 1820, o cônego doou terras de sua propriedade para a construção de uma capela em louvor ao Santíssimo Sacramento, ao redor da qual foram sendo construídas residências, assim surgindo o povoado do Santíssimo Sacramento, atual cidade de Sacramento. A Lei nº 804, de 3 de julho de 1857, elevou o povoado de Santíssimo Sacramento à condição de Freguesia. A freguesia foi elevada à condição de vila, desmembrando-se de Araxá, por meio da Lei nº 1.637, de 13 de setembro de 1870. Santíssimo Sacramento recebeu o título de cidade com a Lei nº 2.216, de 3 de junho de 1876. Posteriormente, o município teria seu nome simplificado para Sacramento. O desenvolvimento de Sacramento teve como base a agricultura e a pecuária e foi alavancado na década de 1880, pela inauguração da estação da Mogiana e a chegada da cafeicultura. Um sistema de bondes foi instalado em 1913, ligando o centro da cidade à estação ferroviária, e a Usina Hidrelétrica Cajuru foi inaugurada. Imigrantes europeus, sobretudo italianos, se fixaram na região, trazendo o progresso por meio da criação de casas comerciais de vários ramos e do desenvolvimento das indústrias de arroz e café. No século XXI, a agricultura mantém-se como principal setor da economia municipal, mas novas indústrias se fixaram na cidade, como madeireiras e uma fábrica de bolsas e acessórios (Faria, 2018).

A narrativa em primeira pessoa permite aos leitores acompanhar sua vivência, nessa sociedade agrária e patriarcal, entre as décadas de 10 e 30. O livro é uma obra póstuma publicado em francês com o título *Journal de Bitita*, em 1982, após Carolina entregar seus manuscritos a duas jornalistas francesas, em 1975². Seu título original se refere ao apelido familiar que a escritora recebeu na infância. Somente em 1986 foi publicado no Brasil com o título de diário (Farias, 2018).

Seu enredo é relevante para o entendimento do lugar do negro nos espaços rurais, pois nele se busca sintetizar, a partir da narração do cotidiano, como se perpetuaram as estruturas patriarcais rurais após a alforria. A leitura da narrativa confirma que as relações sociais continuaram regidas pelo apadrinhamento e pelo mandonismo, ancoradas em fortes violências de gênero, classe e raça.

Os fatos referidos na obra concentram-se nos primeiros tempos da República e se detém na chegada dos imigrantes europeus ao campo, nas relações de apadrinhamento entre as classes mandatárias, na implementação do sistema de colonato, na violência contra as mulheres e na fissura entre libertos e seus antigos senhores. Foram esses acontecimentos que compuseram “as memórias textualizadas na ficção da obra, alçando-as à enunciação da experiência histórica negra no pós-abolição” (Miranda, 2019, p. 29).

Farias (2018) defende que, com um relato franco e aberto, Carolina denunciou a miséria e a injustiça que acometiam o povo negro brasileiro. Embora *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (Jesus, 1960) tenha sido considerada a obra em que isso fica evidente, *Diário de Bitita* (1986) complementa essa denúncia ao revelar que a miserabilidade dos afrodescendentes era uma condição vivenciada por este grupo onde quer que este se encontrasse. Assim, esse diário acaba por traçar junto a primeira e mais conhecida publicação de Jesus um retrato do itinerário de exclusão dos negros em sua trajetória diaspórica.

Quanto ao modelo, nessa obra percebe-se menos fragmentação do que em *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960). Os capítulos mais longos e os fatos neles narrados, não tão sucintos como no primeiro diário, apontam para uma possível intervenção na edição e na sua tradução (o livro foi lançado primeiro na Europa).

Quanto ao gênero autobiográfico, percebe-se que o sujeito da obra, um autor-narrador, procura conferir significado à própria trajetória por meio da escolha desse gênero (Clerc, 2001). A fim de responder à indagação acerca de quem é, esse autor evoca a infância, a qual subjaz de uma identidade e de um contexto, quais sejam, a raça negra e o patriarcado agrário. As memórias que constrói ao longo dessa procura decorrem de um movimento de busca, característico das escritas desse gênero (Clerc, 2001).

² Segundo Tom Farias, a cópia do manuscrito foi entregue durante uma visita das duas jornalistas à casa da autora

Para Bakhtin (2000, p. 47), a “escolha dos meios linguísticos e dos gêneros do discurso é determinada, primeiramente, pelas tarefas do sujeito do discurso centradas no objeto e no sentido”. Assim, o fato de serem tão comuns “as escritas de si” para sujeitos em condições existenciais repressivas, aponta que este tipo de estilo composicional possibilita às minorias ressignificar a própria história, que foi narrada, a princípio, pelo olhar do outro.

A fim de compreender as raízes das mazelas que atingiam seu povo e a demarcar sua visão sobre essa condição, em uma interlocução de gêneros autobiográficos, como o diário e relato, a narração em primeira pessoa de Jesus (1986) traz ao texto vozes de outros sujeitos do discurso. Essas vozes, representativas dos entes com quem a narradora conviveu no interior de Minas, implementam o texto de múltiplas experiências, muitas delas divergentes ideologicamente.

Essa pluralidade de relatos sob o filtro da autora-narradora permite ao leitor conhecer as relações raciais, sociais e de gênero, de brancos e de negros, nos espaços agrários nacionais, em um dos períodos mais conflituosos da sua história: a transição de uma economia agrícola escravista para um modo de produção capitalista. Como essa transição é narrada a partir do olhar de um sujeito negro, esse discurso torna-se revolucionário.

De princípio, percebe-se que a mudança de regime econômico se fez nesses espaços em um quadro econômico marcado pelo baixo desenvolvimento das forças produtivas. Sodré (1974) afirma que, após o início do capitalismo, a economia latifundiária nacional continuava com baixo nível de desenvolvimento técnico.

Para Galeano (2000), o caráter de monocultura da produção agrícola nacional fazia com que se esgotassem os recursos naturais explorados para que se organizasse rapidamente a exploração de novos recursos, logo inutilizados, em uma saga ambiental predatória. Nabuco (2003) confirma que essa condição caracterizou a economia agrícola desde a colonização e parecia persistir no limiar do novo século com a concentração agrária no plantio e no cultivo do café.

Na esfera sociopolítica, os senhores de terra inviabilizaram politicamente que, na passagem da economia para o capitalismo, fosse feita a repartição da grande propriedade fundiária (Sodré, 1974). Segundo Jesus (1986), a doação de terra aos libertos foi inviabilizada legalmente durante o processo de alforria por meio de estratégias políticas,

ao passo que os imigrantes foram acolhidos e apoiados pelo estado em seus primeiros empreendimentos no país, inclusive recebendo doação de algumas propriedades produtivas ou tendo facilidades para arrendar terrenos de antigas famílias portuguesas.

Fernandes (2007, p. 37) alega que a “preferência pelo imigrante, a proteção oficial dispensada às iniciativas relacionadas ao fomento das correntes migratórias e a assistência aos trabalhadores brancos transplantados, suscitou um travo de fel, que enchia de amargura e de ressentimento” os libertos e sua descendência. Esse ressentimento se revela no trecho abaixo:

Cada estado deveria ceder terras para os negros cultivar. Mas este projeto não foi aprovado na Câmara. O Brasil abria imigração para a Itália. Íamos receber seis mil italianos, dois mil iam para São Paulo, dois mil para o Rio Grande do Sul, um mil para o Rio de Janeiro, e um mil para o Estado de Minas. Eles vinham para ser colonos, iam arrendar as terras dos fazendeiros, para plantações (Jesus, 1986, p. 43).

O uso da primeira pessoa, “íamos”, utilizado no excerto, demonstra o pertencimento do povo negro ao território, pois após séculos de vivência no país os afrodescendentes compunham parte da nacionalidade. A preferência pelos imigrantes, cuja cultura não se vinculava à formação da nação, conotava o desprezo de boa parte da sociedade pelos negros, aqui transplantados como escravos a partir do século XVI.

Paulatinamente, os afrodescendentes foram expulsos das terras férteis, as quais cultivaram durante gerações, haja vista não ser moralmente possível, de acordo com os latifundiários, tratar sem disparidade pessoas pertencentes a essa raça: “Já que vocês são livres, saiam das minhas terras! Vamos ver se vocês conseguem encher a barriga com a liberdade. Imagina só, ter que dar dinheiro aos negros! É um pecado” (Jesus, 1986, p. 59).

A sensação de injustiça em relação à partilha da terra permeou *Diário de Bitita* (1986), principalmente por isso ter delegado boa parte da comunidade negra à experiência da fome nos centros urbanos. Embora, ao final da escravidão, alguns grupos de libertos tenham dado continuidade à formação de comunidades autônomas à margem do império, denominadas quilombolas, em alusão aos antigos quilombos⁴² (Ribeiro, 2006), esses agrupamentos não conseguiram romper o status quo vigente no período.

Segundo Jesus (1986, p. 79), alguns libertos “faziam ranchinhos na beira das estradas, porque a beira das estradas públicas pertence ao governo e ninguém falava nada. Eles contavam os horrores da escravidão. Suas mágoas eram contra os portugueses”. De

⁴² Os quilombos eram comunidades formadas durante o Brasil colonial por africanos e descendentes que fugiam da escravidão. O maior quilombo do Brasil foi o Quilombo dos Palmares. Os quilombos eram comunidades formadas por africanos escravizados e seus descendentes (Ribeiro, 2006).

acordo com Albuquerque e Fraga Filho (2006), e Ribeiro (2006), embora fossem cientes do legado do escravismo, esses sujeitos não se organizaram politicamente na luta pela terra devido às condições de vida precária, já que não tinham meios para se movimentar coletivamente nesse sentido.

Darcy Ribeiro relata essa precariedade demonstrando que quando os libertos abandonavam

... as fazendas em que labutavam, ganham as estradas à procura de terrenos baldios em que pudessem acampar, para viverem livres como se estivessem nos quilombos, plantando milho e mandioca para comer. Caíram, então, em tal condição de miserabilidade que a população negra reduziu-se substancialmente, pela terrível miséria a que foram atirados. não podiam estar em lugar algum, porque cada vez que acampavam, os fazendeiros vizinhos se organizavam e convocavam forças policiais para expulsá-los, uma vez que toda a terra estava possuída e, saindo de uma fazenda, se caía fatalmente em outra (Ribeiro, 2006, p. 38).

Em ocasiões anteriores, enquanto escravizados, os negros se levantaram em revoltas. Um caso eminente foi o de Zumbi, perseguido em seu tempo e mitificado no período pós-abolição: “O chefe era um negro corajoso de nome Zumbi. Que pretendia libertar os pretos. Houve um decreto: quem matasse o Zumbi ganharia duzentos mil-réis e um título nobre de barão” (Jesus, 1986, p. 58).

Embora viessem à mente dos negros as figuras representativas desse tempo de luta, sobressaiam socialmente as exigências das novas forças produtivas, que não incluíam o trabalho comunitário dos quilombolas. Por esse motivo, segundo Clóvis Moura (1994), os negros praticamente não conseguiram se organizar politicamente, após a abolição, na luta por direitos.

Por essa razão, enquanto a economia nacional era agrícola e escravista, inexistiram segmentos camponeses intermediários ao grande latifúndio (Fernandes, 1978). No período pós-escravidão, foi obliterada a organização de núcleos agrícolas com indivíduos capazes de superar as questões básicas de subsistência e de se envolver em uma dinâmica reivindicatória que abrisse caminho para a luta pelo acesso à propriedade da terra (Sodré, 1974).

Desse modo, a reforma política nacional, ocorrida concomitantemente com a abolição, não se fez acompanhar de uma alteração na questão agrária, justamente em razão da impossibilidade de operação da dialética necessária ao processo (Fernandes, 2005). Essa dialética não ocorreria na agricultura pós-escravista ainda por outra razão.

Segundo Sodré (1974, p. 90), por ser fundamentada na ideia de grande propriedade e na dependência pessoal do camponês como agente braçal das colheitas, a agricultura nacional sempre apresentou baixo desenvolvimento técnico, o que impediu o avanço da diferenciação entre campesinato médio e pobre. Nessa conjuntura, embora tivesse sido rompido o regime escravista, nos meios rurais, perduraram as marcas do patriarcado⁴³.

De acordo com Marx Weber (1991), em *A Sociologia da Dominação*, a estrutura patriarcal se estabelece a partir de vínculos entre um senhor, os demais membros da família e seus serviçais. Baseia-se na autoridade de um membro masculino, geralmente o mais velho, sobre os outros participantes do clã. O detentor desse poder é legitimado pelo costume, pela tradição “na crença da inviolabilidade daquilo que foi assim desde sempre” (Weber, 1991, p. 234).

Holanda (1999), corroborando com Weber (1991), salienta que como o ethos nacional é fundamentado na cultura do personalismo, torna-se impeditiva a solidariedade e as formas de organização liberais no país, já que “em terra onde todos são barões, não é possível acordo coletivo durável” (Holanda, 1999, p. 32). Ademais, em uma sociedade em que o privilégio de classe se sobrepõe ao esforço, ascende um princípio político avesso à democracia, baseado na obediência ao mais forte.

Para Angela Davis (2017), o patriarcado pode ser considerado uma espécie de pacto interclassista, de privilégio da branquitude masculina. Às mulheres, nesse sistema, cabe a submissão. Enquanto categoria básica, essa organização rege-se pelo princípio de que as mulheres devem ser, hierarquicamente, subordinadas. Em uma sociedade colonial, de herança escravista como a brasileira, essa hierarquização estende-se aos pobres e aos negros, todos estes submetidos ao poder do proprietário branco, de ascendência europeia., o qual possui poder decisório nesse meio.

Joel Rufino dos Santos (2009) define a família patriarcal como um círculo de relações em torno de um núcleo: “No centro, encontrava-se o macho branco; à sua volta, circulavam familiares de laços consanguíneos, agregados brancos e mestiços e, por fim, negros. A estabilidade desse círculo dependia da imutabilidade dessa organização” (Santos, 2009, p. 302).

⁴³ No Brasil colônia, o homem branco era a figura central, e a mulher branca tinha funções como supervisionar as tarefas de escravas e escravos, além da maternidade. A mulher era completamente submissa ao homem, pois este era quem tinha o poder. Na sociedade ainda escravocrata, as mulheres brancas eram educadas em um ambiente rigidamente patriarcal. Para escaparem do domínio do pai, as mulheres casavam. No entanto, passavam para o domínio do marido, perpetuando a posição submissa das mulheres frente à figura masculina. Desde essa época já havia diferenças em função da classe social. Independente do seu papel na sociedade se tivesse vida ociosa ou produtiva, a mulher aceitava a completa supremacia do homem sobre ela mesma e na sociedade. E assim, o processo de socialização da mulher conduzia-se para uma total submissão (Silva, 2015).

Em *Diário de Bitita* (1986), esses valores imutáveis são demolidos a partir da própria excrescência por uma mulher pobre e negra, que pela condição de classe, raça e gênero ocupa o pior grau do sistema do patriarcado. Jesus (1986) configura criticamente a estrutura desse sistema por meio da rememoração das próprias vivências, para, por fim, pela palavra apontar suas fragilidades.

Desse modo, emergem de seu texto ironicamente as relações constituídas no patriarcado, como o apadrinhamento entre grandes e médios proprietários, como no trecho adiante:

Aos domingos íamos passear na casa do primeiro colono, o mais rico, o senhor Florêncio. Ele tinha vinte vacas, porcos e mais terras para plantar. Era afilhado de casamento do fazendeiro. Era um homem com setenta anos e tomava a bênção ao fazendeiro para bajulá-lo: — A bênção, padrinho Olímpio. O senhor Olímpio Rodrigues de Araújo não respondia. Se nascia um menino, pronto, o nome era Olímpio (Jesus, 1986, p. 86).

As marcas do patriarcado revelam-se na adulação do senhor Florêncio ao fazendeiro Olímpio Rodrigues de Araújo em uma relação de bajulação que tornava o sistema autosustentável. Por outro lado, o tratamento violento dispensado aos negros era notório. O mesmo senhor Florêncio, cujo pudor em bajular era inexistente, ofendia seus empregados se estes reclamassem do soldo: “— Cale a boca negro vadio! Vagabundo!” (Jesus, 1986, p. 35).

Como não existiam meios legais para a autodefesa, os afrodescendentes acabavam desistindo de reclamar, pois o senhor poderia alcunhá-los de ladrão. E se caso o fizesse “aquilo ia transferindo-se de boca em boca. E aquele negro, sem nunca ter roubado, era um ladrão” (Jesus, 1986, p. 35). Essa postura do dono de terras estendia-se aos membros da justiça. A autora relatou uma dessas contendas com o filho do juiz Brand, Humbertinho, que a humilhou. Ao enfrentá-lo, chamando-o de “cachorro ordinário”, ela acabou atraindo para a discórdia o pai do menino. Quando este chegou, a menina retrucou:

— Este ordinário vive pegando no seio das meninas pobres e deixa elas chorando mas em mim você não vai encostar as suas mãos. O doutor Brand interferiu: — Você não tem educação? — Eu tenho. O teu filho é que não tem. —: Cala a boca. Eu posso te internar. — Para o seu filho fazer porcaria em mim, como faz com as meninas que o senhor recolhe? Doutor Brand, aqui todos falam do senhor, mas ninguém tem coragem de falar para o senhor. — Cala a boca negrinha atrevida. — Atrevido é o seu filho porque é filho de juiz, não respeita ninguém. (Jesus, 1986, p. 28-29).

Como relações estabelecidas entre os entes do Estado e a organização patriarcal e colonial estavam enraizadas no capitalismo nascente (Sodré, 1974), o juiz agiu de modo similar aos senhores da terra, pois quando se viu afrontado por uma negra: mandou-a calar-se. A postura inicial de Humbertinho, após finalizada a discussão entre Carolina e seu pai, revela também que o rapaz é o reflexo paterno, ambos representantes da organização patriarcal.

Segundo Holanda (1999), o Brasil estruturou-se como nação pela violência racial, étnica e patriarcal. A presença dessas categorias, no seio dessa fundação, afastou qualquer possibilidade de convivência simétrica entre os diferentes. De acordo com Vianna:

o latifúndio isola o homem; o dissemina; o absorve. Nesse insulamento que ele impõe aos grupos humanos, a solidariedade vicinal se estiola e morre. Em compensação, a vida da família se reforça progressivamente e absorve toda a vida social em derredor. O grande senhor rural faz da sua casa a solarenga do seu mundo. Dentro dele se passa a existência como dentro de um microcosmo ideal: estudo é como se não existisse a sociedade. [...] Essa preponderância da vida de família influi consideravelmente sobre o caráter e a mentalidade da nobreza rural: torna-a uma classe fundamentalmente doméstica. Doméstica pelo temperamento e pela moralidade. Doméstica pelos hábitos e tendências (Viana, 1995, p. 53).

Parafraseando Vianna, a alienação da estrutura patriarcal aos laços consanguíneos não proporcionou espaço para o desenvolvimento da dimensão coletivista das culturas africanas, tampouco para o florescimento de formas modernas de organização social. Contudo, adequou-se perfeitamente ao papel assumido pelo Brasil na organização do sistema mundo, o de exportador de monoculturas agrícolas. Por isso, ou seja, por atender aos anseios do mercado, esse sistema persistiu sem dificuldades ao longo do século XX.

Assim, a importância financeira dos latifundiários e seu alinhamento aos interesses do capital deu-lhes a salvaguarda para a continuidade do abuso contra as minorias no período republicano (Moura, 1994). Por sua vez, os sujeitos pertencentes aos estratos minoritários, de acordo com Schwarcz (2019), não se viram protegidos pelo Estado embora libertos, uma vez que o aparato do poder continuava a serviço do patriarcado.

As forças policiais encarregavam-se no interior de representar esse sistema por meio da brutalidade. Punia-se, sobretudo, o negro e o roubo, haja vista a preocupação dos grupos majoritários serem, essencialmente, de ordens racial e patrimonial:

Os soldados saíam com o preso pelas ruas da cidade. Era obrigado a carregar o que havia roubado: galinha, cavalos. E a criançada saía atrás, batendo lata, frigideira, tambor saía atrás do preso: Um dia era um preto. E nós gritávamos:— Olha Zé coberta! Ele roubou coberta! Olha o Zé coberta, é ladrão de coberta. Era o mês de junho. Que frio. Mas o negro estava transpirando, como se tivesse tomado um banho. O povo saía pelas ruas para ver o ladrão. Era como se estivesse acompanhando uma procissão. Quando o delegado soltava o preto, ele desaparecia e nunca mais voltava para Sacramento (Jesus, 1986, p. 91-92).

Segundo Schwarcz (2019), esse tipo de violência, de humilhação e de exposição buscava a imposição da autoridade como meio de controle social das minorias. Em função disso, a aplicação da lei ocorria através de uma ritualística em muito semelhante ao que ocorrera no escravismo. De acordo com Foucault (1987):

Nas cerimônias do suplício, o personagem principal é o povo, cuja presença real e imediata é requerida para sua realização. Um suplício que tivesse sido conhecido, mas cujo desenrolar houvesse sido secreto, não teria sentido. Procurava-se dar o exemplo não só suscitando a consciência de que a menor infração corria sério risco de punição; mas provocando um efeito de terror pelo espetáculo do poder tripudiando sobre o culpado (Foucault, 1987, p. 135).

Fernandes (1978) aponta que a República e as várias burguesias que se formaram em torno da plantação e das cidades não souberam superar o patriarcado. Em lugar de forjarem instituições autônomas, os sujeitos pertencentes a essas classes exerceram pressão sobre o Estado, restaurando as velhas estruturas por meio de novos instrumentos. Por isso, o tratamento do negro pelo estado dava-se de modo semelhante ao período escravista, mas agora caberia ao policial impor o papel de suplício, referido por Foucault (1987), que antes coubera ao capitão do mato.

Segundo Saffioti (1984), se o homem negro sofria em face a esse sistema, sendo humilhado pelos patrões, perseguido pela polícia e atacado pela justiça, as injúrias à mulher negra ocorriam de madeira dupla, quais sejam, em relação à imposição violenta dos brancos e ainda em relação à postura do companheiro da mesma raça.

Nesse sentido, é sobre essa mulher que repousariam as marcas violentas do patriarcado. Hooks (2015), em *Mulheres Negras: moldando a Teoria Feminista*, reitera

que o discurso do patriarcado se vincula ao racismo, em vista disso sua ação é mais intensa sobre os corpos das mulheres negras.

Seu Benedito não conseguiu se desprender desse sistema de privilégio da masculinidade. Na obra, descreve-se uma situação envolvendo-o e a sua companheira, Sia Maruca, que revela a condição hierárquica da mulher negra nessa organização:

A siá Maruca não trabalhava. O vovô não permitia. Dizia: — A mulher depois que se casa deve cuidar apenas dos afazeres domésticos. Um dia a siá Maruca lavou roupa para fora e ganhou -sem mii-réis. Quando o vovô veio almoçar, não tinha fajrinha. À tarde quando foi jantar encontrou farinha. Perguntou a siá Maruca: — Onde e como conseguiste dinheiro para comprar esta farinha? Os seus olhos voaram para o rosto da siá Maruca, que havia mordido os lábios. Por fim ela resolveu responder: — Eu lavei as roupas da dona Faustina. O meu avô retirou a cinta da cintura e espancou-a. Dizia: — E a última vez que a senhora vai fazer compras sem o meu consentimento. Quando quiser sair, peça-me permissão. Quem manda na senhora, sou eu! Se a senhora não sabe obedecer — vai embora! A siá Maruca chorou (Jesus, 1961, p. 80- 81).

A agressão contra a mulher, sobretudo a negra, foi muito explorada no texto caroliniano. Por diversas vezes, remete-se no enredo a episódios violentos contra essas mulheres, praticados por homens da mesma cor. Para Hooks (1981, p. 64), o patriarcado é “o poder que os homens usam para dominar as mulheres, este não sendo apenas um privilégio das classes altas e médias dos homens brancos, mas um privilégio de todos os homens na sociedade sem olhar a classe ou a raça”.

A autora preferiu renunciar a um casamento, que pudesse lhe dar alguma salva- guarda para evitar esse tipo violência. De acordo com Jesus (1986, p. 80-81), seria melhor ser meretriz do que esposa, pois aquela “canta, vai aos bailes, viaja, sorri. Pode beijar os homens. Veste vestidos de seda, pode cortar os cabelos, pintar o rosto, andar nos carros de praça e não precisa obedecer a ninguém”, enquanto esta sofre intensas violências em razão das relações morais pré- estabelecidas. Embora tenha julgado as prostitutas mais sortudas, em uma passagem da obra cita que os policiais prendiam as meretrizes, geralmente quando estas lhes negavam o corpo.

A autora relata que o comportamento dos homens que conheceu, principalmente dos dois primeiros companheiros de sua mãe, cujo abandono a legou a criação solitária dos filhos, bem como a postura dos maridos de suas madrinhas e a irresponsabilidade paterna de seus tios, passando pelo hábito alcoólico de outros do seu meio, levou-a a questionar a aparente necessidade feminina por um companheiro: “Um dia vi duas mulheres brigando por causa de um homem, que diziam, em meio a agressões: — Ele é meu, desgraçada!

Cadela! Sem- vergonha! Fiquei abismada. Será que ò homem é tão bom assim?” (Jesus, 1986, p. 9-10).

A violência contra as mulheres era mandatária e, raramente, elas passariam pela experiência do casamento sem serem submetidas a algum tipo de agressão, fosse física ou simbólica. Desse modo, em *Diário de Bitita* (1986), cenas como a que se segue adiante eram recorrentes: “O meu tio espancava a minha, madrinha estendida no solo. Dava a impressão de que ele estava espancando um cadáver. Mas quem é que ousava interferir? Quando ela normalizava, estava com o braço quebrado” (Jesus, 1986, p. 89).

Segundo Saffioti (2015), a violência doméstica necessita de uma intervenção externa para sua ruptura. Por isso, por vezes, procurava-se um policial para a intervenção naquele lar, porém ao aparecem à porta, o tio de Carolina, recorrente agressor, “exibia suas mãos calejadas, que eram o único documento de um homem. Os policiais pediam desculpas ao meu tio e retiravam-se” (Jesus, 1986, p. 86).

A postura dos policiais confirma o fato de que os homens pertencentes a essa instituição, mais do que garantir a cidadania e o ordenamento legal, agiam como um braço de sustento do patriarcado, inclusive acobertando os negros se a violência destes fosse de gênero. Segundo Hooks (2015), embora o racismo tenha sido a categoria separadora entre homens brancos e negros, o patriarcado acabou sendo a força que uniu pela violência contra as mulheres esses dois grupos.

Jesus (1986, p. 181) revela esse discurso patriarcal na postura dos policiais que a prenderam em Sacramento no excerto adiante: “Estes tipos devem ser descendentes de Nero, que era fanático pelas cenas cruéis.” O braço de minha mãe doía. Ela chorava. Um soldado de nome Isaltino me xingava- — Esta vagabunda vive viajando. Moça direita não viaja. (Jesus, 1986, p. 181).

Verifica-se, no trecho acima, que a agressividade policial se ancora em razões de ordem moral, pelo julgamento de que a postura de Jesus não se adequaria a um padrão de decência imposto às mulheres. Isso corrobora com a ideia de Segato (2012) de que esse grupo se alinhava ao discurso patriarcal e que a moral e o costume, impostos à mulher, são inalienáveis da dimensão agressiva do patriarcado.

Os homens negros, exceto nas situações que envolvessem a mulher, eram fortemente repreendidos pelas forças policiais. Segundo Jesus (1986), as mulheres temiam tanto pelos filhos que sempre os retiravam das ruas quando os homens da lei chegavam. Schwarcz (2014, p. 134) assinala que “há relatos de mães de rapazes negros que rezam toda vez que os filhos saem de casa. Outras chegam a juntar dinheiro para o enterro, procurando se antecipar por receio de não ter condições de arcar com o sepultamento dos rapazes”.

O conjunto de violências dos policiais contra o povo negro levou Jesus (1986, p. 92) a ter aversão a esse grupo: “é horroroso suportar uma autoridade inciente, imbecil,

arbitrária, ignorante, indecente e, pior ainda, analfabeta. Não conheciam as regras da lei, só sabiam prender”.

Para Jesus (1986), a alienação de alguns integrantes das forças policiais decorria da falta de conhecimento de seus integrantes, que não tinham acesso à formação, tornando-se, desse modo, mais propensos a obedecer às camadas mais ricas da população: “De duzentos homens, apenas dez sabiam ler. Quando eles recebiam faziam uma cruz, para provar que haviam recebido o soldo” (Jesus, 1986, p. 52).

A presença de um conjunto de indivíduos masculinos, estruturados em posições hierárquicas ordenadas, como fazendeiros, juízes e policiais, conduzindo-se, violentamente, contra as minorias no cenário social revelam, por meio da narrativa de uma mulher pobre, negra e periférica, que o discurso do patriarcado delegou marcas profundas de violência de classe, de raça e de gênero, que se sustentaram décadas a fio nos espaços rurais, embora ocorressem antagonicamente mudanças profundas na estrutura econômica do país. De acordo com Darcy Ribeiro (2006):

As atuais classes dominantes brasileiras, feitas de filhos e netos de antigos senhores de escravos, guardam, diante do negro, a mesma atitude de desprezo vil. Para seus pais, o negro escravo, o forro, bem como o mulato, eram mera força energética, como um saco de carvão, que desgastado era facilmente substituído por outro que se comprava. Para seus descendentes, o negro livre, o mulato e o branco pobre são também o que há de mais reles, pela preguiça, pela ignorância, pela criminalidade inatas e inelutáveis. Todos eles são tidos consensualmente como culpados de suas próprias desgraças, explicadas como características da raça e não como resultado da escravidão e da opressão (Ribeiro, 2006, p. 49).

Como se percebe, Ribeiro confirma que, embora o país atravessasse uma mudança de regime político no início do século XX, perduravam nos espaços agrários os julgamentos de censura moral e o projeto de controle das subjetividades que não se enquadrassem no pensamento estabelecido pelo poder colonial.

4.2 SENHORES, LIBERTOS E IMIGRANTES – DISSENSÕES CULTURAIS NO BRASIL AGRÁRIO

— *Então é você quem rouba as minhas frutas. Negrinha vagabunda. Negro não presta. Respondi: — Os brancos também são ladrões porque roubaram os negros da África. Ela olhou-me com nojo. — Imagina só se eu ia até a África para trazer vocês... Eu não gosto de macacos.*

(Carolina Maria de Jesus)

O contexto social e político, no qual Jesus esteve imersa, em Sacramento, a entrelaçou a outros sujeitos, quais sejam, os proprietários, os imigrantes e os afrodescendentes. Clóvis Moura (1994), em *Dialética radical do Brasil negro*, ressaltou que das relações entre os senhores feudais, os povos escravizados e a abolição destes, resultaram as dinâmicas sociais brasileiras “e suas sequelas consequentes perduram até hoje” (Moura, 1994, p. 53). Dessa feita, as relações étnico-raciais, estabelecidas no Brasil, passaram pelo crivo das relações políticas e econômicas.

Situar a sociedade e a localidade de onde advém Jesus é relevante para o entendimento da formação da escritora tanto quanto pessoa, na sua individualidade, como também como ser social e coletivo, cuja existência vinculou-se aos fatores históricos nos quais esteve imersa. De acordo com Farias (2018, p. 11), Sacramento, local de origem de Carolina, no século 19, era como a maior parte das cidadezinhas de Minas Gerais que “pareciam viver sob o jugo do período cruel da escravidão”.

Desse modo, era comum, depois do dia 13 de maio de 1888, encontrar, no interior, “o homem ou a mulher, ambos negros, nos serviços mais ordinários, pesados, sempre braçais e em geral vestidos de forma rota, maltrapilha, escaveirado na aparência (Farias, 2018, p. 11). Isso significa que, apesar do final do escravismo, as suas marcas eram latentes na população negra, que vivia de trabalho desumano, com atividades insalubres. Desse modo, “A origem escrava era o registro ancestral que marcava a vida da grande maioria dessa população, desde os seus primórdios, no século 18, ainda sob o domínio dos bandeirantes” (Farias, 2018, p.11).

Para Nabuco (2003), as extensas áreas exploradas durante a época da escravidão colonial apresentavam um caráter singular de tristeza e de desamparo, praticamente sem a existência da presença de moradias permanentes ou os reflexos de crescimento natural. A autora-narradora corrobora com a opinião de Nabuco e ainda levanta indagações sobre o tema:

Por que será que nas cidades pequenas não se sente o efeito de uma política? Se eles fazem tantos progressos nas capitais, poderiam fazer no interior, e o homem não necessitaria locomover-se de um estado para o outro. Mas a minha cidade continuava no mesmo estilo. Eu olhava a cidade e pensava: Pobre Sacramento, é semelhante a um bolo em que não puseram fermento, não cresce (Jesus, 1986, p. 158).

É nesse cenário de desolação e de abandono político, que Jesus (1986), logo nas primeiras páginas da obra analisada, descreve o local em que residia, e que, de certa forma,

a marcou. Desde o início, a escritora expõe com clareza as condições em que viveu na infância: vulnerabilidade, pobreza e habitação insalubre.

É notório que, embora estivessem submetidas aos ditames de um regime senhorial, Jesus e sua comunidade, formada prioritariamente por alforriados ou nascidos livres, mantinham um vínculo cultural com a terra. Tanto o seu avô materno, Seu Benedito, quanto ela própria, possuíam uma relação forte com a natureza, sobretudo com a mãe terra.

Em alguns de seus relatos, surge a relação, sua e de seu avô com a denominada “terra mãe”. Segundo ela: “se o vovô rezasse um terço pedindo a Deus para chover no norte? Deus atende o vovô” (Jesus, 1986, p. 137). No caso, ao destacar a relação do seu avô com a chuva, a autora sugere que ele é capaz de se integrar à natureza por meio da magia. Segundo Bâ (2013):

Deve-se ter em mente que, de maneira geral, todas as tradições africanas postulam uma visão religiosa do mundo. O universo visível é concebido e sentido como o sinal, a concretização ou o envoltório de um universo invisível e vivo, constituído de forças em perpétuo movimento. No interior dessa vasta unidade cósmica, tudo se liga, tudo é solidário, e o comportamento do homem em relação a si mesmo e em relação ao mundo que o cerca (mundo mineral, vegetal, animal e a sociedade humana) será objeto de uma regulamentação ritual muito precisa cuja forma pode variar segundo as etnias ou regiões (Bâ, 2013, p. 173).

Jesus, ao relatar sua abordagem em relação ao uso da terra, trata-a com afeto, a partir da dimensão da tradição, referida por Bâ (2013). Essa visão em relação a terra, difere dos valores dos homens ocidentais, em função de que para estes o espaço agrário é visto como propriedade, não como elemento integrador da comunidade em torno da prática coletiva da agricultura. Segundo Moore (2007):

A propriedade privada do solo é uma ocorrência absolutamente singular na longa história da humanidade. Todas as sociedades que se desenvolveram na Ásia, na África e no continente americano, desde o final do período Neolítico até o final do século XV, se desenvolveram sobre a base da propriedade coletiva do solo e dos meios de produção (Moore, 2007, p. 112).

Pensando a partir do momento histórico adjacente da obra, entende-se que o Brasil se tratava de um país essencialmente agrário, saído a pouco do sistema da escravização, e

que, nesse contexto, a terra era vista como um bem de grande valor para as pessoas que compunham a sociedade, um símbolo de status e de poder.

O padrinho de Carolina, quando adquiriu um terreno, em razão do esforço que a esposa falecida fizera, concluiu: “que o dinheiro mais bem-empregado era o dinheiro que se gasta comprando terras. Os que comprem terras não estão empobrecendo, estão enriquecendo (Jesus, 1986, p. 19). Mas, a visão do padrinho, mais alinhada aos descendentes de europeus, diferia da dos afrodescendentes

Na África pré-colonial, os valores atribuídos ao meio ambiente, especialmente em relação ao uso da terra, eram considerados uma prioridade nas sociedades, uma vez que essas práticas eram aprendidas nos ensinamentos dos mais velhos e dos ancestrais. “Como essas sociedades são basicamente agrárias, é lógico deduzir que a terra é o principal elemento da produção dentre elas” (Oliveira, 2021, p. 72).

Fazendo uma análise do *Diário de Bitita* (1986), evidencia-se que Jesus valorizava o uso da terra de modo similar aos olhares africanos, como é possível perceber no relato a seguir: “Eu era louca por terras. Invejava os que tinham terras para plantar. Compreendo que os que gostam não a têm. Mas o meu sonho era adquirir uma gleba de terras para mim. Pretendo plantar muitos arvoredos” (Jesus, 1986, p. 144).

No trecho, apresenta-se uma dimensão existencial contrária ao eurocentrismo, já que não interpreta a terra apenas como um instrumento de exploração. Ela afirma adorá-la e pretende cultivá-la com arvoredos. Nesse sentido, mesmo vivendo em um mundo dominado pela lei do capital, Jesus preservou valores africanos, como o respeito pela natureza e o anseio de preservá-la.

Ao apresentar sua perspectiva sobre o uso e o cultivo da terra, ela acabou fazendo uma denúncia acerca da formação da divisão de classes no espaço agrário, ao esclarecer que os negros não possuíam esse tipo de patrimônio: “O meu sonho era ver um preto rico, fazendeiro, que fosse o dono de uma gleba de terras, com roças e plantações” (Jesus, 1986, p. 111).

Posteriormente, demonstrou a situação famélica dos negros que tentaram viver em regime de colonato, no território pertencente ao branco: “O que nos empobreceu foram as nossas andanças pelas fazendas. Percebi que o fazendeiro não dá dinheiro aos colonos. Era horroroso ver os colonos andarem com as roupas rasgadas, remendadas, como se fossem mendigos” (Jesus, 1986, p. 159). Nesse sentido, pode-se apontar que a exploração do branco europeu, nos espaços agrários, ocorria de modo duplicado, em um sistema conjunto de espoliação da natureza e do trabalhador.

No que se refere às discussões em torno do tema da terra, o livro estabeleceu um importante paralelo entre a visão africana, e a perspectiva capitalista, dominadora e colonialista europeia dos brancos, representados na obra pelos imigrantes italianos e

alemães e pelos próprios colonizadores portugueses, com os quais a autora-narradora vivenciou inúmeros conflitos.

Segundo Jesus (1986, p. 73-74), todos deveriam ter direito a um pedaço de chão, pois “quando o homem está vivo, vive com os cereais que saem da terra. E quando morre vai pra o seio da terra”. Para Domingos (2011, p. 10): “a Terra para os Africanos antes de ser o espaço do qual o homem se apropria, é uma entidade espiritual na qual ele se encontra. Potência indispensável para a vida, ela é o lugar vital que possui o homem, que nasceu da terra, e ela retorna na morte”.

Contudo, para o europeu, a terra é vista como um patrimônio, símbolo de status e marco distintivo de classe (SODRÉ, 1974). De acordo com Jesus (1986, p. 160), ela olhava as terras ao redor da cidade, e estas eram inativas: “as terras eram do senhor Hermógenes, do Jerônimo Cardoso, e do João Borges. Por que não dão estas terras para os pobres plantar? Teriam fartura para eles e para os pobres”. Ou seja, a única função desse território seria indicar o poder de determinados indivíduos e seus clãs, não alimentar os famintos.

De modo contrário, para Oliveira (2021, p. 72) “uma das principais características das sociedades africanas é a não apropriação individual do solo e o dever de transmiti-lo da mesma forma às próximas gerações”. Desse modo, a importância atribuída à terra pelos africanos é diferente da abordagem ocidental, uma vez que há uma distinção entre usufruir dos benefícios que ela oferece e tratá-la como propriedade de um grupo de indivíduos.

Ao analisar *Diário de Bitita* (1986), percebe-se claramente que a autora compartilha dessa filosofia e, ao mesmo tempo, diferencia o posicionamento das pessoas que não vivem sob princípios africanos, das que conduzem suas vidas a partir da perspectiva eurocêntrica.

No livro, essa visão de mundo ocidental é exemplificada pelos imigrantes e colonizadores, quando se relata que “os italianos, de colonos, foram transformando-se em fazendeiros: compravam áreas nas grandes cidades” (Jesus, 1986, p. 49), ficavam cada vez mais ricos retirando da terra todo tipo de sustento, comprando quantidades cada vez maiores de terra e não consentindo que os negros, que trabalhavam para eles, plantassem “arroz nas cabeceiras dos cafezais, não podia plantar feijão no meio dos cafezais, não podia criar porcos, nem galinhas; só cuidar exclusivamente do café” (Jesus, 1986, p. 58).

Em outras palavras, tanto os colonizadores portugueses quanto os imigrantes, sobretudo alemães e italianos, são vistos por Jesus como portadores de uma visão eurocêntrica de mundo, baseada em preceitos capitalistas e individualistas, em que a riqueza é acumulada por uma minoria enquanto a maioria empobrece. Essa mentalidade perpetua o sistema patriarcal, mesmo após a abolição, mantendo o negro sob o jugo da miséria.

Domingos (2011) afirma que para os ocidentais, em geral, o objetivo principal da

vida é controlar e modificar a natureza para obter benefícios próprios e poder a qualquer custo. O Ocidente (representado pelos colonos e imigrantes) geralmente considera o uso da terra como um objeto, uma fonte de riqueza da qual se extrai todo tipo de recursos, sem levar em consideração a interdependência ou o respeito entre o homem e a terra.

Essa abordagem, comumente, leva à exploração indiscriminada sem uma relação de troca equilibrada. Enquanto na concepção africana o que caracteriza as relações entre o homem e a terra, são as marcas vivas “da existência da ligação concreta e não utilitária da porção da terra dada. Essa ligação é caracterizada pela indissociabilidade da interdependência entre um e outro, a interdependência reconhecida que se traduz pelas obrigações recíprocas” (Domingos, 2011, p. 8).

Para Jesus (1986), a relação com a terra resguardava a perspectiva do cuidado e do zelo, enquanto para os imigrantes e colonos era de manutenção de poder e de construção de riqueza. Ela descreveu sua experiência de como aprendeu a gostar da vida na zona rural: “Minha mãe deixava o leito assim que o astro-rei ia surgindo e ia preparar a nossa refeição. Eu permanecia no leito, ouvindo os gorjeios das aves. A brisa perpassava suavemente. Eu aspirava os perfumes que exalavam as flores silvestres” (Jesus, 1986, p. 159).

Jesus admirava-se dos encantos da vida rural. Isso se destaca na citação acima, pois ela descreveu minuciosamente as sensações que os elementos da natureza lhe proporcionavam. Assim, projetando Jesus e sua família como representantes do povo negro, no Brasil agrário no início do século XX, entende-se que, para esta parcela da população, a terra poderia representar um meio digno de sobrevivência.

Contudo, após a abolição, a grande maioria dos negros foram impedidos, pelos antigos donos, de permanecerem nas fazendas, senão em situação semelhante ao escravismo, e dessa forma, muitos foram para a zona urbana sem dinheiro, sem trabalho e sem moradia (Oliveira, 2021).

Jesus descreveu os quatro anos que ela e a família viveram na Fazenda Lajeado como os mais “ricos” de sua vida, já que as brigas, a miséria e a maior parte dos problemas haviam sido superadas quando começaram a prosperar. Na citação, os sentimentos diante da primeira colheita são descritos: “Quando surgiu a colheita, fiquei admirada. Uma amiga que nos oferece algo para colher. Plantamos dois sacos de arroz, colhemos trinta. Dois sacos de milho. Colhemos três carros. Que fartura! As galinhas duplicavam, só carijó” (Jesus, 1986, p. 160).

Contudo, como as relações após a abolição, sobretudo com a chegada dos imigrantes, entre os povos que agora povoavam as terras brasileiras não eram simples, os problemas começaram a surgir (Fernandes, 1978). Em vista disso, a família foi obrigada a abandonar a região, praticamente fugida, como criminosa, abandonando quatro anos de plantação e de cultivo de alimentos.

O conflito entre os afrodescendentes e os donos da terra (imigrantes) deu-se, sobretudo, em razão da concepção do uso da terra sob uma perspectiva eurocêntrica (Ribeiro, 2006). A obra literária ilustra com precisão a percepção de mundo sob dois "olhares" antagônicos. Enquanto Carolina e sua família, enraizadas em valores tradicionais africanos, eram gratas à terra pelos alimentos que plantavam, fertilizavam e colhiam, o proprietário da fazenda carregava consigo um modo de vida baseado na perspectiva mercantil, no qual o lucro final obtido, através dos recursos naturais, era o único objetivo.

De acordo com Moura (1994), desde a colonização portuguesa até a chegada dos imigrantes, que com o tempo passaram a formar a elite brasileira, houve uma escala de classificação social em que o negro, escravizado ou pós-escravidão, foi colocado em uma posição subalterna ao branco. Os desdobramentos dessa escala classificatória foram péssimas condições de trabalho e moradia, castigos físicos, mentais e psicológicos, a proibição de práticas de suas religiões e seus costumes, a desqualificação de seu trabalho, a exploração da mão de obra barata e a falta de oportunidade de ascensão social para os libertos.

Dessa maneira, quando Jesus descreve que trabalharam assiduamente em uma fazenda de imigrantes e que, quando começaram a colher financeiramente aquilo que plantaram foram “despejados” sem explicações coerentes pelo fazendeiro, é um bom exemplo da escala social descrita por Moura (1994), uma vez que para os brancos (colonizador português ou imigrantes europeus de forma geral sua raça sempre foi superior à negra e, portanto, não se devia permitir nenhuma ascensão social, cultural ou econômica dos afrodescendentes no Brasil.

Segundo Schwarcz (2019), desde as grandes navegações e a chegada dos portugueses ao Brasil, como colonizadores e exploradores de recursos e de pessoas, a visão eurocêntrica estabeleceu relações pautadas na exploração. Com base em três pilares de dominação – religião cristã, capitalismo e escravização de indígenas e negros africanos – os europeus estabeleceram um modelo de vida cujo objetivo era a exploração dos recursos naturais da terra para benefício próprio, além da exploração da mão de obra escrava para alcançar o objetivo final de enriquecimento individual.

Ao se analisar historicamente as relações entre negros e europeus, é evidente que, mesmo após a abolição da escravidão em 1888, as práticas escravistas persistiram entre os trabalhadores e proprietários de terras, muitos dos quais eram grandes latifundiários (Schwarcz, 2019). Os trabalhadores das fazendas, em sua maioria negros, passavam seus dias trabalhando nas plantações dos fazendeiros e quando cultivavam pequenas hortas eram obrigados a dividir os lucros com os fazendeiros.

Assim, em *Diário de Bitita* (1986), denunciou-se que a mão negra foi a grande responsável pelo enriquecimento dos europeus e de seus descendentes, enquanto a figura do fazendeiro branco, naquele momento histórico, representou a aniquilação e a perpetuação

da escravização dos negros enquanto sujeitos “livres”.

4.3 SEU BENEDITO: O CORPO NEGRO DA SENZALA AO CASEBRE

— *Deus que ajude os homens do Brasil — e chorava, dizendo: — O homem que nasce escravo, nasce chorando, vive chorando e morre chorando.*
(Carolina Maria de Jesus)

Para Nascimento (2016), o trabalho do negro foi decisivo para a formação econômica do Brasil, nação fundada sob o signo do parasitismo imperialista. Sem o escravismo, a estrutura latifundiária não teria existido, pois o africano “ergueu as fundações da nova sociedade com a flexão e a quebra da sua espinha dorsal. Ele plantou, alimentou e colheu a riqueza material do país para o desfrute exclusivo da aristocracia branca” (Nascimento, 2016, p. 59).

Um sujeito que representa, na obra caroliniana, esse “homem negro”, que serviu como uma espécie de “engrenagem” para que os europeus tivessem êxito na exploração do Brasil foi seu Benedito. A história do avô de Carolina simboliza coletivamente o peso do legado do escravismo, haja visto ele ter sido escravizado desde o nascimento, em uma fazenda do interior de Minas, da qual alforriou-se somente na idade adulta.

Nabuco (2003) afirma que os horrores do escravismo não podem ser esquecidos. Por isso, refletir sobre o passado e todos os males decorrentes dele é necessário aos brasileiros, já que a escravidão é um tipo de mácula que não pode ser arrancada. Posto isso, conhecer a trajetória do seu Benedito é visualizar a história da escravidão no Brasil, história da qual, “... nós, brasileiros, não devemos perder tempo a envergonhar-nos desse longo passado que não podemos lavar, dessa hereditariedade que não há como repelir (Nabuco, 2003, p. 87).

De acordo com Jesus (1986), seu avô tinha sido escravo e posteriormente livre de tal condição, Benedito José da Silva carregou na sua identidade, ao longo de sua existência, a marca do seu senhor. Farias (2018, p. 24) explica que essa marca a que Carolina se refere, vincula-se ao “pesado sobrenome Silva do seu antigo senhor, que lhe deu uma carta de alforria, após ter a vida salva de um ataque de cobra pelo subserviente escravo”.

Os pais de seu avô talvez tenham sido da “última geração de negros vindos para o Brasil nos famigerados navios negreiros, conhecidos como tumbeiros, analogia à tumba, certamente pelo grande número de mortes que provocava, durante sua travessia pelo oceano Atlântico” (Farias, 2018, p. 24). Contudo, as linhas ancestrais, do ramo familiar da autora, foram abruptamente arrancadas após a chegada ao Brasil.

Através desses registros levantados por Farias (2018), é possível dimensionar os

antecessores de Jesus sob a classificação proposta por Moura (1994), em *Escravidão Pleno e Escravidão Tardio*. Ou seja, a família de Carolina viveu sob as duas formas da escravização. Seus bisavôs, pais de seu Benedito, viveram o Escravidão Pleno, enquanto seu avô materno, o Escravidão Tardio.

Moura (1988, p. 35) define o Escravidão Pleno como “o período da escravidão de se estende no Brasil do ano de 1550 (+ ou -) até aproximadamente 1850, quando é jurídica e efetivamente extinto o tráfico internacional de africanos escravizados”. Assim, durante todo o período colonial e a era dos reinados de D. João VI, D. Pedro I e D. Pedro II, o Brasil experimentou a abrangência do sistema escravista de produção, que se desenvolveu e consolidou ao longo de mais de trezentos anos.

Esse extenso período foi responsável por moldar e apoiar o funcionamento do modo escravista de produção no país, caracterizando-o com os traços distintos que definiriam os papéis fundamentais das duas classes principais em sua estrutura social: os senhores e os escravos. Toda a política, a economia, as questões jurídicas e culturais no Brasil no período colocavam no cerne as relações entre senhores brancos e seus escravos.

Para Moura (1994, p. 37), “é dentro dessa estrutura rígida administrativa, judiciária e politicamente que a sociedade brasileira funcionará, sem modificações substanciais na sua essência até praticamente 1850”. Assim, como exposto pela própria Carolina, os pais de seu avô, foram trazidos da África, logo, viveram sob o julgo do Escravidão Pleno. Moura ainda associa o Escravidão Pleno ao capitalismo mercantil: “O modo escravista de produção que se instalou no Brasil era uma unidade econômica que somente poderia sobreviver com e para o mercado mundial” (Moura, 1994, p. 38).

Segundo Moura (1994) no Escravidão Tardio⁴⁴, como não havia mais a possibilidade de os senhores adquirirem novos escravos, uma vez que o tráfico havia sido proibido por lei, as relações desta sociedade passaram por algumas mudanças, tais quais, o encarecimento do escravo. Segundo Sodré (1974), com o passar do tempo, a demanda por mão de obra escrava cresceu, o que resultou em um aumento do preço dos escravos, levando os senhores a considerarem seus escravos como bens valiosos.

Além disso, à medida que a sociedade brasileira foi se modificando, muitas pessoas

⁴⁴ Nesta segunda fase do escravismo novos mecanismos reguladores influirão também nos comportamentos dos senhores. O encarecimento do escravo, as leis protetoras, a opinião pública e a imprensa são mecanismos que passam a influir no tratamento dado aos escravos, embora na sua essência, continue tão despótico e irracional como no seu início. Tudo isso produz um novo alinhamento entre escravos e senhores nessa fase do modo escravista que se decompunha (Moura, 1994, p. 83)

passaram a questionar a moralidade e a humanidade da escravidão. “Uma coisa, porém, não se altera: o escravo continua como propriedade, como coisa, ou, para usarmos um conceito econômico, ele continua sendo capital fixo” (Moura, 1994, p. 83) dos senhores colonizadores.

É nesse contexto que viveram os bisavôs e o avô materno de Carolina, que representam o cotidiano, tanto dos negros escravizados trazidos diretamente da África, quanto daqueles que aqui nasceram sob a condição de propriedade. A escritora nasceu em 1914, 26 anos depois da abolição. Na obra, é evidente que o legado da escravidão ainda era muito presente no período. Moradores de cidades interioranas possuíam poucas informações sobre o “período pós Abolição, como era o caso da pequenina Sacramento. A população negra, que compunha a sua massa humana, apesar de tudo isso, além de iletrada, sofria toda a sorte de injustiças, de violências pessoais e institucionais” (Farias, 2018, p. 33).

Jesus (1986), em diversas passagens, no *Diário de Bitita*, retrata tais circunstâncias em que viviam os negros durante sua infância e juventude em Sacramento, conforme exemplificado no trecho: “Havia hora em que eu tinha um medo do mundo! Era quando ouvia os homens falarem nas dificuldades que há para um homem encontrar trabalho. O mundo não é um paraíso para o homem” (Jesus, 1986, p. 25).

O homem, a quem Jesus (1986) se refere, é o homem negro, recém-saído da escravidão, dentre estes, destaca-se seu avô e sua descendência. “Sem estudos ou qualquer profissão certa, largados à própria sorte, totalmente desamparados por governos, negros e negras se tornaram alvo exploratório da mão de obra barata, da violência do sistema e do genocídio” (Farias, 2018, p. 33).

Os tios de Carolina, incluindo-se sua mãe, eram todos analfabetos: “Os oito filhos do meu avô não sabiam ler. Trabalhavam nos labores rudimentares. O meu avô tinha desgosto porque os seus filhos não aprenderam a ler” (Jesus, 1986, p. 54). Sendo-lhes impossibilitado, também por essa razão, a inserção na sociedade de classes e construção de uma relação de iguais entre os brancos.

Para Nabuco (2003), a extinção do tráfico, a regulamentação de leis, como a do ventre livre, e a própria lei áurea, não garantiram a emancipação dos negros ante escravizados e que, a partir de 1888, diziam-se livres. O Brasil, a partir de 1850, com a proibição do tráfico de africanos, passou a incentivar a imigração de europeus, sobretudo de italianos e alemães (Fernandes, 1978).

Esses imigrantes vinham para o país com a promessa de cuidarem das lavouras dos colonos e construir suas famílias. Mas, quando aqui chegavam, muitos abandonavam as fazendas, uma vez que, os colonos, donos das fazendas, estavam acostumados a lidar com os negros escravizados e os imigrantes não aceitavam igual tratamento. Sobre esse período, Jesus (1996) escreveu que:

O vovô já estava se queixando de que estava sentindo dores nos rins, mas mesmo assim ia ouvir o senhor Manoel Nogueira. Ele nos dizia que os fazendeiros estavam desesperados, os italianos abandonavam as fazendas. Quando eles viram os colonos brancos desinteressarem-se das labutas rudes dos campos, iam nas cidades à procura de colonos. Não faziam questão de cor. Não selecionam. Quantas promessas, faziam aos negros! (Jesus, 1986, p. 29).

Jesus (1986) descreveu um pouco da crise socioeconômica gerada pela falta de mão de obra no meio rural, onde vivia. Os fazendeiros estavam em uma situação de desespero, pois os colonos brancos estavam abandonando as fazendas, provavelmente buscando outras oportunidades ou melhores condições de trabalho em áreas urbanas. Jesus (1986) deixou evidente que quando os imigrantes⁴⁵ saíam das fazendas, os fazendeiros (antigos colonizadores portugueses) procuravam por mão de obra, inclusive a dos negros, e prometiam boas condições de serviço, o que na prática nunca acontecia.

A situação de escravismo que se buscava impor aos negros, embora o país vivesse a pós-escravidão, é denunciada por Nabuco: “Está assim uma nação livre, filha da Revolução e dos Direitos do Homem, obrigada a empregar os seus juizes, a sua polícia, se preciso for o seu exército e a sua armada, para forçar homens, mulheres e crianças a trabalhar noite e dia sem salário” (Nabuco, 2003, p. 77).

No *Diário de Bitita* (1986, p. 29), há o relato, como forma de crítica, de que, nas palavras de Seu Benedito: “eles tiraram o São Benedito da lavoura e colocaram o São Genaro. É a mania do brasileiro; tem o remédio no país, mas preferem importar da Europa”. No trecho, utiliza-se de uma metáfora em que “eles” pode ser entendido como o Governo, “São Benedito” representa os negros, após a abolição, e “São Genaro”, os imigrantes europeus, ou seja, os negros ante escravizados não tiveram a oportunidade de trabalhar nas lavouras em parcerias com os colonizadores, pois não recebiam o soldo merecido.

O fato é que para os colonizadores, os negros, mesmo libertos, continuaram sendo vistos como inferiores e indignos de trabalho a troco de remuneração. “Com o advento do trabalho livre e do regime republicano, o negro brasileiro foi verdadeiramente expulso do sistema das relações de produção” (Gomes, 1994, p. 116).

⁴⁵ Esses imigrantes tinham sua viagem ao Brasil paga pelo governo brasileiro, os donos dos cafezais lhes entregavam uma pequena casa de tijolos, objetos de primeira necessidade e lhe abriam um crédito, e já de início estavam endividados. O contrato de trabalho sobre o regime do colonato previa o trabalho de toda a família na fazenda, o que causava revolta nos colonos que se queixavam que seus filhos ficavam sem ir à escola e apartados da sociedade. Além disso, os colonos eram obrigados a comprarem seus mantimentos no armazém da fazenda que fixava preços abusivos. Devido aos maus tratos a que foram submetidos esses primeiros imigrantes, crises diplomáticas se estabeleceram, chegando ao ponto da interrupção nos fluxos migratórios. O fazendeiro se considerava um soberano absoluto sobre os colonos, fato que gerava tensões que provocavam greves de colonos, incêndios e assassinatos (Gomes 1994).

Gomes (1994) relatou que os períodos pré e pós abolição foram cruciais para a formação da sociedade brasileira, uma vez que, enquanto escravos, não tinham domínio sobre seus próprios corpos. Ainda sob tal condição, viram a chegada de povos europeus brancos que, diferentemente deles, vieram para o país na condição de libertos, para trabalharem em parcerias com os donos das fazendas. E após a abolição, esses negros, não “serviam” mais para o país, uma vez que “a preocupação com o destino do negro estivera em foco enquanto a ele se ligou o futuro da lavoura” (Gomes, 1994, p. 116).

Com o tempo, muitos imigrantes compraram as fazendas dos antigos colonizadores ou as receberam pelo próprio governo brasileiro como forma de incentivo, o que mostra mais uma vez a desvalorização ao negro, que permaneceu nas fazendas sendo maltratado ou migrou para os centros urbanos, onde não encontrou trabalho para seu sustento e de sua família. “Os italianos, de colonos, foram transformando-se em fazendeiros; compravam áreas nas grandes cidades” (Jesus, 1986, p. 49). Investiram nas cidades, construíram casas, vilas e viviam dos aluguéis.

Mas algo nunca mudou: a relação com os negros. Os imigrantes, quando passaram à fazendeiros, permaneceram tratando-os como subalternos. “No alto das casas moravam os donos. Nos porões, moravam os pretos (Jesus, 1986, p. 49). Nesse momento histórico, os abolicionistas eram malvistas tanto pelos colonizadores portugueses quanto pelos imigrantes (italianos e alemães) que não concordavam em pagar pelos serviços dos negros.

Essa relação entre os negros e os imigrantes, agora fazendeiros, foi retratada por Jesus quando se referiu ao retorno à cidade, após um período de colonato no meio rural. A autora-narradora relatou que, anteriormente, havia ido morar com sua família em uma fazenda, mas que o fazendeiro os havia despejado sem nenhum motivo real, mas que, ela havia gostado do tempo que vivera naquele lugar por estar próxima à terra. Depois que retornaram à cidade, passaram por muitas dificuldades pois quase não conseguiam trabalho. “Um dia, apareceu um preto procurando empregado para trabalhar na lavoura de café no estado de São Paulo” (Jesus, 1986, p. 169). Ela complementa que:

O senhor Romualdo, meu padrasto, aceitou. Reunimos oito pessoas porque íamos capinar café. Seriam necessárias várias pessoas. Embarcamos numa segunda-feira. Na estação de Restinga, uma carroça estava nos esperando. Eram onze horas quando chegamos à fazenda Santa Cruz. O proprietário era o senhor Oliveira Dias, o Loló. Dormimos no chão como animais, porque nossos cacos estavam na estação (Jesus, 1986, p. 169).

Farias (2018) explica que a região descrita por Jesus (1986), na citação acima, trata-se de um local que atualmente abriga a cidade de Franca – SP. “Seria outra experiência única na vida de Carolina e sua família. E não muito satisfatória” (Farias, 2018, p. 65). Como descrito pela escritora, já na primeira noite dormiram no chão. No dia seguinte

foram encaminhados a uma casa sem eletricidade, “uma espécie de senzala modernizada, comuns a todas estas fazendas desse período, ou seja, dos anos 1920 a 1940” (Farias, 2018, p. 65).

Não tínhamos permissão para plantar. O fazendeiro nos dava uma ordem de cento e cinquenta mil-réis para fazermos compras num armazém lá em Restinga. Tínhamos que andar quatro horas para ir fazer as compras, o dinheiro não dava. Comprávamos feijão, gordura, farinha e sal. Não tomávamos café por não ter açúcar. Não tinha sabão para lavar a roupa de cama. Que fraqueza! (Jesus, 1986, p. 170).

A passagem descrita por Jesus (1986) retrata as relações entre fazendeiros e negros no Brasil entre a década de 10 a 30. Apesar do final da escravidão anos antes, os negros continuavam tendo relações escravagistas, tanto com os portugueses, que já estavam em decadência, quanto com os imigrantes, que, naquele momento, simbolizavam o desenvolvimento agrário do Brasil.

Os fazendeiros pagavam pouco pela mão de obra dos negros, além disso, os trabalhadores não recebiam em dinheiro. Jesus relata que o dono da fazenda abriu um crédito no armazém, ou seja, os trabalhadores só podiam comprar a alimentação onde o fazendeiro permitia. Farias (2018) destaca que:

Fora o crédito da venda na estação de Restinga, tudo o mais era vendido pelo fazendeiro, pelo dobro do preço, embora este vivesse na maior fatura. [...] No quintal da fazenda tinham verduras e vacas leiteiras, mas nada podia ser usado pelos colonos, nem consumido, a não ser que comprassem dele. O dono nunca estava satisfeito, era um trabalho parecido com o trabalho escravo, da época do cativo (Farias, 2018, p. 66).

E realmente era um trabalho escravo, mas com “nova moldagem”. Os negros estavam livres, mas não tinham trabalho decente, não tinham como estudar, não tinham assistência do governo e por esses e inúmeros outros motivos, se submetiam a este tipo de trabalho citado por Jesus (1986). Ao final, a relação de Seu Benedito e de sua descendência, nos espaços agrários, com seus patrões, permanecia inalterada.

4.4 CAROLINA MARIA DE JESUS – O BRAÇO FEMININO NO BRASIL PROVINCIANO

Minha mãe ficou com dois filhos para manter. Minha mãe disse que bebeu inúmeros remédios para abortar-me, e não conseguiu. Por fim desistiu, e resolveu criar-me. Não fiquei triste, nem revoltada, talvez seria melhor não existir. Porque eu já estava compreendendo que o mundo não é a pétala da rosa. Há sempre algo a escravizá-lo.
(Carolina Maria de Jesus)

Embora tivesse ocorrido a mudança de regime no meio rural, com a queda da escravidão, manteve-se viva a presença do patriarcado. Nesse instituto, alinhado ao projeto de domínio de poder eurocêntrico, atribui-se maior valor às atividades masculinas em detrimento das femininas (Hooks, 2015). Nesse sentido, sem poderes financeiros, legitimavam-se nas relações interioranas as vantagens e prerrogativas masculinas e as mulheres ficavam à mercê das intercorrências desse sistema (Millet, 1970; Scott, 1995).

Estabelecida essa conjuntura, não havia meios de a mulher ser autônoma, haja vista estar reprimida pelos discursos que lhe cerceavam. Jesus (1986) demonstrou situações que evidenciam essa situação feminina na estrutura agrária de Sacramento ao narrar a condição de mulheres, brancas e negras, com as quais conviveu.

A autora-narradora relata o caso de Maria, viúva de Sebastião. Com a morte precoce do marido, esta chegou a ser assediada no enterro do esposo: “diziam: — Não chora Maria. Nós arranjamos dinheiro para você. Outro dizia: — Eu arranjo dinheiro para você. E os homens ficavam rondando a casa como se fossem cachorros perseguindo as cadelas” (Jesus, 1986, p. 114). Ela também foi procurada por Zica, a dona de um prostíbulo: “Vai lá pra casa Maria. Você ainda é nova. E é bonita. Você vai me dar uma renda espetacular. Eu tenho casas aqui em Sacramento, Conquista e Uberaba na rua São Miguel” (Jesus, 1986, p. 114).

Segundo Saffioti (2015), a mulher branca convive com o papel de dona de casa e não raro é sobrepujada por ser vinculada somente a ele, pois tão logo perca a suposta segurança do casamento, enfrenta o assédio sexual, expressão do direito masculino de acesso ao corpo das mulheres. A situação de Maria, restrita ao cuidado do lar e da prole, tornou-a uma vítima frágil dessas circunstâncias, quando perdeu a “proteção” do marido. Mas Maria era branca.

Nascimento (2002) comenta que as negras não foram sequer protegidas pela frágil instituição do casamento, tampouco alijadas do mercado de trabalho após a abolição. Sua função permaneceu a de serviçal nas casas das famílias brancas, em uma condição muito parecida com a da escravidão. Nessa posição, eram submetidas silenciosamente à violência no interior dos lares, onde prestavam seus serviços.

Jesus (1986), em seu diário, revela os abusos privados que essas mulheres e sua prole tiveram de suportar para tentar a subsistência. De acordo com Jesus (1986, p. 43), “Se o filho do patrão espancasse o filho da cozinheira, ela não podia reclamar para não perder o emprego”. Essa agressividade se amplificava na condição feminina, pois era o corpo da filha da empregada que ficava suscetível aos desejos do patrão tão logo chegasse na adolescência. Jesus denunciou (1986) que o silêncio, em face ao estupro da filha, era a condição paga pela trabalhadora para a manutenção do emprego e, conseqüentemente, pelo alimento do resto da prole.

De acordo com Nascimento (2002, p. 61), o Brasil herdou de Portugal “a estrutura patriarcal de família e o preço dessa herança foi pago pela mulher negra que por causa da sua condição e total desamparo, continuou a vítima fácil, vulnerável a qualquer agressão sexual do branco”. Jesus denunciou que os episódios de abuso sexual, cometidos por patrões contra as negras e suas filhas, não eram esporádicos. Segundo Davis (2016), a imagem construída acerca da mulher negra é de promiscuidade, o que justificaria os estupros em razão dos homens serem vítimas da sedução do corpo negro.

Por isso, era comum que se caso a cozinheira tivesse filha, “o filho da patroa a utilizaria para o seu noviciado sexual. Meninas que ainda estavam pensando nas bonecas, nas cirandas e cirandinhas eram brutalizadas pelos filhos do senhor Pereira, Moreira e outros porqueiras que vieram do além-mar” (Jesus, 1986, p. 56). Se engravidassem em decorrência desses abusos, as meninas criariam esses filhos bastardos com a ajuda das avós maternas.

A criança jamais seria inserida no seio da família paterna, pois “O patriarcalismo inerente à sociedade dominante aqui se desmorona contra as realidades sociais, e neste único caso vemos prevalecer a tradição africana matrilineal: o filho do senhor herda a condição da mãe escravizada” (Nascimento, 2002, p. 307).

Nas primeiras décadas da República vigorava sobre a negra o discurso do racismo científico, que levava “os senhores a considerarem-nas não apenas como trabalhadoras, mas também a reconhecerem em seus corpos uma potência sexualizada. Este olhar patriarcal buscava retirar das mulheres negras o estatuto de humanidade” (Schwarcz, 2019, p. 69).

Jesus compreendia, ao vivenciar esses abusos, que apesar do escravismo não existir como parte da organização institucional, a posição do indivíduo ainda se definia pela questão racial, pois “O homem pobre deveria gerar, nascer, crescer e viver sempre com paciência para suportar as filáucias dos donos do mundo” (Jesus, 1986, p. 33). Enquanto isso os mandatários seguiam protegidos pelo status que lhes era conferido pela classe e pela raça, inclusive se fizessem as piores arbitrariedades contra os marginalizados, como o abuso sexual dos serviçais e de suas filhas crianças.

Havia forças implícitas que sustentavam essa condição das mulheres, e que fazia de alguns “donos do mundo” (Jesus, 1986). Essa situação, que marcou as relações sociais nacionais, foi denunciada em toda a obra de Jesus, a qual apontou a existência de duas condições no país: a de quem manda e a de quem obedece. Quando um sujeito empobrecido tentava questionar essa conjuntura “era comum ouvir falas — Sabe com quem você está falando? Eu sou o manda- chuva!” (Jesus, 1986, p. 34).

Em face à violência sexual contra a negra, as patroas se calavam, uma vez que, em razão da perenidade do patriarcalismo, restava-lhes à submissão ao marido. Na função de

patroas, contudo, seu ódio contra as empregadas se revelava (Hooks, 2015).

Nesse sentido, foram muitas as ofensas que Jesus recebeu de entes do mesmo gênero. De uma patroa escutou: “— Ordinária. — Cadela, nojenta, — Prepare as suas roupas e vá embora!” (Jesus, 1986, p. 195). Havia patroas, aparentemente mais dóceis, como dona Salima, uma imigrante, a quem ela foi servir pelo acordo de quarenta mil-réis por mês. Mas ela não recebia o pagamento.

De acordo com Santos (2021), era comum que as famílias tivessem várias empregadas domésticas negras. Havia muita pobreza e mão de obra disponível. Contudo, pagava-se “mixaria” a cada uma delas, porque não era um trabalho registrado, legalizado. Segundo Jesus (1961, p. 87), o episódio ajudou-a a compreender a necessidade de revoltar-se, “Eu tinha que aprender a reagir, a exigir respeito nos contratos de trabalho”.

Segundo Kimberlê Creshaw (2002), não se pode renunciar à categoria raça para entender o posicionamento das mulheres, pois as demarcações de atuação para as brancas e para as negras diferem tanto nos espaços públicos, como nos privados. Disso decorreram os abusos sofridos pela autora-narradora de outras mulheres, postas em situações raciais e sociais diversas da sua.

Diante disso, percebe-se que a condição dos serviços domésticos, nesse contexto, refletia o período colonial e que a abolição não trouxe significativas mudanças ao grupo. Segundo Davis (2016, p. 27), “A abolição da escravatura é um processo inacabado para a população negra e as mulheres negras. O racismo patriarcal destaca-se nas relações e, principalmente, nas subordinações entre mulheres negras e brancas”. As mulheres brancas, embora não possuíssem distinção de gênero das negras, eram incapazes de pensar fora da sua condição de classe e de raça, por isso persistiam as diferenças irreconciliáveis entre esses dois grupos.

Ao conferir voz às patroas, Jesus (1986) demarca a visão dessas mulheres acerca da condição das minorias: “A dona Fiica, disse-me: — Sabe, Carolina, muitas pessoas lutaram para a libertação de vocês. Mas vocês não têm apego a nada. Parecem esquilos. Eu acho vocês, negros, um povo muito difícil. Se vocês são desorganizados, é porque vocês querem” (Jesus, 1986, p. 190).

Percebe-se, ao analisar o excerto, a alienação de dona Fiica acerca da condição de vida dos negros no pós-abolição. Ela cita, utilizando-se dos valores de sua classe, o fato de que pessoas lutaram pela libertação dos negros, mas que uma vez libertos, estes não valorizaram a condição, pois os negros seriam desorganizados e a nada teriam apego. O silêncio de Jesus retribuído ao comentário denota, no não dito, o escárnio pela ignorância classista revelada no comentário.

Mulheres grávidas, se negras, tampouco eram poupadas da lida extenuante por essas patroas. A autora relatou que a mãe deu à luz a um natimorto. Pelos cantos,

houve o comentário de que a gravidez havia terminado daquele modo por causa da sífilis, atribuindo-se uma culpa moral a dona Cota. Jesus (1986, p. 21) refuta a versão “Minha mãe dizia que trabalhou demasiadamente, lavando as colchas de algodão, mistas com lã tecidas no tear. Quando molhadas pesavam setenta quilo”. O julgamento contra Cota, acusando-a de ter uma doença vinculada à sexualidade e, em decorrência disso, ter perdido uma criança, disseminou-se, porque a mãe de Carolina não era casada.

Segundo Hooks (2015), construiu-se uma representação social da mulher como esposa e mãe, reduzindo-a aos deveres conjugais e maternos. A mulher que escapava a esse modelo passava a ser condenada moralmente e seus filhos julgados como elementos desajustados pela ausência da figura paterna na criação. Para Santos (1985), nas famílias negras, a mulher ocupa o centro das relações; “as agregações são por adoção ou afinidade/necessidades e não por consanguinidade; a família é extensa e aberta, com poucos papéis sociais prévios e fixos” (Santos, 1985, p. 306). Esse modelo, entretanto, era visto como não convencional pelos descendentes de europeus, cuja organização familiar decorria do modelo patriarcal.

Mesmo que julgadas, em função do modelo de família que construíam e pelos males que envolviam sua prole, Jesus (1986) indica que as mães negras suportavam humilhações no trabalho para alimentar os filhos, cria-los e protegê-los da miséria. Se fossem cozinheiras: “A comida que sobrava elas podiam levar para as suas casas. E nas suas casas, os seus filhos, que elas chamavam os negrinhos, ficavam acordados esperando a mamãe chegar com a comida gostosa das casas ricas” (Jesus, 1986, p. 32).

Para sobrar mais alimento, aumentavam, de modo velado, os ingredientes durante o cozimento das receitas. Se chegava ao final do mês ainda empregada essa mulher “tinha a impressão de ser uma heroína. Enaltecia a si mesma dizendo: — Eu sou forte! Não é qualquer uma que agüenta cozinhar para o doutor Souza” (Jesus, 1986, 33).

Embora fosse um suplício servir àquele modelo de família, elas tinham medo de cometer qualquer erro, como salgar a comida e ser dispensada do trabalho por tal motivo. Por isso, tratavam a patroa como “se fosse uma santa no altar. Se as patroas estivessem nervosas, as empregadas deveriam dizer: — Sim senhora! Se estivessem amáveis tinham que dizer: — Sim senhora”. (Jesus, 1961, p. 34), p. 34). Nesse sentido, segundo Saffioti (1984), julgar a mãe negra por ocorrências em torno da prole é mais uma forma de culpabilizar um grupo e desvincular as tragédias envolvendo a infância negra das intercorrências históricas que atingiram as minorias.

Em *Diário de Bitita* (1986), está registrado que a vulnerabilidade da infância é ainda mais intensa se falta a mãe. Jesus relatou o medo que possuía de perder a proteção de dona Cota, enquanto criança. Sua mãe esteve com ela até a vida adulta, mas muitas crianças com as quais conviveu não tiveram essa chance. Jesus (1986, p. 146) denunciou dona Bárbara, uma mulher que “criava” três negrinhas órfãs, cuja mãe morreu, e que estas meninas ainda muito pequenas lhes foram

“dadas” pelo pai: “as negrinhas que já estavam aprendendo a cozinhar, lavar e passar”. Ou seja, além de órfãs, as meninas estavam submetidas ao regime escravo, apesar de nascidas no período republicano.

Talvez, porque dona Cota já intuísse a vida de serviços que a filha teria, acabou por inseri-la muito cedo no campo do trabalho, aos 7 (sete) anos: “Eu era fraca e não suportava o peso. Mas não podia reclamar. Já estava começando a compreender que para viver temos que nos submeter aos caprichos de alguém. Quando não é a mãe, é o esposo ou o patrão” (Jesus, 1986, p. 100). Posteriormente, Jesus iniciou sua vida regulada no trabalho, como doméstica.

Sua primeira patroa, dona Maria Cândida, pediu à dona Cota que todos os dias a filha fosse auxiliá-la na limpeza da casa. Ela era esposa do dono das terras onde a família da escritora trabalhava e não seria possível negar esse pedido. Segundo Jesus (1986, p. 136), ela “Despertava às cinco horas, lavava o rosto às pressas porque pretendia chegar sempre na hora certa para não magoá-la”. A menina permaneceu seis meses nessa casa e nada recebeu por esse trabalho, senão promessas nunca cumpridas.

Foi nessa moradia, que desmistificou seu olhar sobre a casa grande, pois ao conhecer de perto a organização desse modelo familiar, viu “apenas uns bancos rústicos, uma mesa, uns catres com colchões de palha” (Jesus, 1986, p. 112). Em razão das posses, acreditava que os moradores eram felizes. Mas encontrou uma família com laços consanguíneos, de prole limitada cognitivamente: “a filha do fazendeiro, condoeu-me. Era boba, surda-muda, jogava a comida no soalho e comia misturando com terra e fezes na comida. O outro filho, o Zezé, era semiidiota. Foi internado no colégio Pedro II do Rio e não aprendeu a ler” (Jesus, 1986, p. 122).

O casamento de primos era uma forma de manutenção das riquezas familiares (Freyre, 2001). A patroa era muito infeliz, a tal ponto que examinou Jesus, uma criança negra, com o olhar e “Ficou com inveja de minha mãe que tinha uma filha perfeita. A inveja duplicou-se quando lhe disseram que eu sabia ler” (JESUS, 1986, p. 135). A postura da patroa revela que sua vida esteve cerceada pelo desejo e pela imposição familiar, por isso se casara com um primo, relação que lhe legou uma prole incapacitada.

O trabalho na fazenda durou quatro anos. Foi a época mais próspera da família. Plantaram café, verduras, cuidavam de animais. Quando o fazendeiro percebeu que a família havia se estabilizado, expulsou-os da terra: “— Vão embora! Não os quero na minha fazenda. Vocês não me dão lucro. Só me dão prejuízos, a sua lavoura é fraca. Você vai vender verduras em Uberaba, ganha muito dinheiro e não divide comigo” (Jesus, 1986, p. 89).

Essa situação gerou uma forte discussão entre o padrasto de Carolina e o proprietário das terras, na qual se revelou o racismo latente desse representante do patronato:

“— Você me deve oitocentos mil-réis. Eu não sou teu pai. O meu padrasto disse-lhe: — Eu também não queria ser teu filho. Porque nascem idiotas. O fazendeiro entrou, fechou a porta dizendo: — Oh! se ainda existisse o tronco!” (Jesus, 1986, p. 136).

Para Bell Hooks (2015), no discurso colonial, o corpo do negro foi sempre visto como destituído de subjetividade, de voz, de vontade, pronto somente para servir. Em vista disso, estabelece-se como inaceitável a presença contestatória entre pessoas desse grupo.

De volta à pequena Sacramento, uma grande crise sobreveio a família, concomitantemente a uma doença que cobriu as pernas de Carolina de feridas: “Com as pernas cheias de feridas, não podia trabalhar nos serviços domésticos” (Jesus, 1986, p. 123). Por isso, ela vê-se obrigada ao trabalho de boia-fria na lavoura de café no estado de São Paulo. Segundo Davis (2016), no trabalho pós-escravidão, as mulheres ficaram restritas aos serviços domésticos das casas dos brancos e nos serviços pesados nas lavouras. Esta última função foi uma de suas piores experiências, como narra adiante:

Depois do almoço, o Loló ia percorrer a fazenda e ver se os colonos estavam trabalhando e contava, — Está faltando um, por que é que ele não veio trabalhar? — Está doente. — Aqui na minha fazenda é proibido adoecer. Montado num cavalo preto e roendo as unhas, nos olhava reclamando que o nosso serviço não rendia. Na presença dele, nós carpíamos mais depressa. Quando ele saía, nós sentávamos porque estávamos fracos. Quando alguém ia procurá-lo para acertar as contas, ele dizia: — Vocês estão me devendo. Se pedíamos vale, recriminava: — Eu só vejo vocês comer, não vejo serviço (Jesus, 1986, p. 138-139).

Nesse período, Jesus mal havia saído da adolescência, sem estudos, negra e sem posses, trabalhou na condição de boia-fria nas lavouras de café, que foi no período a economia responsável pela aceleração do capitalismo nacional. De acordo com Miranda (2019, p. 39) “a colonialidade como um moto-contínuo, entranhada nas instituições, na economia e nas subjetividades continuava a definir, no período, a posição da mulher negra na escala social do campo”.

Depois dessa experiência e de outras violências vividas no interior, ela decidiu migrar para a capital paulista, onde, supunha, haveria melhores condições de vida. Para Miranda (2019):

Em *Diário de Bitita*, a autora apresenta uma cartografia das relações de poder materializadas na desigualdade racial, fazendo com que a protagonista projete na metrópole uma linha de fuga que lhe permitisse escapar do contexto rural estagnado delimitando a fronteira entre dominadores e dominados. Mas a linha de fuga é falha para ela, porque a metrópole irá reescrever a mesma divisão (Miranda, 2019, p. 41).

Havia a expectativa de que em São Paulo, julgada uma cidade progressista, Jesus (1986, p. 201) prosperaria: “São Paulo é o eixo do Brasil. Quem sabe ia conseguir meios para comprar uma casinha e viver o resto de meus dias com tranquilidade”. Anos depois, após ter vivenciado os males da capital, conclui que as demandas históricas inviabilizaram o progresso que almejou. Estabelecendo as razões para tal fracasso na questão agrária, pois segundo Jesus (1986, p. 138), “os fornecedores de habitantes para as favelas são os ricos e os fazendeiros. O país que tem mais terras no globo é o Brasil; portanto, o nosso povo já deveria estar ajustado”.

5 CAROLINA MARIA DE JESUS: A JORNADA NA METRÓPOLE PAULISTANA

5.1 UMA LITERATURA ENTRE O CENTRO E A MARGEM

Hoje estavam aqui, amanhã ali, como se fossem folhas espalhadas pelo vento. Eles tinham inveja das árvores, que nasciam, cresciam e morriam no mesmo lugar. Quem nasce no polo norte, se puder viver melhor no polo sul, então deve viajar para os locais onde a vida seja mais amena.
(Carolina Maria de Jesus)

O primeiro livro publicado de Carolina Maria de Jesus, *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960), tornou-se com rapidez uma obra muito conhecida entre os leitores. Uma das razões disso ter ocorrido se deu em razão do impacto que o texto causou no público, pois este não estava acostumado ao estilo da produção, composto a partir de experiências históricas de uma escritora que escapava, em todas as dimensões, do padrão literário adotado pela academia.

De acordo com Fernandez (2008), essa obra mescla gêneros narrativos, nos quais se coadunam diversos níveis de linguagem, do coloquial ao erudito. Além disso, em uma abordagem crítica, a narrativa sem pudores apresenta as mazelas de uma sociedade assentada em fortes disparidades sociais. Essa mesclagem de gêneros e de linguagens forneceu ao seu texto uma característica de hibridismo, ao passo que a abordagem crua da realidade chocou os seus leitores.

Embora essas características peculiares do livro tenham causado estranheza aos interlocutores, acabaram também por cativá-los, haja vista esse texto representar, a partir de inegável qualidade literária, uma condição social premente, qual seja, a presença nacionalmente de pólos territoriais binários, por onde transitavam indivíduos de classes e de valores distintos.

Nesse sentido, Fernandez (2008) aponta que, na obra, desses pólos binários decorreu a desterritorialização dos termos simbólicos em razão de que a subjetividade da autora, em relação à favela, originou-se de suas experiências fora desse ambiente, quando estava nos espaços enriquecidos da metrópole paulistana. Assim, a partir de um movimento de transitoriedade, entre o centro e a margem, constituíram-se os elementos de *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (Jesus, 1960).

Quando lançada, a obra passou a ser uma das mais comercializadas. A escritora foi alçada ao estrelato nos meios de comunicação, ao passo que seu texto chamou a atenção de diversas figuras proeminentes dos meios acadêmicos, de críticos a escritores.

Contudo, Jesus foi recebida de modo enviesado nesses locais, muito embora sua obra alcançasse, de acordo com Cândido (2011), os três aspectos centrais constitutivos e humanizadores do texto literário, necessários a uma sociedade estratificada como a brasileira, quais sejam: 1- o caráter estético, ou seja, a obra enquanto construção de objetos autônomos, como estrutura e significado; 2- o caráter subjetivo, que entende a obra como uma forma de expressão, tradutora da visão de mundo de indivíduos ou grupos; e 3- o caráter informativo, ou seja, a obra como via de conhecimento.

Os estigmas ligados à sua raça acabaram se sobrepondo a muitos aspectos adjacentes do texto literário, enumerados acima por Cândido (2011), principalmente aos estéticos, o que obliterou sobremaneira as análises de sua produção durante décadas.

Assim, muitos interpretaram, na época de seu lançamento e nos anos subsequentes, *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960), como uma obra pontente, um manifesto da indignação dos excluídos, contudo o livro foi dimensionado como inferior no cânone. As passagens fragmentadas da obra, embora demolidoras, foram tratadas como a representação colérica dos marginais, mas consideradas menores do ponto de vista da harmonia literária.

Sobre os aspectos estéticos, Cândido (2011) apontou que no texto literário esse é um elemento qualificador, ou seja, o fator de definição da relevância da obra: “a eficácia humana é função da estética, e, portanto, o que na literatura age como força humanizadora é a própria literatura, ou seja, a capacidade de criar formas pertinentes” (Cândido, 2011, p. 184). Assim, o que definiria as formas qualificadas e superiores de um texto seriam seus fatores estéticos.

Quarto de despejo: diário de uma favelada (1960) superaria, nessa perspectiva, um simples relato de denúncia, como afirmam alguns críticos, pois na obra a autora “se apodera do discurso dominante para manifestar sua necessidade de integração sociolinguística, luta por uma forma de poder social” (Fernandez, 2008, p. 63). Embora o livro possuísse a configuração no campo estético, indicada por Fernandez, construiu-se uma percepção na crítica de que nele esse fator não se sobressaia.

Na atualidade, essa percepção vem se modificando. Entende-se que em Jesus se coadunam hemisférios mais amplos, que sistematizam a forma e o sentido do texto (Fernandez, 2008). Nesse contexto, a voz da narradora se personifica como uma mediadora entre os dois universos sociais distintos que se materializam em seu entorno, quais sejam, o universo dos desvalidos e o amplo campo da letra.

Em meio à construção dessa discursividade, o afrodescendente é incluído como parte do processo histórico. Para tal, a autora trabalha no campo textual as distinções

sociais por meio dos binarismos, que emergem na organização fragmentada do tempo e do espaço, que cerceiam seu itinerário precário.

A demarcação desses dois pólos claramente pode ser percebida no trecho adiante: “...as lágrimas dos pobres comove os poetas. Não comove os poetas de salão. Mas os poetas do lixo, os idealistas das favelas” (1960, p. 45). No excerto citado, esses binarismos se revelam na comparação entre os moldes acadêmicos da ideologia burguesa, ancorada na erudição, em confronto com ao texto do escritor marginal, cujo discurso resguarda a subjetividade das massas.

Para Fernandez (2008, p. 132), “Ao transportar o código da escrita formal para o espaço- linguagem da favela, a escrita-Carolina mobiliza todo o aparato de poder que sustenta a linguagem dominante, num ambíguo que lhe permite confrontar as relações entre as classes”. Acresce-se o fato de que a organização e a escolha do léxico no trecho são assertivas, já que constituem antagonismos vinculados a condição das classes na obra representadas. Segundo Fernandez (2008), essas escolhas acabaram por revelar a fenda que demarcava as relações sociais e raciais do período de publicação do livro.

Nesta pesquisa, embora se reconheça que muitas vertentes discursivas possam ser exploradas por meio de *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960), aponta-se que desse misto de gêneros, como se referiu Fernandez (2008) ao gênero da obra, emergiu um importante relato das contradições históricas a que afrodescendentes foram expostos nos espaços urbanos nos idos da década de 50.

Pobre e negra, Jesus esteve sujeita a uma miserável peregrinação nesses locais após sua saída do interior em razão da busca pela subsistência e por mais dignidade (Farias, 2018). Para ela, cumprir essa sina assumia a condição de predestinação: “Todos os dias é a mesma luta. Andar igual um judeu errante atrás de dinheiro, e o dinheiro que se ganha não dá pra nada” (Jesus, 1960, p. 56).

Vista sob tal perspectiva, ou seja, como uma obra que oferece um recorte da trajetória negra a partir da dimensão urbana, o livro relaciona-se a um dos itinerários mais cruéis a que essa população marginal foi submetida, a migração campo – cidade. O período mais intenso desse movimento convergiu com o fim da escravidão e com a ascensão do capitalismo. Esses dois movimentos ocasionaram uma intensa desterritorialização do povo negro brasileiro (Nascimento, 2002).

O crescimento acelerado do regime capitalista contribuiu para o crescimento acele-

rado da indústria e para a urbanização das grandes cidades, o que atraiu para os centros metropolitanos grande parcela de afrodescendentes à procura da sobrevivência, mas também ocasionou o aumento frenético da miséria entre os mais pobres, cuja parcela, em sua maioria, era de negros (Fernades, 1978).

Esses indivíduos ocuparam os territórios marginais nos centros urbanos em ascensão. Entretanto, inferiorizados em função da condição racista e classista, eles foram destituídos do direito de movimentarem-se livremente por essa pólis, pois “[...] as cidades, muito mais que espaços de aglutinação, são territórios de segregação.” (Dalcastagnè, 2003, p. 42). De acordo com Mbembe (2016):

A “ocupação colonial” em si era uma questão de apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico – inscrever sobre o terreno um novo conjunto de relações sociais e espaciais. Essa inscrição (territorialização) foi, enfim, equivalente à produção de fronteiras e hierarquias, zonas e enclaves; a subversão dos regimes de propriedade existentes; a classificação das pessoas de acordo com diferentes categorias; extração de recursos; e, finalmente, a produção de uma ampla reserva de imaginários culturais (Mbembe, 2016, p. 135).

Segundo Quijano (2009), a construção das polaridades entre o Ocidente civilizado e o resto, a parte selvagem, atrasada e subdesenvolvida, gera binarismos, que passam a ser ferramentas de análise da realidade. Hall (2003) complementa que, além da instalação de um maquinário que classifica e hierarquiza espaços sociais e indivíduos que por eles transitam, essa instalação de percepção da realidade estabelece os binarismos, os quais facilitam a organização e o domínio das classes majoritárias, circunscrevendo os grupos minoritários a determinados espaços.

Sendo a obra em estudo o recorte de um itinerário de exclusão a que afrodescendentes estiveram sujeitos, os locais, onde a história narrada se delineou, são extremamente importantes para a compreensão discursiva dessa narrativa. Desse modo, eles não podem ser interpretados apenas como paisagens ou retratos, uma vez que é neles e, em boa parte, em razão deles que se materializa a história narrada. Afinal, é caminhando ininterruptamente à procura da comida – na favela, em suas cercanias, ou nos centros mais ricos de São Paulo – que a autora refletiu acerca da segregação da sociedade.

Foi nesse espaço que a distinção social e racial assumiu sua dinâmica moderna. Jesus captou essas mudanças. Em determinado momento da obra escreveu que “quando os caminhões descarregam “os tomates caem no solo e quando os caminhões saem esmaga-os. Mas a humanidade é assim. Prefere vê estragar do que deixar seus semelhantes aproveitar” (Jesus, 1960, p. 66).

No excerto acima, a segregação, decorrente do progresso, se revela nos detalhes, dos quais surgem alguns elementos da modernidade como o caminhão, que compõe a logística necessária à urbanidade. Contudo, nessa conjuntura contemporânea persistia o recorrente comportamento de desprezo aos pobres, herdado do período colonial, demonstrado no ato de estragar os tomates caídos ao chão, impedindo que os sujeitos famélicos se apropriassem dos frutos ineptos para o comércio.

Como parcela afrodescendente da sociedade, Jesus encontrava-se excluída da modernidade, banida nos locais da precariedade: o viaduto, o cortiço, a recém-criada favela. Esses espaços, pelos quais caminhava à procura do sustento, emergiam com muita força nos espaços urbanos da década de 40 à 60. Dalcastagnè (2003, p. 43) relatou que para os pobres ocupar um espaço nos centros metropolitanos na época equivalia a “[...] contentar-se com os restos – as favelas, a periferia, os bairros decadentes, os prédios em ruínas.”

Antes dessa experiência nos espaços empobrecidos e decadentes da cidade, Jesus vivenciou o itinerário agrário. Assim, o lugar que lhe foi destinado no centro urbano propiciou-lhe um amálgama de experiências acerca da condição dos negros em território nacional, já que concluiu que estivessem estes nos espaços rurais ou urbanos, em ambos estariam condenados à margem, uma vez que nas fazendas ou nas grandes cidades o povo negro encontrava-se acuado, oprimido, faminto (Dalcastagnè, 2003).

Essa visão sobre o espaço desmistifica a dimensão progressista que se pretendeu inculcar sobre as grandes cidades. Afinal, esses espaços correspondiam à concretização do projeto colonialista do poder em sua fase industrial. De acordo com Mbembe (2016, p. 135), “o espaço era, portanto, a matéria-prima da soberania e da violência que sustentava. Soberania significa ocupação, e ocupação significa relegar o colonizado em uma terceira zona, entre o status de sujeito e objeto”.

Essa jornada em São Paulo foi narrada como uma continuidade de um calvário, aparentemente permanente. Por isso, era comum que em face ao interminável sofrimento vivenciado por onde quer que estivesse, Jesus (1960, p. 61) pensasse em desistir de um destino recorrentemente fatídico, “Ninguém deve alimentar a ideia de suicídio. Mas hoje em dia os que vivem até chegar a hora da morte, é um herói. Porque quem não é forte desaba”.

Migrar para a cidade, em busca de melhores condições, foi uma forma de resiliência. Contudo, ao chegar à metrópole as condições encontradas foram terríveis. Em razão disso, sua narrativa se revelou sombria em praticamente todas as dimensões, pois sua classe, sua raça e seu gênero já haviam determinado seu lugar à margem.

Por isso, embora fosse persistente, Jesus (1960, p. 75) sentia-se por vezes vencida: “O povo da rua percebe quando eu estou triste. Estou sem ação com a vida. Começo achar a minha vida insípida e longa demais. Hoje o sol não saiu. O dia está triste igual a

minha alma”.

5.2 VIDA E MORTE NA ESPACIALIDADE URBANA: O NEGRO E SUA TRAJETÓRIA PEREGRINA

Os negros libertos não podiam ficar no mesmo local. Deveriam sair de suas cidades. Uns iam para o Estado do Rio, outros para o Estado de Minas, de Goiás, para ficar livres dos xingatórios dos ex-sinhôs., e repetiam as palavras de Castro Alves: “O negro é livre quando morre.”

(Carolina Maria de Jesus)

Ao narrar as diversas desventuras na metrópole, Jesus (1960) apresentou aos leitores os recantos mais funestos da cidade e seus miseráveis moradores. Contudo, nesses relatos, ela superou a situação contextual do microambiente onde residia, pois ao relatar sua rotina, como catadora - as dificuldades de sua família e de seus vizinhos, como a falta de alimentos, esgoto, água ou energia -, fez importantes constatações a respeito da relação entre o Estado e as periferias.

Embora Quarto de despejo: diário de uma favelada (1960) tenha sido publicado a partir de registros relacionados ao ano de 1955, sua migração à favela ocorreu antes, em 1949, quando começou a trabalhar como catadora de lixo (Farias, 2018). Na favela do Canindé⁴⁵, se consolidou como escritora relatando um aspecto interessante da constituição das grandes cidades, os lugares, nelas reservados, aos afrodescendentes.

Da narrativa, emergiu a dificuldade de pertencimento do negro à urbe. Segundo Rosa e Silva (2020, p. 78), marginalizados, muitos negros migraram do interior para os “centros urbanos, onde a industrialização ganhava força. Entretanto, novamente, perderam lugar para os imigrantes europeus – e, sem alternativas, foram retirados das regiões centrais e isolados em áreas mais distantes, onde se formaram as favelas”.

⁴⁵ A favela do Canindé era desprovida de qualquer infraestrutura. A água era servida a partir de uma torneira instalada em uma caixa d'água que atendia a toda a população residente no núcleo. Logo cedo, filas se formavam em torno da torneira para se encherem os litros e latas de água para as residências. Era nessas filas que se dava o burburinho, a fofoca e as tramas da vizinhança, que a escritora evitava, para não se indispor com ninguém. O esgoto era recolhido por cada família, em fossas improvisadas, que muitas vezes transbordavam e se misturavam ao lamaçal da várzea, nos caminhos de acesso aos barracos, dando ao bairro um cheiro podre. Dos espaços de violência e miséria urbanos por onde transitou, na grande São Paulo, destaca-se em sua narrativa, em razão de ser um local que lhe inspirou a primeira obra, a favela do Canindé. Essa aglomeração localizava-se próxima ao rio Tietê. Sua criação foi estimulada pela Prefeitura Municipal, que “concedeu a área para o assentamento de 99 famílias desalojadas da ocupação de um terreno particular, situado à Rua Antônio de Barros” (Godinho, 1955, p. 16). Mas a favela não foi sua única morada. Antes disso, viveu em casas de família, em cortiço, mas também habitou a rua, em um espaço protegido sob o viaduto de Santa Ifigênia (Santos, 2009, p. 50).

Em partes da narrativa, a autora-narradora faz a escolha da primeira pessoa do plural para representar esse movimento: “... Nós somos pobres, viemos para as margens do rio. As margens do rio são os lugares do lixo e dos marginais!” (Jesus, 1960, p. 55). Para Fernandez (2008, p. 76), ao utilizar-se da primeira pessoa do plural, Jesus produz um “agenciamento coletivo de enunciação”, ou seja, enuncia no lugar do outro, ampliando os referentes vinculados ao seu discurso.

Apossadas do poder, as classes mandatárias submetiam os afrodescendentes a estereótipos: “Gente da favela é considerado marginais” (Jesus, 1960, p. 55). Jesus (1960) desconstrói, metaliterariamente, esses estereótipos. Nesse movimento ressignifica a narrativa histórica sobre os precarizados, da qual a elite havia se apropriado.

Nas descrições cotidianas acerca da procura do lixo, revelam-se os discursos “desses marginais”. Histórias trágicas ressignificadas pela palavra. Ao apresentá-las, a “narradora reutiliza as falas e as vivências das pessoas que passam por seus caminhos e contribuem para a estruturação de suas histórias, até mesmo incluindo travessões para enunciar a presença do outro” (Fernandez, 2008, p. 61).

Sua caminhada diária iniciava-se pela busca da água em uma torneira coletiva. Nesse primeiro movimento da narradora, percebe-se o descaso em relação aos moradores da margem, obrigados a disputar um elemento básico para a sobrevivência. De acordo com Jesus (1969, p. 98) “Deixei o leite às seis e meia e fui buscar água. Estava uma fila enorme. E o pior é a maledicência que é o assunto principal. [...] Atualmente é difícil pegar água, porque o povo da favela se duplicou”.

Além da difícil convivência, em função da precariedade, havia a dificuldade pelo sustento. Segundo Sodré (1974), na década de 50, com a adoção de políticas que buscavam atender aos anseios do capital estrangeiro, aprofundando os tentáculos do imperialismo no país, a miséria entre esse nicho da população, explodiu. Em razão disso, o número de favelados crescia exponencialmente.

Darci Ribeiro (2006, p. 78) complementa que as mudanças na agricultura, reduzida a lavouras comerciais, levou contingentes de trabalhadores e agregados a “engrossar a massa da população residual das vilas. (...) constituída não apenas de negros, mas também de pardos e brancos pobres, confundidos todos como massa dos trabalhadores “livres” do eito, aliciáveis para as fainas que requeressem mão-de-obra”.

A dificuldade crescente pelo alimento, em função dos fatores contextuais que atingiam sua classe e raça, levava Jesus a caminhar mais e mais à procura de subsistência, pois era crescente o número de indivíduos a disputar dejetos com ela. Antagonicamente, enquanto os favelados disputavam lixo e alimentos até com os animais, “havia comida sendo deixada para apodrecer e, depois, sendo jogada no rio, para que ninguém tivesse acesso a ela” (1960, p. 54).

A narrativa desses episódios confirma o pensamento de Castro (1967), quando este diz que a disseminação da fome fazia parte de um projeto, organizado e ordenado pelas classes majoritárias, representadas em São Paulo, pela burguesia em ascensão.

Envergonhados da condição, os que disputavam o alimento com os animais não admitiam fazê-lo: “as mulheres vasculham lixo procurando carne para comer. E elas dizem que é para o cachorro” (Jesus, 1960, p. 105). Jesus (1960, p. 106) também procedia dessa forma, “até eu digo que é para os cachorros”. Essa negação talvez fosse em razão de tentar preservar uma humanidade, que dadas as condições de vida, encontrava-se em risco. Para Sartre (1979, p. 9), a violência contínua contra os afrodescendentes “procura desumanizá-los. Nada deve ser poupado para liquidar as suas tradições, para substituir a língua deles, para destruir a sua cultura sem lhes dar a nossa; é preciso embrutecê-los pela fadiga” [...].

Na escrita, Jesus (1960, p. 46) desnudou esses processos de desumanização, que já acometiam seus filhos:. Segundo Jesus (1960, p. 46): “- O José Carlos chegou com uma sacola que catou no lixo. Quando eu vejo eles comendo comida que acharam no lixo penso. E se tiver veneno? É que as criança não suporta a fome”. Os alimentos estragados, jogados nos arredores da favela, amontoados nos grandes lixões, onde se exalava “o odor dos excrementos que mescla com o barro podre” (Jesus, 1960, p. 31), denotam o desprezo pelos moradores daquela região.

Nesse ambiente insalubre, onde “não se pode plantar uma flor para aspirar seu perfume” (Jesus, 1960, p. 47), já que “o único perfume que exala na favela é a lama podre, os excrementos e a pinga” (Jesus, 1960, p. 47), a vida dava lugar a existência esquecida, aos nomes curtos, à existência breve. As frases adotadas para materializar essas vidas circunscritas à condição desumana refletem, em sua constituição estética, a fragilidade e a fragmentação dessas existências.

À procura do que comer, esses seres caminhavam como condenados pelas periferias. Em comum, a cor negra e a condição econômica precária. A autora Jesus relatou essa existência esquecida, nos piores recônditos, “as margens dos rios, perto dos lixos” (Jesus, 1960, p. 54). A apresentação desses “marginais” ocorreu de modo disperso ao longo da narrativa. Contudo, embora autônomas, essas trajetórias perfizeram enredos compartilhados, marcados pela violência e pela exclusão.

Um dos sujeitos, retratados na obra, foi um senhor negro, em condição de mendicância. Ele aparentava tanta miséria em suas roupas rasgadas e sujas que foi denominado por ela de “diretor do sindicato dos miseráveis” (Jesus, 1960, p. 54). Quando o avistou, cambaleante de fome, ele limpava o barro de alguns alimentos e os devorava-os. Após observá-lo durante alguns dias, Jesus ofereceu-lhe esmola. Após recusá-la, em razão de ela ser também famélica, ele lhe narrou o infortúnio:

Daqui uns dias eu não vou precisar de mais nada deste mundo. Eu não pude viver nas fazendas. Os fazendeiros me exploravam muito. Eu não posso trabalhar na cidade porque aqui é tudo a dinheiro e eu não encontro emprego porque já sou idoso. Eu sei que vou morrer porque a fome é a pior das enfermidades (Jesus, 1960, p. 54).

Esse senhor, cujo nome não se menciona, fizera o itinerário campo-cidade, a semelhança da autora. De acordo com Fernandes (1978), a condenação desses sujeitos à fome e à morte, resultou de um sistema de mercado no qual os negros não conseguiram se incluir como força produtiva. O sistema lhes despejou à margem, de modo que o fim lhes sobreviesse com rapidez. Para Mbembe (2016), no mundo pós-colonial, foi imposto ao povo negro uma política da morte, de extermínio da população por meio da violência e da sujeição das minorias. Essa situação foi fundada na escravidão, fundamentou-se no racismo e deu origem a “mundos de morte” (Mbembe, 2016, p. 67).

Muitos intelectuais, das primeiras décadas do século passado, estigmatizavam os pedintes, responsabilizando-os pela sua condição devido a fatores como o vício, a loucura, a preguiça, a desonestidade (Stoffels, 1977). O pedinte era visto como um transgressor da ordem do trabalho, pois em decorrência de sua condição individual era impossível ao mercado absorvê-lo. As expressões vadiagem e mendicância, as quais eram usadas para denominar esses indivíduos, resultaram do processo de criminalização sofrido por eles por parte do Estado, o qual chegou a tipificar criminalmente as condutas de “viver de ócio”.

Vistos sob essa perspectiva, esses sujeitos sofriam duplamente: primeiro, eram excluídos do campo de exploração do trabalho por não se adequarem ao modelo adotado nesses espaços; segundo, sofriam sanções criminais em razão da ociosidade e da mendicância. Nesse contexto, apenas sua extinção atingiria os anseios do Estado. Na literatura caroliniana, desmistificando discursos dessa elite, a condição do ancião é apresentada como resultante da organização social e política, não como decorrente da fragilidade moral desse indivíduo.

Contudo, a miséria não assolava somente aos velhos. Jesus (1960) narrou seu encontro com uma adolescente, que se alimentava de salsichas podres. Na oportunidade, a menina, aparentemente sonhadora, disse-lhe que queria um emprego para andar bem bonita. Jesus escarneceu desse sonho, ao afirmar que esta já trazia, apesar de estar “na época que a rosa desabrocha, marcas de boqueira pelo rosto”, pois nem “as pétalas da juventude emergiam naquela miséria” (Jesus, 1960, p. 51).

As marcas da fome eram perceptíveis pelos corpos pobres. Jesus (1960, p. 175) descreveu o “estrage” em seu aspecto: “Hoje fui me olhar no espelho. Fiquei horrorizada. O meu rosto é quase igual ao da minha saudosa mãe. E estou sem dente. Magra. Pudera! O medo de morrer de fome”. A degradação de sua mãe, que agora lhe era semelhante, já

atingia precocemente a adolescente, que teimosamente “sonhava”, embora estivesse imersa em um determinismo de miséria que se revelava nos traços físicos.

Havia os que, destituídos de ilusão, desistiam da vida. Caso de Seu Tomás, amigo da autora: “O que me entristece é o suicídio do seu Tomás. Suicidou-se, porque cansou-se de sofrer com os custos da vida” (Jesus, 1960, p. 162). Havia situações ainda mais fatídicas, Jesus (1960) relatou que ao parar em frente a uma banca de jornais, se deparou com a notícia de um infanticídio, seguido de suicídio, cometidos por uma senhora.

Sem aportes moralistas, ela julgou que a mulher não teve força suficiente para o enfrentamento da miséria e, ao não conseguir ouvir os reclames dos filhos, deu cabo de todos, pois, “é horrível ver um filho comer e perguntar: ‘Tem mais?’ Esta pergunta ‘tem mais’ fica oscilando dentro do cérebro de uma mãe que olha as panela e não tem mais”(Jesus, 1960, p. 33).

Em *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960), muito se fala acerca da morte, como se esta fosse um legado histórico dos negros. No regime escravo, as pessoas morriam de causas variadas: “de doenças, de falta de alimentação, de água, mas morriam também de uma coisa chamada “banzo”, que era um surto de depressão e que fazia com que a pessoa ficasse completamente inanimada” (Gomes, 2019, p. 52).

Shneidman (2008) analisa o suicídio a partir de uma visão “micro, por dentro”, ou seja, ele pode ser resultante de um conflito interior, a confluência de um máximo de dor, um máximo de perturbação e um máximo de pressão. Essa perspectiva considera que as vivências e os atritos entre o mundo interior e o exterior podem fragilizar um indivíduo, levando-o ao suicídio. Jesus (1960) pontuou que os atritos que culminavam na alta tacha de suicídios entre negros era a precariedade, que lhes atingia a constituição física, e os destruía em termos psíquicos. Para Castro (1967, p. 60) “A fome age não apenas sobre os corpos das vítimas, consumindo sua carne, corroendo seus órgãos e abrindo feridas em sua pele, mas também age sobre seu espírito, sobre sua estrutura mental, sobre sua conduta moral”.

A existência fragmentária e interrompida “da mocinha”, “da senhora suicida”, “do diretor do sindicato dos miseráveis” se representa na narrativa por frases aleatórias, curtas e paratáticas. Entretanto, nessa apresentação aparentemente displicente, revelou-se uma escrita incisiva que apresentou aos leitores um projeto de morte que se aplicava contra os afrodescendentes nos espaços ermos da urbe. Essas personagens permitem a compreensão do sentimento da autora sobre si, quando esta afirma sentir-se “um rebotinho” (Jesus, 1960, p. 37).

Essa percepção de inferioridade se intensificava quando Jesus transitava pelo centro da cidade, ao qual denominou de palácio. Conforme Lajolo (1996):

A trajetória de Carolina é sempre mediada pelo caminho que executa. Da

favela à cidade, existe um mundo que quer deixá-la alocada para o lado de fora. Carolina é um indivíduo não visto nem detectado por grande parte do todo social. Não se legitima como ente possível, vive nas fronteiras da permissividade da polis e, assim, é rechaçada ao viver sempre as injúrias advindas tanto da classe social a que pertence quanto da questão étnica (Lajolo, 1996, p. 443).

Apesar de admirar o ambiente limpo e organizado, que se opunha à condição precarizada da periferia, Jesus (1960) compreendia que esse esplendor se sustentava na exploração e no desprezo a pessoas como ela. Ao referir-se a esta parte da cidade, comentava que ela “ostenta vaidosa a coroa de ouro que são os arranha-céus. Que vesti viludo e seda e calça meias de algodão que é a favela” (Jesus, 1960, p. 69).

No trecho, critica-se a apoteose da maior cidade nacional. São Paulo ocupou o posto de capital mais rica do país. Em razão da influência do café, da chegada de imigrantes e da crescente industrialização, a cidade despontou como a locomotiva do desenvolvimento nacional (Sodré, 1974). Seu crescimento atraiu muitos à procura de oportunidades. Jesus (1960) foi uma delas. Mas, ao chegar à cidade, ela vivenciou a continuidade da exclusão dos negros dos direitos à dignidade.

De acordo com Jesus (Jesus, 1986, p. 206), “São Paulo é o eixo do Brasil. É a espinha dorsal do nosso país. Quantos políticos! Que cidade progressista. São Paulo deve ser o figurino para que este país se transforme num bom Brasil para os brasileiros”. O trecho que encerra *Diário de Bitita* (1986) é otimista. Contudo, ao vivenciar a rotina excruciante a que os afrodescendentes foram submetidos nessa pólis: obrigados a conviver com a fome, com a miséria, com o subemprego, com a exclusão e, finalmente, com a morte, sua percepção se desfez completamente.

A visão utópica de Jesus (1960) em relação a São Paulo pode ser compreendida à luz de ter se constituído, nos centros urbanos, os primeiros movimentos antiescravagistas (Fernandes, 1978). Na cidade, prevalecia a mentalidade mercantil: considerava-se que “o trabalho livre, a iniciativa individual e o liberalismo econômico eram os ingredientes do progresso, o que permitiria superar o atraso do país e propiciar a conquista dos foros de nação civilizada pelo Brasil” (Fernandes, 1978, p. 28-29).

Fernandes (1978) alega ainda que por tais motivos construiu-se a falsa ideia de que a cidade seria um espaço progressista, acolhedor das minorias. Mas, após a forte ascensão econômica e industrial da metrópole, em um clima tumultuoso, que se forjava à custas da força financeira do café e da imigração europeia, milhares de negros, que chegavam à região, se tornaram figuras deslocadas e aberrantes no cenário luxuoso dos centros (Fernandes, 1978). Indesejados, foram banidos para os quartos de despejos.

A imersão dos negros nos espaços destinados às elites era uma afronta às classes burguesas, como se percebe no trecho adiante:

Estava nervosa, porque estava com pouco dinheiro, e amanhã é feriado. Uma senhora [...] me disse para eu buscar papéis na rua Porto Seguro, no prédio da esquina, 4 andar, 44. Subi no elevador, eu e a Vera. [...] No sexto andar o senhor penetrou no elevador me olhou com repugnância. Já estou familiarizada com esses olhares não entristeço. [...] Quis saber o que eu estava fazendo no elevador. [...] perguntei se era médico ou deputado. Disse que era senador (Jesus, 1960, p. 100).

A aversão do senador ao encontrar Jesus e a filha no elevador principal do prédio é nítida, embora não verbalizada. A presença de prédios ocupando as paisagens da urbe representa o progresso advindo do capitalismo. O racismo intermediando as relações confirma a persistência, na mentalidade das elites, da lógica do colonialismo. Para Quijano (2009), a teoria de raça funcionou como uma construção mental que dividiu e organizou a sociedade em níveis hierárquicos, articulando relações de poder superiores e inferiores.

Da luta fatídica de Jesus (1960) pela dignidade, pela comida, pelo espaço, que lhe era negado em razão da classe e da cor, sobressaiu-se uma narrativa lúgubre. Mas, corroborando com Fernandes (1978, p. 37), seria demais pedir ao negro, após “a espoliação que sofreram, os infortúnios que enfrentaram nas peregrinações pelo campo, pelas cidades e o desalento que desabou sobre todos ao descobrirem que a mudança de estado social não acarretaria a redenção da raça negra”.

5.3 “OFÍCIO DE PRETO” NA PERIFERIA PAULISTANA: A SEGREGAÇÃO RACIAL DO TRABALHO NA GRANDE METRÓPOLE

*- Negra suja. Ordinária. Vagabunda. Lixeira.
...quem trabalha como eu tem que feder
(Carolina Maria de Jesus)*

Ao chegar à cidade de São Paulo, na década de 30, Jesus encontrou-a em pleno desenvolvimento industrial. Contudo, as estruturas raciais ainda definiam as relações de poder, que se articulam, segundo Marx (Marx, 2013), também por meio do controle do trabalho. Quijano (2009, p. 120) complementa que esse controle possibilitou ao Ocidente a instituição de um novo padrão de poder mundial, “cujas formas históricas de controle do trabalho articularam-se em torno da relação capital-trabalho assalariado”.

Foi essa colonialidade⁴⁶ do controle do trabalho que “determinou a geografia social do capitalismo” (Quijano, 2009, p. 120). Assim, na modernidade, o controle sobre o trabalho assalariado transformou-se no eixo em torno do qual se articularam todas as demais formas de vigilância do trabalho, de seus recursos e de seus produtos.

⁴⁶ “Com a expansão do colonialismo europeu, a classificação foi imposta à população do planeta. Desde então, permeou todas e cada uma das áreas da existência social, constituindo a forma mais efetiva de dominação social material e intersubjetiva. Portanto, ‘colonialidade’ não se refere apenas à classificação

Essa relação de controle de produção “iniciou-se e concentrou-se, a princípio, na Europa. Foi a partir desse sistema que esse continente e seu povo se constituíram no centro do mundo capitalista” (Quijano, 2009, p. 120). Posteriormente, esse modelo foi exportado às ex- colônias, paulatinamente inseridas na nova modalidade de produção do capital. No entanto, essa articulação, que resultou na constituição de uma sociedade de classes, ganhou outros contornos em nações de origem colonial e escravagista.

Segundo Fernandes (1978), no Brasil, os libertos, marcados fortemente pelas características raciais, foram preteridos na organização assalariada do trabalho, não conseguindo se inserir plenamente no contexto dialético da sociedade de classes. Esse contexto é abordado por Jesus (1960) em seu diário, cujo enredo aborda a delimitação do afrodescendente às funções marginalizadas e mal remuneradas durante a formação do mercado de trabalho urbano.

A distinção racial das funções trabalhistas resguardava-se na convicção de que igualar-se a um afrodescendente impediria a ascensão social dos sujeitos, uma vez que os negros se encontravam presos a uma corrente simbólica, vinculada a sua identidade racial e ao seu passado nas senzalas.

Segundo Marx (2013), no regime capitalista o valor do trabalho equivale ao de outra mercadoria qualquer. Desse modo, se distintas forças de trabalho possuem diferentes valores, necessariamente se parte do pressuposto de que os indivíduos são avaliados a partir de preços dispares. Por isso, exigir uma retribuição igual ou justa para o trabalho, na base do sistema capitalista, seria infrutífero para a classe trabalhadora.

Jesus (1960) relatou a condição injusta em relação à valorização do trabalho do negro no período: “... o que eu ganho não dá para tratar os meus filhos. Eles não tem roupas nem o que calçar. E eu não paro um minuto. Cato tudo que se pode vender e a miséria continua firme ao meu lado” (Jesus, 1960, p. 122),

Apesar de o capitalismo criar a percepção de que as oportunidades entre as raças, as classes e os gêneros são iguais, com a mercantilização da mão de obra cada sujeito tem seu valor mensurado a partir da sua condição, “porque o próprio capitalismo, a própria concorrência, entre os homens, recria permanentemente assimetrias” [...] (Mello; Novais, 1999, p. 581).

À vista disso, a raça sempre manteve, na disputa pelo espaço no mercado, o afrodescendente em desvantagem. Segundo Fernandes (1978), nos espaços formais assalariados

racial. É um fenômeno abrangente, pois é um dos eixos do sistema de poder e, como tal, permeia todo o controle do acesso sexual, da autoridade coletiva, do trabalho, da subjetividade/ intersubjetividade e da produção de conhecimento a partir do próprio interior dessas relações intersubjetivas.” (Lugonnes, 2008, p. 79)

e com direitos trabalhistas resguardados, o negro sequer entrava. De acordo com Prado Júnior (2004, p. 145), referindo-se a condições trabalhistas após a escravidão, “O negro não teve a proteção de ninguém. Verdadeiro “pária” social, nenhum gesto se esboçou em seu favor”.

Restritos à informalidade, esse grupo trabalhava continuamente sem “o privilegio de gosar descanso (...)” (Jesus, 1960, p. 11). Segundo Dieese (2001, p. 127-128), no mercado de trabalho “os indivíduos negros estão sujeitos mais ao desemprego, permanecem mais tempo nesta situação e, quando tem trabalho, lhe são reservados postos de trabalho de menor qualidade, status e remuneração”.

Dieese (2001) complementa que os mecanismos segregacionistas, relativos ao trabalho, foram implantados pelo estado brasileiro e pelos agentes do regime escravista no período paralelo ao movimento abolicionista. Para Fernandes (1978), no limiar da implantação do sistema assalariado, esses agentes envolvidos na abolição não prepararam o negro, enquanto escravo ou liberto, seja no fim do regime ou nos primeiros tempos da alforria, para se inserirem plenamente como trabalhadores livres em uma sociedade de mercado.

Marginalizados nesse processo, ficou quase impossível a eles se incluir, pois, em uma sociedade competitiva, de acordo com Moura (2021, p. 55), “a mão-de-obra excedente tende a se marginalizar. Se ela não é integrada na economia global em expansão e não se criam mecanismos capazes de empregá-la, há tendência de marginalizar-se progressivamente”.

Nesse ínterim, segundo Domingos (2011), o afrodescendente acabou ocupando o único espaço que lhe coube nos grandes centros, uma rede de serviços que eram essenciais ao cotidiano das cidades, mas essas ocupações eram relegadas à informalidade, à insalubridade e à péssima remuneração. A quantidade de sujeitos nessa condição era crescente nos idos de 50. Jesus (1960, 159) relatou esse fenômeno: “tem tantos catadores de papéis nas ruas. Tem os que catam e deitam-se embriagados”.

Segundo a autora relata, imperava entre esses trabalhadores a sensação de fracasso pessoal e o número de viciados em álcool entre eles aumentava. Muitos deles apresentavam inclinação suicida:

Conversei com um catador de papel. – Porque é que não guarda o dinheiro que ganha? Ele olhou-me com seu olhar de tristeza: - A senhora me faz rir Já foi o tempo que a gente podia guardar dinheiro. Eu sou um infeliz. Com a vida que levo não posso ter aspiração. (...) O nosso mundo é a margem. Sabe onde estou dormindo? Debaixo das pontes. Eu estou doido. Eu quero morrer – Quantos anos tem? -24 (Jesus, 1960, p. 159).

No excerto, Jesus (1960) compõe o texto por meio de convergiu vozes que se equiva-

lem, posto que se entrecruzam no mesmo estrato social e tempo histórico. Esse dialogismo decorre de uma miscelânea de discursos que se desdobram a partir de circunstâncias vivenciadas por sujeitos em uma condição similar de precariedade. Após a exposição desses enunciados, a autora tece seus comentários, por vezes, discutindo, julgando, mas, comumente, refletindo sobre esse contexto.

Segundo Domingos (2011), muitos afrodescendentes encontraram acolhimento em São Paulo no período abolicionista. Posteriormente, sua mão de obra foi gradualmente substituída pelo concorrente branco atraído ao país por um projeto de branqueamento, cujo trabalho, esperava-se, substituiria o negro na constituição da sociedade.

Um dilema do período deu-se em função do trabalho braçal ser associado ao negro. Havia um simbolismo negativo em relação a essa modalidade. No período de industrialização, foi preciso ressignificar essa visão. Mas, conquanto este acabou por ser elevado como marca de aporte moral, o negro não teve a mesma sorte. Assim, marcado racialmente, em um momento paradoxal da economia, o afrodescendente não conseguiu participar ativamente do novo modelo econômico (Fernandes, 1978). Segundo Costa Silva, no momento de plena industrialização:

O trabalho escravo passava a significar atraso, latifúndio, monocultura, baixa produtividade. Vinculado a tudo isso, trabalhador negro também era percebido de forama similar: insuficiência e baixo conhecimento técnico, indisciplina, ausência de espírito de poupança, etc. Mas o pior de tudo isso, toda esta subjetividade caracterizadora do trabalhador negro lhe era atribuída como sendo intrínseca, imutável, algo próprio ao elemento negro pelo simples fato de ser negro. Assim, no exato momento de redefinição do trabalho do trabalhador e do modelo político viabilizador de um novo horizonte cidadão, o elemento negro se via desqualifica - do como agente transformador e como sujeito de direito (Costa e Silva, 2013, p. 102).

Motivadas por essas ideias enviesadas, acima relacionadas, as elites nacionais divulgavam que os negros “não arrostavam, como os imigrantes europeus, as duras dificuldades que permitiam converter a poupança em fator de acumulação capitalista, de mobilidade ocupacional e de ascensão social” (FERNANDES, 2008, p. 56).

Jesus (1960, p. 42) combate essa fala classista ao sugerir que sequer o negro conseguia alimentar-se com o que recebia: “Eu já fiz o almoço — hoje foi almoço. Tinha arroz, feijão e repolho e linguiça. Quando eu faço quatro pratos penso que sou alguém. Quando vejo meus filhos comendo arroz e feijão, fico sorrindo a toa”. No entanto, as opiniões negativas sobre o negro prosperavam.

Ao afrodescendente foram sendo associadas as características de leniente, de preguiçoso, de incapaz, de difícil adaptação a novas demandas, o que naturalmente construiu um muro simbólico entre esses indivíduos e as novas oportunidades geradas pela industrialização.

Embora fossem culpabilizados pela miséria em razão desses atributos, Jesus (1960) era obrigada a trabalhar mesmo doente: “Saí indisposta, com vontade de deitar” (Jesus, 1960, p. 11). Expostas essas condições, um olhar crítico para o estado das coisas não deixa antever outra perspectiva para a condição excludente do afrodescendente dos espaços trabalhistas metropolitanos, senão:

que na formação do regime de classe em São Paulo, os negros sempre surgiram como vítima indefesa de um clamoroso destino histórico. Sob a aparência da liberdade, herdaram a pior servidão, que é a do homem que se considera livre, entregue de mãos atadas à ignorância, à miséria, à degradação social. Como deixaram de ser “escravos” ou “libertos”, não contavam mais com a solidariedade humanitária dos abolicionistas, para os quais não possuíam mais interesse moral. Perdidos uns para os outros, no estreito e sombrio mundo social, que puderam recriar para si sob a escravidão, não compartilhavam dos laços de interdependência, de responsabilidade e de solidariedade que integram fortemente os homens, nos pequenos ou nos grandes agrupamentos sociais. Como se nascessem naquele momento para a vida, teriam de gravitar no lodo e nele construir o ponto de partida de sua penosa ascensão ao “trabalho livre” (Fernandes, 1978, p. 63).

Assim, isolados e apartados no tumulto vertiginoso no qual a polis paulistana imergiu no início do século XX, tornou-se inviável a inserção desses sujeitos na sociedade de classes (Fernandes, 1978). A nova configuração econômica “não lhes facilitou, sequer, a subsistência, e o esquecimento das supremas humilhações sofridas no passado remoto ou recente” (Fernandes, 1978, p. 44). Em oposição a isso, esse último degrau de sua história nacional, qual seja, a vida sob a aresta do capitalismo, parecia “reservar-lhes

as amarguras da servidão invisível, mais dolorosa que a outra, por se dissimular sob a égide da igualdade civil” (Fernandes, 1978, p. 45).

Esse sentimento de fracasso em face ao destino de sua raça é recorrente em Jesus (1960). De acordo com Memmi (1997, p. 156), o colonizado “não desfruta de nenhum dos atributos da nacionalidade. Uma vez que não tem seu justo lugar na cidade, que não goza dos direitos do cidadão moderno, que não está submetido a seus deveres correntes, não pode se sentir um verdadeiro cidadão”.

Segregados dos brancos em razão da raça⁴⁷, os negros estavam vinculados a cadeias de ferro que os prenderam “no círculo vicioso gerado pela miséria e aprisionou-os a níveis de existência que se aviltam e se degradam progressivamente, qualquer que seja a disposição ou o esforço empenhado, voluntariamente, em sentido contrário (Fernandes, 1978, p. 101). De acordo com Quijano (2009, p. 23), “A inferioridade racial dos colonizados implicava que não eram dignos do pagamento de salário. Estavam naturalmente obrigados a trabalhar em benefício de seus amos”.

Condenados à informalidade, em moldes análogos ao da escravidão, a comida passou a ser o único assunto realmente relevante para esse grupo, ao mesmo tempo que os obrigou a se submeter às piores posições em vista da necessidade de sobrevivência. Como não havia trabalho certo, muitos se transformavam em pedintes. Outros, embora trabalhassem, precisavam de doações para complementar a renda. Postos nessa condição, o desprezo das elites em relação a esse grupo se intensificou. No trecho adiante, Jesus (1960) relata essa condição:

Na fabrica de bolacha o homem disse que não ia dar mais bolacha. Mas as mulheres continuaram quietas. E a fila estava aumentando. Quando chegava alguém para comprar, ele explicava: —O senhor desculpe o aspecto hediondo que este povo dá na porta da fabrica. Mas por infelicidade minha todos os sábados é este inferno. Eu ficava impaciente porque queria ouvir o que o dono da fabrica dizia. E queria ouvir o que as mulheres dizia. Que dilema triste para quem presencia. As pobres querendo ganhar. E o rico não queria dar (Jesus, 1960, p. 53).

⁴⁷ “ Esse conjunto de ideias de desenvolvimento, progresso e modernização do país e formação da nação apresenta-se etnicamente marcado e materializa-se nas políticas imigrantistas que produziram um modelo de hierarquização racial que via o elemento negro da população destituído de quase todo valor ou papel positivo no processo de construção do país e da nação. Caracterizados como incapazes de contribuir para o sistema de livre iniciativa por insuficiência intelectual, incapacidade técnica ou debilidade moral; vistos como parte e irremediavelmente presos a um passado de atraso econômico e incivilidade, além de peso de retardo das novas energias progressistas da sociedade, pouco se fez em termos de políticas públicas de proteção à população negra. Tudo se passava como se esta população estivesse a caminho ou destinada a simplesmente desaparecer numa sociedade não escravista. 105 Existiu sempre um forte preconceito discriminador das raças [...] criando obstáculos muito sérios à integração da sociedade colonial num conjunto se não racial [...] pelo menos moralmente homogêneo. [...] O fato incontestável [...] é que a diferença de raça, sobretudo quando manifesta em caracteres somáticos bem salientes, como a cor, vem, se não provocar [...] pelo menos agravar uma discriminação já realizada no terreno social. E isto porque empresta uma marca iniludível a esta diferença social. Rotula o indivíduo, e contribui assim para elevar e reforçar as barreiras que separam as classes” (Prado JR., 2004, p. 274).

Jesus (1960) simbolizou esse indivíduo que escravizado por cadeias invisíveis precisou humilhar-se em filas de doação, embora tivesse disposição, desejo e empenho para trabalhar. Contudo, seu trabalho, de mulher negra, nunca foi valorizado na mesma proporção da relevância social desempenhada ou do esforço empregado nessa função. Como mão de obra na grande São Paulo, onde residiu por 40 anos, ou seja, praticamente toda a vida adulta, desempenhou as ocupações de:

... faxineira de hotel, vendedora de cerveja, cozinheira, passadeira, arrumadeira, lavadeira. Trabalhou para famílias ricas de advogados, médicos, juizes, políticos, dentistas. Lavou chão e pratos em restaurantes. Tomou conta de crianças. Quando aparecia um circo, apresentava-se como artista, cantora, declamadora, dançarina, malabarista, o que viesse... (Castro e Machado, 2007, p. 28).

Em comum, boa parte dessas funções caracterizavam-se pela submissão, informalidade e pela má remuneração. Às mulheres negras, nos grandes centros urbanos, foi reservado o papel do serviço, sem garantias e direitos. Como essas mulheres muitas vezes eram as únicas responsáveis, sem o amparo dos genitores, pela prole, trabalhar trazia ainda o desafio de, concomitantemente, dedicar-se à criação dos filhos. Às vezes, as duas funções entravam em confronto, como se percebe no trecho abaixo:

Hoje eu não fui trabalhar, porque a Vera e o José Carlos estão doentes. Eu fui vender uns ferros e um pouco de estopa. Ganhei só 31 cruzeiros. 2 DE JUNHO Hoje eu não vou sair porque os filhos ainda estão doentes. As quatro da manhã a Vera começou tussir. Levantei e fiz um mingau de fubá para ela. 3 DE JUNHO De manhã eu carreguei só um caldeirão com água. Fiz café. Mande o João comprar um tinteiro e duas agulhas. O José Carlos está melhor e vai para a escola. Eu deixei a Vera. Vou sair porque eu tenho só um pouquinho de feijão, sal e meio quilo de açúcar (Jesus, 1960, p. 67).

De acordo com Davis (2016), ao operar no campo do trabalho, em concomitância à condição de gênero, as chances de ascensão de uma mulher no mercado capitalista diminuem. No excerto, o antagonismo de cuidar dos filhos doentes, enquanto precisa alimentá-los por meio do trabalho informal, exemplifica essa dificuldade. Essa jornada dupla: sua labuta pela madrugada, no cuidado das crianças, e o trabalho nas ruas, onde precisava catar dejetos para alimentá-las, deixava-a extenuada. No entanto, ela não possui

meios de descanso: “Eu não queria sair, mas estou com pouco dinheiro. Precisei sair” (Jesus, 1960, p. 149).

Se como parte do povo negro, Jesus (1960) trabalhou na condição de “sobras das sobras”, como afirmou Fernandes (1978), quando publicou seu primeiro livro, a autora vivenciava a experiência de estar na posição de “sobras, das sobras, das sobras”, pois, além de mãe solteira de três crianças, era da insalubre função de catadora de detritos que tentava extrair o sustento. Essa inferiorização no campo do trabalho - antes era doméstica em uma casa de posses -, deu-se em razão da gravidez do primeiro filho, pois por razões morais não poderia trabalhar em casa de família tradicional como mãe solteira. Na rua, ela precisou “de disputar eternamente as oportunidades residuais com os componentes marginais de sistema – com os que “não serviam para outra coisa” ou com os que “estavam começando bem por baixo” (Fernandes, 1978, p. 35).

As humilhações que decorreram da maternidade, em vista de se tornar dependente da vontade alheia para alimentar a prole, intensificou sua amargura com essa condição feminina. De acordo com Jesus (1960, p. 34), “...As mulheres que eu vejo passar vão nas igrejas buscar pães para os filhos, enquanto os esposos permanecem debaixo das cobertas. Uns porque não encontram emprego. Outros porque estão doentes. Outros porque embriagam-se”.

Por vezes, os religiosos, que lhes doavam os pães, indicavam subliminarmente a necessidade de que essas mulheres parissem muitos filhos a fim de sustentar a máquina produtiva com braços baratos, embora não houvesse dignidade para a infância. De acordo com Jesus (1960, p. 121), “... De manhã o padre veio dizer missa e disse aos favelados que eles precisam ter filhos. Penso: porque há de ser o pobre quem há de ter filhos — se filhos de pobre tem que ser operário?”. Segundo Nascimento (2002), as negras eram os sujeitos mais prejudicadas na formação da estrutura, pois, além de serem exploradas, eram vítimas de violência sexual e encaradas como uma máquina reprodutora de mais mão de obra.

O trabalho insalubre da rua, a responsabilidade pelos filhos e a mudança para o Canindé ocorreram paralelamente a uma crise econômica, que atingiu de forma mais profunda as classes minoritárias na década de 50⁴⁸. Esses fatores acabaram por assolar

⁴⁸ Após a Segunda Guerra Mundial, com a reorganização do sistema imperialista e seus efeitos irradiados na periferia do capitalismo mundial, sobretudo com a emergência e a expansão do capitalismo monopolista dependente entre a segunda metade da década de 1950 e, principalmente, após 1964, a realidade concretiza permanentemente obstáculos contrarrevolucionários que solapam completamente o avanço de projeto de nação democrática. A revolução burguesa deixa de ter, então, quaisquer vínculos com projetos reformistas, nacionais ou democráticos. A precariedade do processo de diferenciação social da revolução burguesa no Brasil se revela nos estilos e nos comportamentos sociais “ultraelitistas” e “ultraconservadores” das classes burguesas brancas e na insuficiência de forças inconformistas das classes trabalhadoras – esvaziando o conflito da luta de classe como mola propulsora da revolução nacional e da revolução democrática. A evolução da sociedade brasileira revela a ausência de uma “burguesia brasileira nacional” capacitada para desempenhar função social construtiva que vise preencher os alicerces materiais, morais e estatais do poder burguês. Em primeiro lugar, isso abre brechas para as assimetrias entre desenvolvimento capitalista e integração nacional no regime de classes, fazendo com

mais a vida já precária de Jesus, foi quando precisou de procurar doações: “Não ganhei bolacha e fui na feira, catar verduras” (Jesus, 1960, p. 54).

Dessas atribulações surgiu sua sensação de falta, que emergiu na sua narrativa, já que embora se esforçasse continuamente na lida diária, menos dignidade, conforto e comida conseguia: “Pensei na vida atribulada que eu levo. Cato papel, lavo roupa para dois jovens, permaneço na rua o dia todo. E estou sempre em falta” (Jesus, 1960, p. 12). Essa falta de dignidade, a que ela se refere, estendia-se ao seu grupo. Na década de 50, em razão de contingências históricas, a precariedade se disseminou entre os negros:

... Aqui na favela quase todos lutam com dificuldades para viver. Mas quem manifesta o que sofre é só eu. E faço isto em prol dos outros. Muitos catam sapatos no lixo para calçar. Mas os sapatos já estão fracos e aturam só 6 dias. Antigamente, isto é de 1950 até 1956, os favelados cantavam. Faziam batucadas. 1957, 1958, a vida foi ficando causticante. Já não sobra dinheiro para eles comprar pinga. As batucadas foram cortando-se até extinguir-se (Jesus, 1960, p. 87).

Em um sistema capitalista, com dinheiro em circulação, Jesus (1960) tentava ganhar sua vida, como “no método primitivo de escambo, um sistema de trocas, em que a rua é o lugar de coleta possível para manter a sobrevivência”. Isso se comprova no trecho adiante: “Eu não tinha um tostão para comprar pão. Então eu lavei 3 litros e troquei com o Arnaldo. Ele ficou com os litros e deu-me pão” (Jesus, 1960, p. 10). Na perspectiva da organização hierárquica do sistema socioeconômico, essa condição fez dela um sujeito completamente vulnerável, exposto à fome, à violência e à humilhação.

Embora a leitura e a escrita parecessem ser um aporte moral, capazes de lhe sustentar em face às indignidades, o que lhe guiava diariamente era a procura do resto, do dejetos, daquilo que foi abandonado aos animais, com quem agora ela precisa disputar o lixo para sua sobrevivência. Assim, em Quarto de despejo: diário de uma favelada (1960), seu calvário diário, de viver das sobras, é parte do contexto de sua existência e, em função disso, a penúria de sua condição é insistentemente narrada: “...Fui catar papel. Alexandre havia gritado a noite toda. Catei muitos ferros e pouco papel. Quando eu estava perto da

que as burguesias brasileiras priorizem os pactos estratégicos com o imperialismo dominante e com as nações hegemônicas às expensas do paroxismo nacional e democrático brasileiros. E, em segundo lugar, o avanço da industrialização por substituição de importações (sob a liderança do capital internacional) intensifica o “medo pânico” das classes burguesas brancas de as classes trabalhadoras desencadearem crescentes revoltas populares que vislumbrem diluir as estruturas e os dinamismos do capitalismo dependente. A burguesia brasileira rompe, desta maneira, com quaisquer ilusões quanto aos projetos reformistas, pois a dependência externa e o subdesenvolvimento são os termos de negociação pelos quais se assimila a reprodução ampliada do capitalismo monopolista. As possibilidades quase ilimitadas das classes burguesas brancas de manipularem condições sociais, econômicas, jurídicas e políticas internas que foram originadas na sociedade colonial impede que exista uma lógica que beneficie todos os setores sociais da sociedade brasileira de modo justo e equilibrado” (Sodré, 1974, p. 78).

banca de jornal tropecei e caí. Devido eu estar muito suja, um homem gritou: - é fome!” (Jesus, 1960, p. 89).

Note-se que, no trecho acima, diversos fatores da narrativa competem para a criação do universo trágico: a sujeira que emerge de um corpo pobre e cansado, que corrobora para o julgamento moral desse indivíduo, os problemas de violência inerentes da favela – relacionado a uma questão com o vizinho -, e a necessidade contínua de trabalhar, mesmo nos dias em que não exista condição para tal, pois o retorno financeiro referente ao seu trabalho é de subsistência diária e ela precisava estar em contínua negociação de tudo que catava para sustentar a prole.

Se vista a partir da perspectiva do poder econômico, entende-se que Jesus vive das sobras, pois se encontra imersa em um sistema social que privilegia apenas pequena parte da população. Em face ao poder político, ela representava a fragilidade do projeto de cidadania que, embora almejado pelos afrodescendentes com o fim da escravidão, não os havia alcançado. Segundo Rosa e Silva (2020, p. 79) “os problemas narrados não são apenas de ordem pessoal; são, também, questões de classe. Questões que perpassam pela economia e pela política do país, pela cultura hegemônica marcada pela exclusão de raça e gênero que tanto incomoda a autora”.

Enquanto caminhava à procura do dejetos, a fim de alimentar-se, mesmo que pobremente, sua prole, ela sofria julgamentos decorrentes da miséria. Era acusada de leniente, de preguiçosa e de imunda. Segundo Jesus (1960, p. 52) “O dia que chove eu sou mendiga. Já ando mesmo trapuda e suja. Já uso o uniforme dos indigentes. E hoje é sábado. Os favelados são considerados mendigos”.

A fome era o sustentáculo que lhe obrigava a condição trabalhista desprezível, pois como a falta de alimentos era constante, via-se impelida ao trabalho na rua: “Estava furiosa com a vida. Com vontade de chorar. (...). Fui catar estopas e fui catar papelões. Ganhei 30 cruzeiros. Fiquei triste, pensando: o que hei de fazer com 30 cruzeiros? Estava com fome” (Jesus, 1960, p. 64). O desenvolvimento capitalista desigual e dependente:

combina diversos processos de acumulação no contexto de um estagnamento crônico gera uma superpopulação relativa à forma de produção hegemônica que atua, em parte, como exército industrial de reserva e, em parte, como uma massa marginal. O que é importante é que a não funcionalidade desta última está indicando um baixo grau virtual de integração do sistema, um desajuste a resolver, cuja solução organiza modos de integração social compatíveis com a manutenção da matriz de relações vigentes (Nun, 1969, p. 247).

Submissa às contingências históricas, era tão complicado para essa massa marginal conseguir dinheiro que os finais de semana eram antevistos com temor. O dinheiro que se

recebia do subemprego de catadora de detritos era para o alimento do dia, o que denotava sua miserabilidade e a impelia para o baixo grau de integração ao sistema social. Segundo Jesus (1960, p. 47), ela ouvia dos transeuntes: “Este serviço que a senhora faz é serviço de cavalo”.

Como aos sábados não se comprava o papel recolhido da rua, seus filhos corriam o risco de não se alimentar, porque o dinheiro recebido na lida semanal era para a subsistência. “Sábado – o dia que quase fico louca porque preciso arranjar o que comer para sábado e o domingo” (Jesus, 1960, p. 48). A fim de conseguir a refeição nessas datas tentava outras saídas: pedia aos vizinhos, recebia esmolas na rua, livrava-se de animais mortos para os moradores das casas de alvenaria, ia ao frigorífico que distribuía salsichas às crianças, aceitava peixes do peixeiro e pão da igreja, recolhia legumes, frutas e outros restos na feira, revirava cestos de lixo.

Segundo Jesus (1960, p. 40), em um desses dias “uma senhora pediu-me para eu ir jogar um cachorro morto dentro do Tietê que ela dava-me 5 cruzeiros. Deixei a Vera com a mulher e fui. O cachorro estava dentro de um saco. Pensei: já dá para comprar um sabão”. A satisfação pela compra do produto relacionava-se ao fato de que, aos domingos, ela tentava limpar sua moradia: “O barraco tanto no interior como no exterior estava sujo. E aquela desordem aborreceu-me. Fitei o quintal, o lixo podre exalava mau cheiro. Só aos domingos que eu tenho tempo de limpar” (Jesus, 1960, p. 41).

O fato de não ter dinheiro para comprar sabão ou tempo para limpar o barraco confirma a falta de disponibilidade para o cuidado da casa e dos filhos e a condição de miséria ostensiva da autora, embora esta trabalhasse sem descansos. Essa situação precarizada fora herdada diretamente das senzalas. Assim, manteve-se ativa a exploração de mão de obra negra no contexto do capitalismo.

6 CAROLINA MARIA DE JESUS: O NEGRO NA CASA DE ALVENARIA

6.1 UMA FORASTEIRA NA SALA DE VISITAS

Casa para um favelado é tão importante que casa, para nós deve ser escrito com letra maiúscula – CASA DE ALVENARIA
(Carolina Maria de JesusJ)

Em *Casa de alvenaria: diário de uma ex-favelada* (1961), obra dividida nos volumes I Osasco e II Santana, Jesus, agora afastada da periferia em razão do sucesso de *Quarto de Despejo: diário de uma favelada* (1960), narra sua experiência no outro extremo da miséria, na “sala de visitas”, termo usado por ela para referir-se à vida longe dos quartos de despejo. Audálio Dantas, no prefácio dessa obra busca representar a diferença entre as realidades desses dois espaços, como se pode perceber no trecho abaixo:

Mas entremos na Casa de alvenaria de Carolina, que é bem diferente daquele barraco número 9 da Rua A, favela do Canindé, que tinha sala-quarto-cozinha num só cômodo nada cômodo. A casa de Carolina, agora, é casa-sobrado, com sala, salinha, quarto, cozinha, quintal, jardim. E uma escada que, se não me engano, tem dezenove degraus! No jardim de Carolina tem uma roseira que bota muitas rosas, vêm as crianças, colhem as rosas, ela não se incomoda, porque –pensa –Deus faz nascer mais. A roseira é flor-felicidade na casa de alvenaria, assim como o menino nu chorando de barriga vazia era tristeza no barraco do Canindé (Dantas, 2014, p. 7).

Contudo, sendo a sociedade brasileira, de acordo com Souza (2017), formada por forte estratificação social e racial, a chegada de uma representante da ralé, como Carolina Maria de Jesus, a um espaço onde “as rosas florescem”, não ocorreria sem enfrentamentos, pois a ascensão do negro, fosse de natureza econômica, política ou intelectual, vai de encontro aos interesses de um sistema de poder, adotado pelo Ocidente desde o início do colonialismo, com vistas a privilegiar a branquitude.

Para Quijano (2007, p. 117), “a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados a partir da ideia de raça foi assumida pelos europeus como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia”. À vista disso, a chegada de um indivíduo negro a um espaço

elitista representaria um risco às estruturas elementares que sustentam a organizada estratificação das classes.

Souza (2017) afirma que essa divisão entre classes a partir do fator raça ganhou contornos peculiares no Brasil. Além de uma elite mais poderosa, formada por um patronato, há, no cerne da formação social nacional, uma camada próspera, intermediária, a qual é denominada de média. Abaixo desta está a ralé, recém-saída da senzala, periférica e sobretudo negra, de onde Jesus emergiu.

Segundo Werneck (2001), o sistema de classes imposto no Brasil relegou os negros às seguintes situações e locais: pobreza, doenças evitáveis e acesso privilegiado ao sistema prisional e aos hospícios. Lélia Gonzalez (1984, p. 232), corroborando com Werneck (2001), indica que nos espaços destinados à ralé “o que se constata são famílias inteiras amontoadas em cubículos cujas condições de higiene e saúde são as mais precárias. Além disso, aqui também se tem a presença policial; só que não é para proteger, mas para reprimir, violentar e amedrontar”.

Nesse sentido, seria esperado que a presença de Carolina na casa de alvenaria, agora residindo próxima às classes mais abastadas e transitando por esse novo ambiente, causasse um estranhamento social, o qual revela a dificuldade do país em resolver seu verdadeiro dilema, qual seja, a persistência de um certo pensamento que alimenta o racismo científico e o não enfrentamento ao problema da escravidão e de seus desdobramentos na produção de desigualdades (Souza, 2017).

Por outro lado, a mudança repentina da condição de Jesus, agora transformada, ela e sua obra, em produtos do capitalismo, suscita o questionamento de como a escritora se adequou a essa nova realidade, porque foi como oprimida que chamou a atenção da sociedade, e foi por meio dessa condição que chegou à sala de visitas. Ou seja, a sociedade capitalista que causou os males à Carolina, materializados em relatos bárbaros na sua obra, agora é a responsável pela melhoria de sua qualificação social e de sua inserção em novo contexto.

Nos dois volumes de *Casa de alvenaria: diário de uma ex-favelada* (1961), escritos sob encomenda de Audálio Dantas, Carolina lidou com esses conflitos, quais sejam, sua conturbada ambientação nas casas de alvenaria em meio a rotina com os filhos e aos compromissos públicos e o trabalho com a produção da escrita, em um contexto em que a miséria, tema central de sua obra, passa a ser seu trunfo.

Desde o início, ela se questionou sobre o trabalho de escritora fora do ambiente precário da favela, como no excerto adiante: “Não estou tranquila com a ideia de que dêvo escrever o meu Diário de vida atual. Escrever contra a burguesia, eles são poderosos, pode destruir-me... Quando escrevi contra os favelados fui apedrejada. Escrevendo contra a burguesia podem enviar-me um tiro.” (Jesus, 1961, p. 144).

A observação de Jesus sobre a classe burguesa, com quem agora convive com mais proximidade, aponta para sua consciência acerca das diferenças sociais e para os conflitos persistentes entre ricos e pobres, bem como comprova que sua relação com a escrita, na qual sempre adotou uma premissa crítica e demolidora, via-se confrontada em razão de tê-la de produzir, após o sucesso de *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960), sob outra condição.

No que se refere ao violento caráter da formação nacional, Ribeiro (2017) afirma que:

O povo-nação não surge no Brasil da evolução de formas anteriores de sociabilidade, em que grupos humanos se estruturam em classes opostas, mas se conjugam para atender às suas necessidades de sobrevivência e progresso. Surge, isto sim, da concentração de uma força de trabalho escrava, recrutada para servir a propósitos mercantis alheios a ela, através de processos tão violentos de ordenação e repressão que constituíram, de fato, um continuado genocídio e um etnocídio implacável (Ribeiro, 2017, p. 8).

Ciente do impacto de sua fala nesses meios, apontados por Ribeiro como violentos e repressores desde sua fundação, Jesus passa a considerar como deveria lidar com o impacto de seu texto, ponderando sob determinadas declarações que vinha fazendo em razão da repercussão que isso causava: “Eu penso isto, mas não digo por que se eu disser isto os capitalistas vão dizer: - A Carolina é vermelha. É ignorante e semianalfabeta” (Jesus, 1961, p. 85).

Mesmo que, por vezes, tenha evitado polêmicas e direcionado com cuidado seu discurso, ela era chamada de comunista por alguns integrantes da burguesia. Segundo relatou, isso ocorria, porque tinha compaixão pelos pobres, compreendia as motivações das greves e defendia a reforma agrária. Ela também se indignava com o fato de que o operário não tinha “o direito de dizer que passa fome” (Jesus, 1961, p. 105).

No volume I *Osasco*, apontou como o cotidiano dos trabalhadores era afetado devido à ausência de transporte público. Como sua perspicácia em apontar os efeitos sempre chegava à causa, ela indicou que isso ocorria com vistas a conter os mais pobres em determinadas regiões.

Essas constatações da autora, agora divulgadas em espaços públicos, confirma que, embora Jesus tenha melhorado sua situação financeira, os mais pobres e suas dificuldades seguem sendo uma preocupação para ela. Além das falas em meios midiáticos, Jesus em *Casa de alvenaria: diário de uma ex-favelada* (1961) ainda se detém nas questões sociais mais urgentes: “[...] a favela é obra de rico. Os pobres não podem pagar os preços

exorbitantes que os ricos exigem pelo aluguel de um quartinho. E não podem ficar ao relento” (Jesus, 1961, p. 175).

Esse enfrentamento ao sistema de desigualdades na literatura se reproduziu na postura social, pois, mesmo na sala de visitas, sentada à mesa com nomes renomados da política, da mídia e da arte, ela era vista participando de movimentos populares coletivos. Um exemplo foi sua presença ativa nas manifestações pela emancipação do então bairro de Osasco, depois separado da cidade de São Paulo, em função do abandono dessa região pela gestão de Ademar de Barros (2018).

Apesar de consciente das futuras intimidações, Jesus usou os espaços midiáticos, que lhe foram abertos após o sucesso da primeira obra, para representar a situação do povo no que se refere a temas políticos. Ao ser indagada por um jornalista acerca de uma campanha eleitoral, respondeu: “- Espero que o governo eleito colabore com o povo, porque os nossos políticos só interessa pelo povo nas campanhas eleitorais. Depois divorciam-se dos humildes” (Jesus, 1961, p. 37).

Ao ter oportunidade de viajar pelo país para eventos variados fez críticas às impactantes diferenças regionais. Durante o lançamento do livro *Quarto de Despejo: diário de uma favelada* (1960), ela observou como essas disparidades são evidentes entre o norte e o sul do Brasil: “Todos queixam da opulência de São Paulo, o filho legítimo do presidente da República. São Paulo e Rio são os prediletos. O Norte e o Nordeste são filhos adotivos. Filhos subnutridos. (...) O Nordeste é o quarto de despejo do Brasil” (Jesus, 1961, p. 106).

Em outros momentos, ela se indagou sobre a relação entre negros e brancos: “Fiquei horrorizada com as perseguições na África. A África é terra dos pretos, mas os brancos foram para lá açambarcar o território dos coitados. Eu acho que a interferência do branco na vida do negro é só para atrapalhar” (Jesus, 1961, p. 137). Sem se esquivar da violência entorno dessa relação, ela denuncia que “aqui na terra é assim: o preto quando quer predominar é morto” (Jesus, 1961).

Essas posturas críticas e corajosas, já que sua voz tomara alcance nacional e cada enunciação era ouvida por milhares de pessoas, demonstram que a postura de Jesus, após a fama, não se limitou a uma visão identitarista, antes disso seu discurso manteve-se disruptivo e transgressor ao atacar as estruturas classistas nacionais e os dilemas raciais nunca superados.

Em uma das passagens da obra, quando comentou acerca de um pagamento recebido que usaria para se mudar da favela do Canindé, esclareceu que sua alegria esbarrava na condição dos que continuariam a viver naquele local insalubre: “Vou na livraria receber o dinheiro do livro. Fiquei pensando nos pobres, porque eu já estou desligando dos pobres. Mas não estou alegre, porque sei que é duro passar fome” (Jesus, 1961, p. 29).

Desse modo, percebe-se também que, ao ser acolhida pela sociedade capitalista e a ascender dentro desse regime, Jesus não abriu mão do discurso que se canalizava pela sua obra, apesar de, intuitivamente, ser ciente de que isso poderia lhe trazer uma série de intimidações. Talvez se assumisse o papel “daquela que ascendeu pelo próprio esforço”, uma série de controvérsias poderiam ter sido evitadas, mas não foi esse o caso.

No volume II da obra, *Casa de Alvenaria Santana*, Jesus apresentou, de modo mais detalhado, sua chegada à sala de visitas. Já conhecida nacionalmente, a autora começou a perceber a onipresença do racismo nesses espaços aonde agora transitava. Dessa tensa relação, em que sua cor implicou no tratamento que recebia, logo lhe adveio uma sensação de inadequação, situação acentuada pelas experiências recorrentes de racismo ali vivenciadas. O trecho abaixo, retirado do volume em questão, comprova que a autora estava insatisfeita com a condição atual:

Levantei as 5 horas. – Hoje estou triste! Acho minha vida sem graça. Fiz café. Sai e fui olhar o céu. Ver se vae chover. Porque eu estou com dó dos favelados. Porque a favela está alagada. – É horrível andar na água. [...] Todos dizem que eu fiquei rica. Que eu fiquei feliz. – Quem assim o diz, estão enganado! Devido o sucesso do meu livro, eu passei a ser olhada como letra de cambio. Represento o lucro, eu passei a ser ouro, admirada por uns e criticada por outros (Jesus, 1961, p. 32-33).

O excerto aponta para uma dupla insatisfação. Primeiro, Carolina sabe que, embora tenha melhorado sua vida, persistem as mesmas condições precárias na favela e o povo negro continua imerso em seu itinerário de misérias.; Segundo, mesmo estando em uma situação mais privilegiada, tendo alcançado o grande sonho da casa de alvenaria, ela se reconhece como um produto na mão de alguns interesseiros, ao passo que percebe que sua cor causa ojeriza a outros.

A denúncia em relação ao fato de que se sentia um produto na mão de alguns relacionou-se à exploração midiática a que foi submetida pela editora, por jornalistas e por outros veículos de mídia. Os entes envolvidos em seu sucesso chegaram a divulgar seu novo endereço, bem como seus lucros com a venda da obra, o que lhe causou uma série de infortúnios, como a presença de pedintes em frente à sua casa e o uso indiscriminado de sua imagem (Farias, 2018). Ela metaforiza sua condição do seguinte modo: “várias pessoas havia dito que o Audálio me transformou em rato para os gatos” (Jesus, 1961, p. 48).

Por outro lado, ao chamar a atenção da mídia e ao começar a transitar nos espaços reservados à branquitude, vários episódios de racismo começam a ocorrer em relação a ela e à sua prole, considerados disfuncionais nesses ambientes. Um dos mais marcantes é quando abre sua primeira conta em uma instituição bancária:

Chegamos no banco na rua 15 de novembro, 63. Galgamos as escadas. Várias pessoas olhavam-me espantadas. O repórter foi falar com um senhor que queria abrir uma conta. Explicou que a conta pertence-me. Ele olhou-me. E abriu os olhos demasiadamente, demonstrando descontentamento. Deu-me vontade de dar-lhe uns tapas no rosto (Jesus, 1961, p. 30).

Ao contrário do livro anterior, em que descreve os pormenores do barracão onde habitou com os filhos, em *Casa de Alvenaria* o assunto principal e seu grande dilema é o fenômeno inusitado de sua transição social e a sensação, durante esse processo, de não pertencimento a esse meio, como se percebe no trecho transcrito acima.

Em algumas passagens ela narrou seu itinerário pela fama, sua passagem pelos meios mais elitizados como o Copacabana Palace e encontros na Mansão dos Matarazzo e na casa de Leonel Brizola. Mesmo que recebida com homenagens pessoais e elogios à obra, Jesus tem a sensação de estar sendo observada como uma presença exótica, uma “novidade” que logo seria descartada.

Desse modo, em cada um dos lugares onde encontrava olhares enviesados e comportamentos culturais adversos ao seu, aumentava sua sensação de que sua presença na sala de visitas era indevida e temporária. Isso a levava à reflexão sobre sua instabilidade na nova condição “agora eu estou na sala de visitas. O lugar que eu ambicionava viver. Vamos ver como vai ser a minha vida aqui na sala de visitas” (Jesus, 1961, p. 48).

A casa de alvenaria, tantas vezes referida por ela, não deve ser interpretada como uma habitação, antes disso, ela representaria uma metáfora sobre a vida fora da favela em condições hipoteticamente melhores. De acordo com Palma (2017, p. 14): “(...) a saída da favela, a vida em Osasco, a mudança para Santana, o período convivendo com os inquilinos, a saída dos inquilinos e a reforma do sobrado” comportam a experiência de Carolina na sala de visitas, cômodo que só existe nas casas de alvenaria.

Poder adentrar por esses espaços indicaria o status de um cidadão nessa sociedade urbana. Segundo Audálio, Jesus “lutou desesperadamente para entrar na sociedade mais ampla e menos infeliz da sala de visitas” (Dantas, 2014, p. 5). É notável que ela possuía muitas expectativas em relação a sua vida nesse novo ambiente. À sua trágica saída da favela, que se deu sob forte ataque de pedradas, seguiu-se o comentário ácido sobre o território onde viveu por 15 anos: “Até que enfim deixo este recando maldito. Não vou incluir a saudade na minha bagagem” (Jesus, 1961, p. 45).

Contudo, na década de 60, havia a percepção racista de que os moradores de cortiços e favelas, em grande maioria negros, se “disseminavam em meio a uma sexualidade primitiva, violenta e dentro de um caos selvático” (Littré, 1991, p. 316). Desse modo, além de todos os estereótipos em torno dessas habitações, a favela também era vista como um lugar de decadência moral. Desse modo, não bastou a Jesus migrar do quarto de

despejo para a sala de visitas para alcançar a dignidade. Sua experiência anterior na favela, sua cor e sua cultura carregavam o estigma social que a levou a não ser bem recebida na sala de visitas.

Em uma estadia em um hotel, durante uma série de eventos dos quais vinha participando, ao responder que saíra da favela, ouviu de uma senhora: “Favela? -Interrogou-me alterando a voz, meneando a cabeça e olhando-me com repugnância” (Jesus, 1961, p. 95). O trecho corrobora com a visão de que, embora ascender à sala de visitas tenha trazido mais segurança e conforto a Jesus e sua família, ela continuou a ser tratada a partir de estigmas associados a pessoas de sua condição racial e social.

Essa sensação de incompletude no novo espaço se revela no que ela não diz, pois a autora se absteve dos detalhes dessa moradia tão sonhada, provavelmente por perceber que tudo que alimentara fora fruto da idealização. Um fato que confirma isso aos leitores é que ela não demonstrou satisfação com as casas de alvenaria por onde passara, já que sempre pensava em mudanças, em reformas, em adequações: “Estou lutando para ajeitar-me dentro da casa de alvenaria. E não consigo. Minhas impressões na casa de alvenaria variam. Tem dia que estou no céu, tem dia que estou no inferno, tem dia que penso ser a Gata Borralheira” (Jesus, 1961, p. 51).

Por vezes, a desorganização da casa de alvenaria, onde sonhara estar e que agora habita com seus três filhos, reflete seu caos interno na nova condição social que se estabeleceu: “quando cheguei em casa, que confusão, o assoalho imundo, as camas desfeitas, os filhos sujos. Deitei pensando não foi assim que imaginei minha vida na casa de alvenaria” (Jesus, 1961, p. 15). Uma das hipóteses para esse desencontro da autora em sua nova realidade reside na “ausência de ressonância que por diversas vezes Carolina vivenciou com Audálio, com a elite intelectual paulistana, com os políticos e demais jornalistas” (Magnabosco, 2011, p. 87).

Ainda para Magnabosco (2011, p. 89), “tanto pela elite paulista como para Audálio Dantas, ela foi considerada uma mulher bárbara, e além disso, negra, mãe solteira e com o poder da escrita. Em suma, Carolina foi a expressão de um corpo-corpus estranho ao arquivo patriarcal e literário da época”. Resta evidente que sendo um elemento transgressor na ordem do sistema, subvertendo-o de diversos modos, mas sobretudo pela escrita, sua figura representava um risco para a perspectiva eurocêntrica de poder e sua figura passou a ser disfuncional naquele local.

Embora pertencesse à classe trabalhadora, em condição de informalidade, participou do mundo público, atuando em espaços elitistas e masculinos como o da escrita, não se moldando, mesmo quando isso poderia lhe trazer retornos pessoais, ao discurso da sala de visitas. Para Magnabosco (2011, p. 90), Jesus circunscreveu sua marca “como mulher, como escritora, como mãe, como uma pessoa negra que lutava pela sobrevivência em um ambiente hostil, como cidadã indignada pela miserabilidade do Brasil Moderno”.

Nesse contexto, a casa de alvenaria, que sempre esteve no âmbito das expectativas de Jesus, emerge como um desejo de reconhecimento de códigos rejeitados anteriormente por um Brasil que ora se modernizava. A mídia literária paulista seria o espaço ideal para isso. Entretanto, nessa tentativa de inserir uma nova linguagem nesses meios, denunciando uma política discriminatória de classes, oriunda do capitalismo vigente, por meio de uma linguagem avessa ao estilo clássico, Jesus sentiu-se frustrada.

6.2 AS (IM) POSSIBILIDADES DA ESCRITA NA SALA DE VISITAS

Casa de Alvenaria: diário de uma ex-favelada, lançado em 1961, descreve meta-linguisticamente os pormenores em torno da edição, publicação, divulgação e circulação da obra de sucesso *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960), evidenciando a transição de Jesus do ambiente inóspito do quarto de despejo para a tão idealizada sala de visitas.

Um dos fatos que comprova o sucesso de *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1961) relaciona-se à tiragem de edições desse livro. Dantas (2014, p. 6) destaca que essa publicação “rompeu a rotina das magras edições de dois, três mil exemplares no Brasil. Em poucos meses, a partir de agosto de 1960, quando foi lançado, sucessivas edições atingiram, em conjunto, as alturas dos 100 mil exemplares”.

Haveria de se esperar, então, que sua segunda obra, *Casa de Alvenaria: diário de uma ex-favelada* (1961), também tivesse uma boa recepção. Em 1961, Carolina se encontrava fora da linha da pobreza e, em razão disso, esse livro, ao contrário do anterior, foi escrito em um contexto de menos precariedade, o que a levou a dedicar-se mais ao trabalho imaterial da escrita. Isso proporcionou melhores condições técnicas ao livro, o que hipoteticamente poderia reverberar em um bom retorno da crítica e do público na época do seu lançamento.

Outra situação presente no período é que a saída do quarto de despejo despertou-lhe, a princípio, a impressão de que estava acordando de um pesadelo, descrito como um itinerário de “cadeia, fome, enchentes, brigas” (Jesus, 1961, p. 36). Isso lhe conferiu ânimo em relação à produção literária e às expectativas de vida futura, que se percebe, de princípio, no tom otimista de *Casa de Alvenaria: diário de uma ex-favelada* (1961).

Vários registros fotográficos dela e de seus filhos foram feitos no dia de sua saída da favela. Os cacarecos da mudança resumem sua condição naquela região: “Os fotógrafos fotografou-me perto dos meus cacarecos que achei no lixo. Eu olhava os cacarecos e pensei nos meus 15 anos que vivi no lixo” (Jesus, 1961, p. 47). De início, acompanhamos atentos e esperançosos, pelo olhar da autora, a narrativa de sua saída do quarto de despejo, de sua descoberta pelos meios acadêmicos e, concomitantemente, pelos midiáticos.

- Contudo, embora nas primeiras semanas de sucesso ela tenha sido inserida nesses locais autografando livros, participando de eventos literários, de aparições em TV aberta e de debates, em uma possível indicação de que a “cor preta não foi obstáculo e nem seus trajes humildes” (Jesus, 1961, p. 144), logo passou a sentir-se desconfortável nesses ambientes. Esses episódios de desconforto aparecem relatados nas páginas subsequentes de *Casa de alvenaria: diário de uma ex-favelada* (1961).

Atenta às primeiras críticas, de cunho classista e racista, que surgiram em relação a sua produção e a sua pessoa, ela comentou: "Alguns críticos dizem que sou pernóstica quando escrevo - os filhos abluíram-se - Será que o preconceito existe até na literatura! O negro não tem direito de pronunciar o clássico!" (Jesus, 1961, p. 37). Em outro momento, sentiu-se ofendida com o comentário de um jornalista: “o repórter José Roberto disse que eu sou semianalfabeta. Quer dizer que tenho a metade da cultura” (Jesus, 1961, p. 26).

As críticas direcionadas à obra e à figura de Jesus advinham de uma visão elitista de poder, que percebia no texto escrito um instrumento para ampliar a distância entre os estratos sociais. Como a escrita de Jesus transgredia essa ordem colonialista, sua presença nos meios acadêmicos começou a incomodar os moradores da sala de visitas, que se intitulavam donos da cultura escrita.

Historicamente, as classes hegemônicas utilizaram-se da tecnologia da escrita a fim de impor suas visões de mundo e de criar centros elitistas de cultura. Desses centros emanou-se uma rede de poder, de saber e de verdade nas letras. Para Ribeiro (2017, p. 31) “um minúsculo estrato social de letrados, através do domínio do saber erudito e técnico europeu de então, orientou as atividades mais complexas e operou como centro difusor de conhecimentos, crenças e valores no território conquistado”.

O sujeito denominado de intelectual acabaria sendo reconhecido se posicionado dentro desse transcurso de jogo de forças e de poder. Nesse caminho seriam “subestimadas as numerosas tradições orais das línguas vernaculares” (Ribeiro, 2017, p. 10). Como tudo em nossa sociedade se delineia a partir de papéis pré-estabelecidos, determinou-se também o perfil do intelectual das letras. Obviamente Jesus era uma figura nada inequívoca nessa posição, uma vez que contrastava em diversos sentidos dos que simbolizavam a intelectualidade nacional.

Para Marilena Chauí (2006), no Brasil, os intelectuais, mesmo que se autodeclarem vozes esclarecidas do proletariado, desvinculam-se da figura de trabalhadores. Desse modo, a associação de uma mulher negra, pobre e trabalhadora ao perfil intelectual começou, com muita rapidez, a causar estranheza nos meios frequentados por Jesus, e isso começou a ser notado por ela e relatado em seu segundo diário.

Resta evidente que as críticas direcionadas, no período, à autora e à sua obra decorreram de sua condição de cor, de gênero e de classe, pois tais características tornavam-

na inusitada nos meios pelos quais passou a transitar. Para Schmidt (1997, p. 85), “não há como deixar de reconhecer que os cânones literários, no espaço de uma sociedade desigual, são expressões de poder político e social e, conseqüentemente, são índices das relações sociais de dominação que existem naquela mesma sociedade”. Nesse sentido, um texto que reflita sobre as questões econômicas, de gênero e raciais, a partir da visão de uma mulher negra e periférica tende, naturalmente, a confrontar um cânone construído a partir de valores elitistas e patriarcais.

Para Ribeiro (2017, p. 75), “Os saberes produzidos pelos indivíduos de grupos historicamente discriminados, para além de serem contradiscursos importantes, são lugares de potência e configuração do mundo por outros olhares e geografias”. Entretanto, exatamente por destoar do padrão academicamente aceito em função das peculiaridades de sua produção e pela sua própria figura, a obra de Jesus acabou por ser obliterada.

De acordo com Jessé de Souza (2017, p. 107), “a sociedade brasileira seria estratificada pelas seguintes classes sociais: a elite dos proprietários, a classe média e suas frações, a classe trabalhadora semiquificada e a ralé de novos escravos”. Logo, não seria esperado que, em uma sociedade tão dividida em seus direitos e em suas funções, um sujeito advindo da “ralé dos novos escravos” pudesse ser acolhido com naturalidade nos espaços reservados à branquitude e passasse a ser encarado por esse grupo como uma expressão da intelectualidade nacional.

Acresce a isso que, além do preconceito com sua produção pelas razões anteriormente apresentadas, não existia base teórica, nas décadas de 60 e 70, que pudesse servir de aporte para a análise de um texto como o de Carolina. Em razão disso, embora tenha feito um sucesso inicial de venda com *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960), isso não bastou para que suas obras fossem aceitas e inseridas no cânone pelas qualidades que possuem.

Apenas com o despontar de Antônio Cândido e de Alfredo Bosi, no cenário literário, e com a chegada dos estudos bakhtinianos, a partir da década de 80, o local de fala e os contextos de produção passaram a ser centro de interesse para os estudos acadêmicos. Contudo, conquanto isso possa ter ocorrido a partir da década de 80, não bastou para que a obra de Carolina fosse inserida de modo substantivo nos contextos de estudo dos textos, sendo mais tardia sua inclusão. Cabe reconhecer também os autores Nelson Werneck Sodré e Roberto Schwarz como expoentes da vertente teórica que vincula o estudo da literatura ao contexto da sociedade.

Assim, a permanência de Jesus nos meios acadêmicos e midiáticos, nos quais adentrou a partir da década de 60, acabaram obliterados por dupla condição: se por um lado incomodavam pela procedência da escritora, sua cor, seu gênero, sua classe; por outro, ainda não havia meios teóricos que possibilitassem o entendimento do potencial literário dessa produção. Isso somado, a euforia inicial de Jesus, na década de 60, com a

literatura, deu espaço à realidade que circundava as produções de textos de indivíduos marginalizados.

Assim, muito embora finalmente residisse na sonhada casa de alvenaria, onde não coexistiam mais os atritos entre a vizinhança, a constante violência policial e a dificuldade cotidiana para conseguir alimento, persistiam os preconceitos raciais e sociais que levariam Jesus à desilusão no que se refere à nova condição: “Eu pensava que a vida na casa de alvenaria era cheia de encantos e lirismo. — Enganei. Tenho a impressão que estou dentro do mar lutando para não afogar” (Jesus, 1961, p. 123).

Trechos como o supracitado confirmam que o tom adotado em *Casa de alvenaria: diário de uma ex-favelada* (1961) não se desvinculou da visão crítica de *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960), pois a autora manteve a conexão entre sua experiência literária e sua vivência, instituindo sua produção no campo da escrevivência. Para Evaristo, obra e vivência estão vinculadas, esse pensamento vai ao encontro do círculo bakhtiniano, para o qual a linguagem como discurso “se torna significativa a partir tanto do local de onde parte quanto mediante as respostas que oferece aos seus receptoresdestinatários”. (Bakhtin, 2000, p. 67). Contudo, as perspectivas de análise literária entre as décadas de 60 a 80 embasavam-se pela proposta formalista, desprivilegiando textos como o de Jesus.

Conceição Evaristo cunhou o termo escrevivência como meio de análise teórica da literatura produzida pelos indivíduos em condição de marginalidade. Por essa perspectiva de análise, a enunciação encontra-se impregnada pelos valores contextuais de quem fala. Para além disso, a escrevivência abarca a voz do enunciador bem como as vozes dos outros, pois embora seja uma escrita de si, ela se dá a partir do embate com os diálogos alheios.

No que tange ao conceito de escrevivência parece claro que sua perspectiva analítica remonta a estudos teóricos anteriores, contudo Evaristo sintetiza no termo aspectos cruciais para a análise do texto caroliniano. Hugo Achugar (2006, p. 93) confirma Conceição quando aponta que textos escritos por indivíduos periféricos “refletem sempre a partir da periferia, e essa marca de sua enunciação atravessa seu discurso problematizando-o”.

De modo ambíguo, o traço periférico que conferiu identidade à produção de Jesus, moldando-lhe a estética, também foi responsável por sua marginalização, como pontuou Memmi (1997), tão logo alcançou os espaços acadêmicos. Assim, muito embora inaugurasse uma nova vertente de produção nas letras nacionais, esse texto e sua autora passaram a colecionar críticas negativas e logo foram isolados.

Essa contradição se revela em um episódio em que Carolina é agraciada por estudantes de Direito com um título acadêmico, recebido em função da relevância do tema abordado na primeira obra, mas no momento da premiação escuta de alguns presentes no evento “perguntaram porque eu, sendo preta, estava recebendo um diploma da Academia” (Jesus, 1961, p. 55). Em vista de situações de desprezo como esta, Jesus conclui

que não foi aceita na sala de visitas.

A mudança de estrato social alterou seu itinerário, mas as marcas da marginalização se faziam persistentes: “Não tenho prática de viajar sozinha. Eu era favelada. E o roteiro que favelado conhece é Santa Casa, Central de Polícia e Gabinete de investigações” (Jesus, 1961, p. 85). O trecho revela que apesar da mudança favorável, ela tem consciência de que não se enquadra no universo no qual circula, ou seja, de que seus valores, de que seus discursos são outros.

Áudálio Dantas, que prefacia as publicações de Carolina, aponta em *Casa de Alvenaria: diário de uma ex-favelada* (1961) uma visão ambivalente sobre a autora, agora reconhecida e inserida na sala de visitas:

Agora tenho de falar de novas histórias daquela mesma negra em cujo barraco encontrei a subversão manuscrita. Ela saiu do quarto de despejo e instalou-se num sonho - uma casa de alvenaria. É nossa vizinha, aqui, na sala de visitas, onde continuou a olhar em torno com o mesmo olhar acostumado a ver a favela, a observar e a anotar tudo - as grandezas e as misérias do lado de cá (Dantas, 1962, p. 46).

Contudo, embora tivesse saído da miséria e se instalado “num sonho”, representado pela casa de alvenaria, sua permanência nesse espaço foi efêmera, pois uma literatura, de cujo discurso emanava a voz dos marginalizados, não encontrou espaço nas instituições do período. Sua primeira obra foi definida como um manifesto de indignação, necessário ao contexto do período, entretanto, sua escrita foi analisada como uma produção aleatória, que alcançou popularidade em função de ter causado curiosidade ao público. *Casa de alvenaria: diário de uma ex-favelada* (1961) sequer recebeu tal atenção.

A visão de que a presença de Jesus nesses meios era inusitada e motivo de curiosidade se comprova pelos episódios relatados pela autora durante seu curto período de sucesso, em que é vista como uma figura exótica pela elite: “A rádio transmitia a minha entrevista. (...) Eu estava sentada ao lado do prefeito. Que diferença! Outro dia eu sentava nas radiopatrolhas, agora do lado do prefeito. A Dona Heloísa, mulher do prefeito dizia: - O que admiro é que a Carolina foi de favela e sabe comer com garfo e faca!” (Jesus, 1961, p. 86).

Em relação a esses episódios ocorridos na passagem pela sala de visitas, que revelam os desencontros entre a autora e o público que a acompanhava, Jesus foi pontual: “... Tem hora que eu fico pensando: na favela há brutalidade. Aqui há rivalidades e ambição. Não há sinceridade” (Jesus, 1961, p. 103). Os comentários de Carolina esclarecem que, desde sua chegada aos espaços institucionais e acadêmicos, sua literatura nunca foi reconhecida

pelo viés demolidor, antes disso, esse texto foi tratado apenas como um retrato de uma conjuntura social a partir da vivência de um indivíduo imerso em experiências difíceis.

No entanto, em um olhar mais apurado dessa obra, circunscrevendo-a ao repertório da literatura negro-brasileira, pelo olhar feminino da autoria, percebe-se que:

Assenhorando-se “da pena”, objeto representativo do poder falocêntrico branco, as escritoras negras buscam inscrever no corpus literário brasileiro imagens de autorrepresentação. Criam, então, uma literatura em que o corpomulher- negra deixa de ser o corpo do “outro” como objeto a ser descrito, para se impor como sujeito-mulhernegra que se descreve, a partir de uma subjetividade própria experimentada como mulher negra na sociedade brasileira. Pode-se dizer que o fazer literário das mulheres negras, para além de um sentido estético, busca semantizar um outro movimento que abriga todas as nossas lutas. Toma-se o lugar da escrita, como direito, assim como se torna o lugar da vida (Evaristo, 2008, p. 54).

Nesse sentido, a produção de Carolina não somente relata uma realidade complexa, como sugeriam os seus receptores à época do lançamento de sua primeira obra, mas toma, sobretudo, “esse lugar de escrita como direito” (Evaristo, 2008, p. 55) inserindo seu nome, mesmo que tardiamente e a contragosto, no cânone nacional.

Contudo, no contexto da década de 60 essa inserção foi impossibilitada. De início, quando foi vista como uma mulher negra que adveio de uma favela, Jesus foi encarada como uma novidade, uma escritora aleatória e temporária, contudo, ao residir em um bairro mais tradicional e produzir uma obra nesse meio, suas análises pareceram mais ameaçadoras a esse grupo que a acolheu, a princípio, com curiosidade. A autora relata seu receio em falar sobre os moradores da sala de visitas:

Não estou tranquila com a ideia de escrever o meu diário da vida atual. Escrever contra os ricos. Eles são poderosos e podem destruir-me. Há os que pedem dinheiro e suplicam para não mencioná-los. (...) Estes dias eu não estou escrevendo. Estou pensando, pensando, pensando. Quando escrevi contra os favelados fui apedrejada... (Jesus, 1961, p. 83).

A preocupação de Carolina, explícita no trecho acima, revela que seu novo posicionamento, “Agora eu falo e sou ouvida. Não sou mais a negra suja da favela” (Jesus, 1961, p. 17), paulatinamente levantou desconfianças na branquitude, o que pode ter acelerado seu processo de isolamento literário, pois é razoável acreditar que a presença de uma mulher negra transitando por espaços frequentados pela elite, em uma posição não subserviente, tenha causado incômodo.

A inconveniência causada pela autora materializa-se pelas primeiras críticas recebidas, fruto da visão estereotipada sobre o negro, principalmente sobre a mulher negra, cujo comportamento, esperava-se, deveria ser de serviçal. De acordo com Florentina Souza, no artigo “Mulheres Negras Escritoras”:

Podemos afirmar que a escrita de mulheres negras, por muito tempo, foi ignorada pela crítica e entendida como uma textualidade sem valor literário. As escritoras negras e seus textos pareciam estar duas vezes fora de lugar. Ao assumirem a posição de sujeitos da escrita, elas rompem com o determinismo instaurado por séculos que aponta para as mesmas exclusivamente o lugar de serviçais e de objetos (Souza, 2017, p. 22).

O rompimento dessas expectativas, como o fez Jesus, gerou desconforto às classes hierárquicas, pois tal postura foi encarada como ameaçadora. Para Bell Hooks, o intelectual “lida com ideias, transgredindo fronteiras discursivas porque ele ou ela vê a necessidade de fazê-lo” (Hooks, 1995, p. 468). Jesus, de modo impertinente, transgrediu as fronteiras reservadas às mulheres negras e o fez pela literatura, uma das formas mais incisivas de enfrentamento ao poder estabelecido.

Como não era ingênua, ela apontou que com isso iria “angariar inimigos, porque ninguém está habituado com este tipo de literatura.” (Jesus, 1961, p. 30). Quijano confirma que o pensamento colonialista reprimiu “as formas de produção de conhecimento dos colonizados, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade” (2007, p. 182). Desse modo, seria óbvio que o discurso de Jesus seria atacado.

O próprio Audálio, no prefácio de Casa de Alvenaria, aconselhou a autora a assumir uma postura menos intrusiva agora que estava na sala de visitas: “Conserve aquela humildade, ou melhor, recupere aquela humildade que você perdeu um pouco – não por sua culpa – no deslumbramento das luzes da cidade. Guarde aquelas “poesias”, aqueles “contos” e aqueles “romances” que você escreveu [sic]” (Dantas, 1961, p.10). Cabe refletir sobre os conselhos de Audálio à Carolina à luz do período para concluir que a humildade sugerida se relaciona à subalternidade e seria inadmissível a uma mulher na condição de Jesus adotar uma postura que não fosse de submissão.

O relato de Jesus corrobora com essa visão acerca de Audálio, pois embora ele a tenha ajudado em suas publicações iniciais, abrindo-lhe caminhos para a sala de visitas, ele também anulava muitos de seus projetos: “Eu mostrei os sambas que estou compondo e queria gravá-los. Mas o reporter disse-me que escritor não pode cantar. Que as profissões são divididas – cantor é cantor, escritor é escritor. Eu queria ir para a radio.” (Jesus, 1961, p. 31).

Nomes de envergadura nacional nas letras, alguns já citados anteriormente na pesquisa, como Clarice Lispector e Manuel Bandeira, atentos à chegada de uma forasteira inesperada, também se posicionaram sobre a escrita de Jesus. Um deles, Ferreira Gullar, expressou suas opiniões sobre ela no período:

A possibilidade editorial existente hoje nos países desenvolvidos, e que já alcança volume considerável no Brasil, tende a liquidar com os preconceitos oriundos de época em que a atividade literária era privilégio de uma elite. A literatura, seguindo o jornalismo, volta-se cada vez mais para o que diz o escritor em oposição ao formalismo do como diz. Eis porque se publicam hoje livros como o Diário de uma favelada, de Carolina Maria de Jesus, e o público os aceita com avidez. Os intelectuais reagem, e naturalmente, porque livros como esse põe a mostra uma literatura sem “aura” e abrem a possibilidade de qualquer pessoa escrever livros (Gullar, 2002, p. 88).

No trecho, Gullar compreende Carolina de modo limitado, valorizando sua arte apenas naquilo que ela diz e desconsiderando seu trabalho de produção. Ele também se engana ao afirmar, de modo ingênuo, que a existência dessa figura na literatura liquidaria preconceitos. Percebe-se ainda que o conceito de literatura como atividade preponderantemente estética oblitera a compreensão de Gullar sobre o texto de Jesus. A visão estereotipada do autor sobre a obra de Jesus pode ser considerada dependente da visão colonialista da cultura.

Segundo Souza (2017), o peso estruturalista da escravidão sobrou como legado para a configuração de classes na sociedade nacional. Os antigos escravos tornaram-se a classe específica da periferia. A essa classe seriam atribuídas como característica a “falta de capacidade de concentração, autocontrole, disciplina, capacidade de pensamento abstrato e pensamento prospectivo” (Souza, 2004b, p. 93).

Nesse contexto, aceitar passivamente o talento de uma mulher negra que confrontava todas essas percepções era por em risco um sistema de dominação que há séculos legava poder à branquitude. Esse sistema era cômodo para boa parte da intelectualidade nacional da época e estava em funcionamento desde a fundação da nação. Em função disso, a permanência de Jesus nesses meios foi dificultada.

6.3 CAROLINA MARIA DE JESUS: UMA TRABALHADORA DO CAMPO DAS LETRAS

...Há de existir alguém que lendo o que eu escrevo dirá... isto é mentira! Mas, as misérias são reais. Eu escrevia peças e apresentava aos diretores de circos. Eles respondiam-me:

*– É pena você ser preta.
Quem não tem amigo mas tem um livro tem uma estrada.
(Carolina Maria de Jesus)*

A atividade do escritor o diferencia da maioria dos trabalhadores do mundo capitalista, em razão de que sua matéria prima são seus sonhos, seu imaginário, suas utopias, suas transgressões, simbolizados na palavra (Dejours, 2004). Contudo, para materializar sua subjetividade, ele precisa de técnica, resiliência, além de tempo e espaço adequados. Entretanto, no âmbito da economia capitalista, a arte não é concebida como parte de um trabalho produtivo (Arendt, 1987). Essa concepção, no entanto, segundo Coli (1995), não se sustenta em face de que o artista é, como outro qualquer, um trabalhador que se insere na lógica de um tempo histórico.

Ademais, importa ressaltar que, na sociedade capitalista industrial, para Lessa e Tonet (2012) as classes mais empobrecidas foram impelidas à dinâmica da produção em massa. Com isso, a relação do trabalhador com o produto de seu trabalho adquiriu um sentido negativo, pois essa relação se baseia na exploração. Entretanto, em determinados grupos, em especial entre aqueles que lidam com a arte, o trabalho ainda se manteve como uma atividade capaz de imprimir significados e sentidos mais amplos à vida.

Em razão também disso, apesar das dificuldades inerentes ao trabalho com a escrita, que são inúmeras, os literatos persistem. A depender das circunstâncias sociais que contextualizam a vida desses sujeitos, essas dificuldades são ainda mais intensas. Nesse sentido, tornar-se escritora em um contexto de miséria, como foi o caso de Jesus, é uma prova consistente de sua resiliência da artista (Dalcastagnè, 2014).

A vida da autora concentrava-se na essencialidade, “... tem pessoas que aos sábados vão dançar. Eu não danço. Acho bobagem ficar rodando por aí. Eu já rodo tanto para achar dinheiro para comer” (Jesus, 1960, p. 55). Essa vivência sem desfrutes foi-lhe reservada, porque como negra e pobre “na ordem econômica e social emergente, ela foi excluída das tendências modernas de expansão do capitalismo em São Paulo” (Fernandes, 1978, p. 98).

A fim de garantir a sobrevivência nessa sociedade, entregou-se a diversas funções informais. Embora trabalhasse em condições análogas à escravidão, por meio da escrita buscou escapar desse espaço restritivo que lhe foi reservado. Na rotina árida que lhe sobrevinha, a literatura a ajudou a enfrentar o sacrifício de ser quem era.

Em muitos momentos, quando chovia e ela não podia catar papel, antes de dormir, quando estava nervosa e precisava se acalmar, ela entregava-se à letra. Para Dalcastagnè (2014, p; 292), “a difícil conquista do espaço e sua perda subsequente é tema recorrente nas narrativas da escritora. De qualquer forma, a leitura e a escrita serão para ela, sempre, um lugar seguro”.

Mas seria ingênuo crer que a palavra literária tivesse apenas a função de propiciar a fuga do sofrimento por meio da distração, até excêntrica em meio ao quarto de despejo. Na conjuntura da autora, a escrita era mais uma de suas ocupações das tantas que desempenhava, pois sempre buscou meios para publicar sua obra: “Quando eu escrevia versos ia na redação para ouvir a opinião do senhor Francisco de Sá. Uma noite entrei na redação e disse: o senhor quer ouvir os últimos versos que escrevi?” (Fernandez, 2016, p. 12).

Seu anseio se concretizou ao ter seu primeiro texto publicado em 1960. Apesar do aparente imediatismo e da pouca estruturação dessa primeira produção, o que lhe valeu críticas relacionadas à inferiorização estética desse livro, foi possível, posteriormente, refutar essa ideia indicando que essas marcas da informalidade revelam textualmente a discursividade da escritora, cuja vida foi permeada pela instabilidade.

Jesus sequer sabia se iria se alimentar, ou se seria possível escrever logo que o dia se iniciava. Assim, essas oscilações da rotina se refletiam em seu estilo, uma vez que a forma assumida pela sua escrita se compôs em meio “a tensão entre um sujeito que ordena o cotidiano pela mediação de um projeto intelectual e o imediato da necessidade, da percepção, da interrupção da escrita” (Fernandez, 2008, p. 56).

Suas condições de produção eram impeditivas e a inquietação presente no ambiente revelou-se na construção da sua textualidade. Segundo Jesus (1960, p. 102), “Procurei um lugar para eu escrever socegada. Mas aqui na favela não tem estes lugares. Eu estava girando com os cadernos na mão quando ouvi vozes alteradas. Fui ver o que era, percebi que era briga”.

Se comparada a relação de Jesus com a escrita a de outros autores da literatura nacional, facilmente se percebe que suas dificuldades contextuais aprofundavam seus desafios de inserção no mundo das letras em dimensões muito amplas: relacionadas ao espaço, à raça, ao gênero e aos meios materiais e culturais determinantes para o labor literário.

Um apanhado de opiniões sobre o tema, trazidos à baila em entrevistas com nomes proeminentes da literatura brasileira, como Lygia Fagundes Telles, Ariano Suassuna e Patrícia Melo, dentre outros, enumera uma série de necessidades vinculadas ao fazer literário.

Ariano Suassuna, nos Cadernos de Literatura Brasileira nº 10, 2002, diz: “quando me fecho no meu gabinete ninguém me aperreia, consegui impor esse respeito pelo meu trabalho” (Chiodetto, 2002, p. 38). Lygia Fagundes Telles assim se referiu, nos Cadernos de Literatura Brasileira nº 05 de 1998: “O escritório, no inverno, é num dos quartos, mas com o calor do verão me mudo aqui para a sala” (Chartier, 2002, p. 44). Segundo Patrícia Melo: “Ao mesmo tempo em que preciso de concentração e solidão,

preciso de certa desorganização física, um desarranjo que tem no meu escritório. Só trabalho em meio a uma pilha de livros” (Chiodetto, 2002, p. 38).

Nas palavras de Jesus, transcritas em *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960), a autora pontuou: “Eu gosto da noite só para contemplar as estrelas sintilantes, ler e escrever. Durante a noite há mais silencio” (Jesus, 1960, p. 31).

Independentemente das condições de classe e de gênero dos escritores acima exemplificados, é notável nos comentários de cada um deles que o trabalho com a escrita demanda a necessidade de um espaço adequado, que seja confortável, silencioso e individualizado. Nesse recorte de vozes, a única dimensão discutida em relação à escrita é o local onde se produz a literatura. Mas já nos comentários demarcam-se as diferenças de condições de produção dos autores pertencentes às classes mais privilegiadas e as condições de produção de Jesus.

Virginia Woolf (1882-1941) foi convidada em 1928 a palestrar acerca do tema “As mulheres e a ficção”. A palestra deu origem a um conhecido ensaio: “Um teto todo seu”. Nele, Woolf (2014) analisa em que medida a tradição patriarcal e a falta de acesso aos bens financeiros impediriam as mulheres de criar literatura. Ela ainda refletiu sobre as condições para que uma mulher pudesse escrever: “precisa ter dinheiro e um teto todo seu, um espaço próprio, se quiser escrever ficção” (Woolf, 2014, p 12).

Jesus tinha como teto um barracão, que ela não reconhecia como casa: “cheguei na favela: eu não acho jeito de dizer que cheguei em casa. Casa é casa. Barracão é barracão.” (Jesus, 2019, p. 47). A falta de um lugar adequado para a escrita, todavia, era apenas uma das tensões que se interpunham ao seu projeto literário.

Suas inquietações dividiam-se entre dois pólos, quais sejam, um projeto literário e a angústia gerada pela necessidade do alimento. Esse drama foi captado pelos moradores da favela, cientes, também estes, dessas suas duas facetas: “O Euclides disse: —Você não vai escrever? Não vai catar papel? Eu levantei, peguei um pau de vassoura e fui falar-lhe para não aborrecer-me que eu estou cansada de tanto trabalhar” (Jesus, 1960, p. 159-160).

Entretanto, embora precisasse se submeter à insalubridade da rua a fim de alimentar-se, sua realização ocorria no campo da produção literária, pois por meio da escrita abriu-se para ela a possibilidade de se ressignificar como sujeito (Viana, 1995). Por isso, ao comparar sua relação com as funções que desempenhava, sobressaía-se sua satisfação com a escrita.

Segundo Jesus (1960, p. 27), “Quando desperto, deixo o leito e vou carregar água, lavar roupas, louças, etc. E daí começa o meu calvário – andar a pé, ficar exausta.

Sento-me com o lápis na mão, porque quando escrevo o meu cérebro se normaliza”. Para Telles, “escrever é realizar um desejo que é forte. Como eu já disse, é uma fatalidade, uma vocação. O ato de escrever é um ato que me realiza, independentemente se o trabalho tenha ou não tenha sucesso: não me interessa mais isso. Escrevendo, eu me realizo” (Telles, apud Britto, 1999, p. 109) .

Apesar das autoras da literatura nacional convergirem na questão da realização interpessoal, decorrente do trabalho com a palavra, novamente novas assimetrias se estabelecem, já que em Jesus a escrita representava uma possibilidade de ascensão social, questão que não abalava Telles.

Embora as assimetrias entre Jesus e autores canônicos fossem inúmeras, relacionadas à condição de classe e gênero, a literatura de Jesus alcançou uma ampla dimensão discursiva, mesmo que em um plano textual, em *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960), a repetição, o imediatismo e a fragmentação, em função das contingências, marcassem o estilo de sua escrita.

Esse estilo, contudo, reflete a trajetória dos afrodescendentes, presos simbolicamente à circularidade da miséria. Assim, é comum que boa parte das narrativas da primeira obra publicada se detenham na rotina de acordar, pegar água, cuidar dos filhos, catar papel e escrever. Essa repetição tornava-se excruciante para a própria autora, que em uma postura digressiva, comentou: “[...] vocês já sabem que eu vou carregar água todos os dias” (Jesus, 1960, p. 110).

Apesar de seus textos aparentarem, se lidos de modo displicente, uma organização aleatória, o trecho acima comprova que a autora se mostra ciente de seu domínio sobre o processo criativo. A presença da metanarrativa pode ainda ser observada em outras oportunidades, como no fragmento adiante: “há tempos que eu pretendia fazer o meu diário. Mas eu pensava que não tinha valor e achei que era perder tempo” (Jesus, 2018, p. 28).

Se em um plano textual, a escrita de Jesus (1960) aponta para uma circularidade narrativa, em um nível discursivo os elementos desse texto indicam uma diversificação temática. Em termos mais subjetivos, a obra caracteriza-se pela descrição íntima de um sujeito submetido à precariedade em razão da origem e da classe. Assim, sua escrita margeia configurações plurais, quais sejam, a sentimental e a social.

Ambas tratam da anomia que cerceia os moradores da favela a fim de desumanizá-los. Sua obra, a partir do resgate da enunciação, confrontou o discurso colonialista sobre esses sujeitos e suas trajetórias. Posto isso, pode-se apontar que em um nível discursivo sua produção perpassa por um projeto de escrita que buscou redirecionar a voz aos banidos do debate público.

Esse projeto no campo das letras é tão evidente que ela afugentava racionalmente

qualquer perspectiva que pudesse atrapalhá-lo. Quando recebeu um pedido de casamento do senhor Manuel, aparentemente vantajoso, refletiu “o homem não há de gostar de uma mulher que não pode passar sem ler. E que levanta para escrever. E que deita com lápis e papel debaixo do travesseiro. Por isso é que eu prefiro viver só para o meu ideal” (Jesus, 1960, p. 44). No excerto, a autora aparenta reconhecer que “deve ser difícil para o homem ver-se preterido em favor de outro desejo e de outro prazer que não se ancore nele” (Viana, 1995, p. 69).

Assim, a inserção de um elemento novo em sua rotina atribulada com 3 (três) filhos pequenos, seria uma ameaça àquilo que se configurava como um instrumento, por meio do qual ela poderia se afirmar enquanto negra, mulher e escritora. Essa assertiva se confirma no trecho abaixo:

... Eu escrevia peças e apresentava aos diretores de circos. Eles respondiame:— É pena você ser preta. Esquecendo eles que eu adoro a minha pele negra, e o meu cabelo rústico. Eu até acho o cabelo de negro mais iducado do que o cabelo de branco. Porque o cabelo de preto onde põe, fica. É obediente. E o cabelo de branco, é só dar um movimento na cabeça ele já sai do lugar. E indisciplinado. Se é que existe reencarnações, eu quero voltar sempre preta (Jesus, 1960, p. 55).

Jesus relatou em *Casa de alvanenaria: diário de uma ex-favelada* (1961) que muitos comentários de ordem racial buscavam inferiorizá-la. Eles se tornaram mais recorrentes e violentos quando ela rompeu a barreira social, na qual esteve circunscrita como serviçal, e demonstrou anseio de ocupar um espaço pretensiosamente reservado aos homens brancos, como era o da escrita.

Para conseguir publicar, sendo quem era e naquele contexto de precariedade, foi necessário resiliência e dedicação quase que exclusiva a esse projeto no tempo livre que lhe cabia, que era reduzidíssimo. Esse fato apresenta outra faceta de sua relação com a letra, qual seja, o vínculo vicioso: “tem muitas pessoas aqui na favela que diz que eu quero ser muita coisa porque não bebo pinga [...] Eu não bebo porque não gosto, e acabou-se. Eu prefiro empregar o meu dinheiro em livros do que no álcool” (Jesus, 2000, p. 65).

Ao associar a literatura ao álcool, ela referia-se ao fato de que com a escrita abriam-se as arestas do imaginário: “Enquanto escrevo vou pensando que resido num castelo cor de ouro que reluz na luz do sol. Que a minha vista circula no jardim, e eu contemplo as flores de todas as qualidades [...] É preciso criar fantasia, para esquecer que estou na favela (Jesus, 2000, p. 52). Outro comentário que se destaca, no trecho, é a escolha racional pelo investimento em literatura em detrimento da bebida, fosse pela compra de papel, tinta ou outros apetrechos necessários.

Apesar da literatura levá-la à fantasia, como aparece na citação acima, é o contexto de precariedade e de violência que alimentam sua escrita, o que representa um paradoxo para ela em função de que: “quem escreve gosta de coisas bonitas. Eu só encontro tristeza e lamentos” (Jesus, 2000, p. 161).

Embora se apresente como contraditória, a abordagem da temática racial e social na década de 60 indica uma originalidade dentro do contexto nacional, o que foi relevante para a recepção de seu texto, pois como raramente se encontrava “algo escrito a partir da vivência da pobreza” (Meihy, 2006, p. 345), o diário revelou-se uma novidade, em meio às publicações do período.

Esse reconhecimento recebido é relatado em *Casa de alvenaria: diário de uma ex-favelada* (Jesus, 1961), que acabaria por se reverter em ganho financeiro, levou-a a compreender a literatura como um investimento, que poderia lhe tirar da favela. A escrita sempre foi vista por Jesus como uma possibilidade de ascensão social, pois seria através da publicação de livros que, acreditava, poderia sair do “quarto de despejo” e passar a viver em uma casa de alvenaria: “é que estou escrevendo um livro, para vendê-lo. Viso com esse dinheiro comprar um terreno para eu sair da favela” (Jesus, 1960, p. 27).

Por isso, compartilhou com os vizinhos a notícia de uma reportagem sobre si no jornal **O Cruzeiro**, antes que fosse publicada: “O João foi levar almoço para a Vera. Eu disse para ele olhar se a reportagem havia saído no Cruzeiro. Eu estava com medo da reportagem não ter saído e as pessoas que eu avisei para comprar o Cruzeiro dizer que eu sou pernóstica” (Jesus, 1960, p. 145). A perspectiva do sucesso literário não era encarada com pudores, mas antevistado como uma expectativa.

Posteriormente, quando alcançou reconhecimento do público, enfrentou o preconceito em função de pertencer ao contexto marginalizado. Com isso, sua identidade literária passou a ser questionada: “Eu saí. Fui catar um pouco de papel. Ouço varias pessoas dizer: —E aquela que está no O Cruzeiro —Mas como está suja!” (Jesus, 1969, p. 150-151).

Em *Esaú e Jacó*, a personagem Paulo diz, referindo-se à alforria dos escravos: “a abolição é a aurora da liberdade, esperemos o sol. Emancipado o negro, resta emancipar o branco” (Assis, 1997, p. 992). Assis indicou, subliminarmente, no comentário da personagem Paulo, que seria persistente o julgamento negativo em desfavor do negro, se não se alterasse a percepção dos brancos sobre as questões inerentes à raça. Por isso, a hesitação do público em relação a uma autora negra e favelada, dada a intensidade do racismo no Brasil, não foi novidade.

Quando seu nome foi citado na revista **O Cruzeiro**, antes da publicação do livro, sofreu represálias dos vizinhos, alguns negros como ela: “a jornaleira disse que as negrinhas da favela havia me chingado, que eu estava desmoralizando a favela” (Jesus, 2018, p. 171). Causava estranheza, e talvez esse sentimento ainda persista em relação à escrita nas

periferias, uma escritora naquele ambiente, por isso alguns vizinhos pensaram em bani-la: “- Se você me por no jornal eu te quebro toda, vagabunda! Esta negra precisa sair daqui da favela” (Jesus, 2018, p. 174).

Embora não fosse aceita pelos iguais, os objetivos de Carolina eram bem claros, continuaria seu trabalho com a escrita, visto como um ideal de vida: “Mesmo elas aborrecendo-me, eu escrevo. Sei dominar meus impulsos. Tenho apenas dois anos de grupo escolar, mas procurei formar meu caráter. A única coisa que não existe na favela é solidariedade” (Jesus, 2018, p. 160).

Se na favela, sua obra não foi bem recebida, em outros espaços, sofreu uma série de enfrentamentos. Após a repercussão de *Quarto de Despejo: diário de uma favelada* (1960), houve a tentativa, por parte de alguns, de deslegitimá-la com a alegação de que Audálio Dantas² seria o escritor por trás da obra (Farias, 2018). Manuel Bandeira, citado por Eliana Castro e Marília de Mata Machado em *Muito bem, Carolina* (Castro e Machado, 2007), saiu em defesa da autora. Segundo ele, muitos lhe perguntaram-lhe se o livro seria autêntico. O poeta respondeu que “Há nestas páginas certos erros, certas impropriedades de expressão, certos pedantismos de meia instrução primária, que são de flagrante autenticidade, impossíveis de inventar” (Castro e Machado, 2007, p. 24).

Provavelmente, a estranheza que Carolina causara à sociedade brasileira, tão logo sua primeira obra foi lançada, residiu no fato de que, pobre, negra e de pouquíssima instrução formal, seu perfil destoava de estereótipos colonialistas construídos em torno de autores literários. Pois a feição desses escritores indica que:

Persiste no meio literário brasileiro a predominância de um tipo de autor:

homens brancos, moradores de grandes centros urbanos e de classe média. É de dentro dessa perspectiva social que nascem a maioria das personagens e suas representações”. Essa exclusão ocorre não só por um déficit, ou pelo domínio precário da forma literária por outros sujeitos, mas também pela dificuldade de inserção em um mercado que exclui, ou não legitima, formas de expressão distintas, mantendo o espaço da literatura circunscrito, privilegiado aos modos de manifestação de alguns grupos específicos (Dalcastagnè, 2007, p. 34).

Mas, conquanto possa ter sofrido diversos julgamentos quando lançou seu primeiro diário, as adversidades da vida, tinha 44 anos à época, já haviam criado um escudo emocional, que lhe propiciou manter seu projeto literário e a continuar a produzir literatura, porque a escrita exercia “o papel de instrumento de defesa e a certa altura do livro confessa que, não tendo força física para lutar contra os insultos, ela usa suas palavras cuidadosamente afiadas e capazes de ferir mais do que espada” (Lopes, 2021, p. 12).

Essa escolha coerente do léxico também é um elemento que aponta para o uso racional da letra na construção da produção. Inclusive as relações antagônicas, que compõem os pólos discursivos da primeira obra, emergem desse aspecto: “os bons eu enalteço, os maus eu critico. Devo reservar as palavras suaves para os operários, para os mendigos, que são escravos da miséria” (Jesus, 2000, p. 54). De acordo com Teles (1976):

No momento em que o escritor opta por uma palavra ou frase, está praticando, ainda que inconscientemente, uma operação estilística, pois está se desviando da linguagem comum e, ao mesmo tempo, procurando imprimir nela a sua marca, a sua particular maneira de exprimi-la. E quando esta escolha é intencional e justificada não só pela de 1960. Os dois se conheceram quando o jornalista trabalhava na favela do Canindé, em São Paulo, e a ouviu fazer referência a respeito do livro que estava escrevendo. obtenção do maior efeito como também por uma imposição do ato criador, o seu uso como traço caracterizador do estilo assume por certo um valor que ultrapassa a simples função comunicativa, para transformar-se num agente ampliador do conteúdo poético. A função linguística se transforma em função retórica, vale dizer, em função poética. (Teles, 1976, p. 91).

Em *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960), quando a narradora transita pelos guetos da grande São Paulo, percebe-se, por meio dos itens lexicais que estruturam a descrição desse movimento, que ela está inserida em um espaço onde trafegam os marginalizados.

Os substantivos barraco, lama, pinga, peixeira, briga, polícia, dentre outros, refletem a realidade negativa da personagem. Já em relação ao centro, onde vive a burguesia, os itens lexicais: “paraíso”, prédio, rainha, jardim, e deslumbramento, “viludo” e seda formam um campo léxico-semântico que se objetiva ao realce do local onde vive a elite. Esse contraste semântico aumenta a distinção entre os contextos que compõem os pólos da narrativa.

Segundo Ulmann (1977), em *Semântica: Uma introdução à ciência do significado*, a escolha de um campo semântico não reflete apenas as ideias, os valores e as perspectivas da sociedade; antes disso, cristaliza-as e perpetua-as; transmitindo às gerações uma análise já elaborada da experiência, através da qual será visto o mundo.

As escolhas assertivas de Jesus (1960) em relação ao léxico alcançaram esse patamar discursivo, pois concretizaram e perpetuaram a visão crítica acerca da realidade fatídica da modernidade nas grandes metrópoles: “...Eu classifico São Paulo assim: O Palácio, é a sala de visita. A Prefeitura é a sala de jantar e a cidade é o jardim. E a favela é o quintal onde jogam os lixos” (Jesus, 1960, p. 27).

Segundo Bakhtin (1999), apesar de os indivíduos dizerem as palavras a partir de um determinado arranjo, antes disso, elas são ditas de um determinado lugar. As coisas ditas por Jesus decorreram das memórias que acumulou ao longo de seu itinerário. Desse modo, por mais que tivesse sido relegada ao quarto de despejo e não tivesse ócio, dinheiro ou silêncio, atributos necessários para o trabalho com a escrita, conseguiu matéria para a construção de sua obra. Kallas (2010) afirma que se um escritor fosse encerrado em uma prisão, ainda conseguiria, por meio das recordações, material literário guardado na memória, pois tudo a ser produzido já se encontra encrustado nele.

De acordo com Peres (2016), a cultura memorialística de Jesus, que lhe propiciou escrever, mesmo em meio a intensas dificuldades, sustenta-se em três pontos elementares: a comunidade afrocatólica em que nasceu, no Triângulo Mineiro, onde conviveu com o avô. As leituras, ouvidas quando criança, de um oficial de justiça mulato, que lia todas as tardes, em Sacramento, o jornal **O Estado de S. Paulo** para os negros não-alfabetizados. A curta, porém, decisiva, passagem pela escola espírita, que lhe oportunizou a alfabetização e o início de sua formação leitora. Essas três experiências, que alimentaram sua literatura, foram determinantes para a formação do escopo cultural da autora, principalmente no que se refere a sua formação crítica sobre o estado das coisas.

Essas experiências reverberaram no conhecimento político, no reconhecimento da erudição e na ligação com a identidade negra. Posto isso, na construção de seu aporte cultural “há uma confluência de fatores: há uma influência forte da cultura afro-diaspórica, mas há também uma literatura oral com mensagens provenientes do jornalismo e da cultura letrada” (Peres, 2016, p. 69).

Se de seu avô e do oficial de justiça, Jesus recebeu o conhecimento por meio do aporte oral, enquanto leitora percorreu a obra de vários autores da literatura nacional e mundial, acumulando conhecimentos variados a partir de seus interesses éticos e estéticos (Meihy e Levine, 1994). Com essas leituras, ela procurava avançar no campo das letras, inclusive ampliando seu vocabulário e, conseqüentemente, sua percepção sobre a realidade:

Eu passava os dias lendo *Os Lusíadas*, de Camões, com o auxílio do dicionário. Eu ia intelectualizando-me, compreendendo que uma pessoa ilustrada sabe suportar os amarumes da vida [...] Por intermédio dos livros, eu ia tomando conhecimento das guerras que houve no Brasil, a guerra dos Farrapos, a guerra do Paraguai. Condenava essa forma brutal e desumana que o homem encontra para solucionar os seus problemas. Eu sentava no sol para ler. As pessoas que passavam, olhavam o dicionário e diziam: – Que livro grosso! (Jesus, 2014, p. 179-180).

Posto isso, toda essa leitura empreendida, constituiu a base de onde emergiram suas opiniões sobre a escravidão e a realidade histórica do país no período (Meihy e Levine, 1994). Nesse sentido, escrever era tomar parte em um conjunto de tradições literárias, já em andamento. Por isso, seu discurso se vincula, em algum nível, a escritores ou a figuras públicas que enfrentaram batalhas parecidas como a sua, com destaque para temas relacionados à escravidão.

Desse modo, percebe-se que seu projeto literário ocorre: pela escolha do posicionamento, um texto antirracista; pela organização do léxico composto por pólos opostos, representativos das relações sociais nacionais; pela estruturação sintática do texto, que reflete as oscilações da autoria; pela relação da autora com a memória cultural, por meio da alusão a experiências vivenciadas; pelo anseio pela publicação, então alcançada; e, por fim, pela inscrição desse texto em uma tradição de pensamento anticolonial.

Cândido (2006, p. 112), um dos primeiros a evidenciar essa tradição nacionalmente, na qual Jesus se inscreve, pontuou que embora a literatura “siga padrões cultos fortemente impostos, e embora tenha contribuído para consolidar o sistema de dominação política e social, possui correntes reprimidas, oriundas seja de padrões mais populares, seja de modelos heterodoxos”.

Ao escrever a partir de uma perspectiva anticolonialista, Jesus inseriu as correntes oprimidas, a que se refere Cândido (2006), no campo das letras nacionais. Com isso, abriu a possibilidade de discussões sobre dois temas ainda tabus em seu tempo: os problemas ainda não superados da trajetória da formação nacional, principalmente no que se refere ao lugar do negro nesse itinerário e as (im) possibilidades de produzir cultura nos quartos de despejo.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nestes anos de dedicação ao estudo da obra de Carolina Maria de Jesus e de diversos trabalhos acadêmicos de análise sobre os textos da autora, sobre sua vida, sobre a sociedade brasileira de sua época e de muitos anos antes, surgiu a todo momento a questão sobre o que seria relevante abordar neste trabalho, ou seja, o que, em face ao contexto atual, é necessário ser escrito sobre a autora com vistas de expandir os estudos que vêm sendo desenvolvidos sobre ela.

Um olhar mais detido sobre o conjunto de suas produções permitiu a construção da hipótese de que dessa obra emergem relatos que contextualizam a trajetória do negro à história da formação nacional. Esses relatos problematizam os dilemas, ainda não superados, em torno da questão racial e social do país. Dessa hipótese surgiu a indagação desta pesquisa: qual o lugar do negro na formação nacional, tomando-se como base a obra de Carolina Maria de Jesus?

Contudo, entender a trajetória do negro baseando-se na obra de Carolina implicava em compreender como a autora transmitiu esse itinerário pela escrita, ou seja, esse entendimento passaria pela análise da linguagem de Jesus no universo da produção periférica e pelo gênero escolhido como suporte pela autora para a canalização dessa linguagem.

A primeira constatação da pesquisa é que, no conjunto de produção caroliniana, o gênero autobiográfico, suporte textual escolhido por ela, extrapola o valor documental e pela palavra, na qual se entrecruzam discursos plurais carregados de identidade, se circunscreve no campo da arte literária.

A partir disso, foi levantada e respondida a questão relacionada ao espaço do negro no cenário artístico-literário nacional. Em um breve retorno ao histórico colonial, em meio ao qual se formou o cânone brasileiro, apontou-se que às subjetividades avessas ao eurocentrismo foi reservado o espaço da marginalidade. Nesse sentido, foi inviável, durante séculos, aos indivíduos de determinados estratos sociais ascenderem ao universo letrado, onde paulatinamente se forjavam, restrito ao gosto das elites, os valores identitários nacionais.

Por meio de suporte teórico adequado, baseado em proeminentes pensadores da atualidade, restou comprovado que os movimentos mercantilista e o capitalista fizeram parte de um mesmo projeto de poder, cuja estratégia principal de implementação decorreu da divisão social entre conquistadores e conquistados a partir da ideia de raça. Nesse sentido, qualquer subjetividade que não se adequasse ao padrão eurocêntrico da branquitude passou a ser rebaixada a partir de fatores diversos, incluindo-se o intelectual.

Contudo, embora houvesse uma determinação implícita em relação aos valores que deveriam operar no campo da cultura nacional, excluindo-se dele o povo africano e sua descendência, a literatura dos excluídos eclodiu nos locais de histórico colonial. Em vista disso, a pesquisa apontou para alguns impasses que sobrevieram sobre o campo de produção da literatura nacional, no despontar das décadas de 50 e 60, quando vozes avessas ao padrão eurocêntrico começaram a emergir no cenário literário.

Foi nesse período que Carolina Maria de Jesus ocupou um dos papéis mais importantes no despontar de vozes artísticas vistas como transgressoras. Negra, pobre e favelada, a autora representou pelas letras as dimensões estéticas de um pensamento disruptivo. Sua figura e sua arte, embora causassem estranhamento, foram acolhidas pelo público e a autora viveu um curto, contudo intenso, período de reconhecimento nacional.

Todavia, fatores sociais e raciais se interpuseram à escrita de Jesus e de seus livros. Em função disso sua obra e sua figura foram rapidamente esquecidas. Não havia, na década de 60, suporte teórico para o entendimento de uma obra como a dela, que destoava em muitos sentidos do cânone nacional; por outro lado, a presença de uma mulher negra, apresentando-se como escritora, tomando para si o lugar de fala, causou incômodo institucional a uma sociedade organizada a partir do poder da branquitude e, pouco tempo após seu sucesso acadêmico e midiático, ela voltou ao ostracismo inicial.

Há quase cinco décadas de sua partida é inegável que sua literatura foi redescoberta pela academia e que nos últimos anos vários trabalhos de pesquisa têm redirecionado a crítica acerca do seu conjunto de produções, inserindo seus textos como elementares para o entendimento do papel do negro na formação nacional, bem como permitindo, por meio de tal análise, uma necessária reflexão sobre o cânone oficial e os valores que dele emanam.

Embora seu texto tenha causado tais reflexões e muitas outras autoras negras, como Conceição Evaristo, se considerem herdeiras de seu legado, as dificuldades para a escrita, publicação e comercialização de livros escritos por parcelas marginalizadas da sociedade persistem, pois, apesar de temáticas antirracistas alcançarem espaço na mídia e serem discutidas em vários espaços institucionais, a estrutura de poder eurocentrado, baseada na questão da raça, na divisão do trabalho e na submissão das subjetividades ao etnocentrismo, continua a existir praticamente intocada desde o período colonial.

No segundo capítulo, à procura de compreender melhor o funcionamento da sociedade brasileira no que se refere à opressão ao povo negro, a pesquisa se voltou, de modo cronológico, à análise da trajetória dos afrodescendentes ao longo da história nacional: da implementação do escravismo, durante o período colonial, passando pelo abolicionismo, para finalmente identificar o espaço ocupado por esses indivíduos na iminência do regime capitalista.

O trabalho foi adotado como categoria central para o entendimento da participação do negro na formação do país. Vinculado ao trabalho, primeiro na modalidade escrava e transformado, posteriormente, em braço informal na sociedade industrial, uma vez que não lhe foi possibilitado tornar-se assalariado e a inserir-se no movimento de classes, o negro figurou como sobras das sobras na configuração da economia nacional.

Ao relatar sua difícil rotina no campo do trabalho, Jesus denunciou os abusos sofridos por seu povo nesse itinerário, destacando a exploração a que sua raça foi submetida historicamente. Dessa relação fatídica entre o negro e o tipo de trabalho que lhe foi designado pelo sistema, restou a esse povo, que foi impedido de prosperar pelo uso de sua força, seja assumindo funções institucionais ou adquirindo propriedades, a incerteza do alimento, a falta de escolaridade, a violência policial, a falta de moradias, tudo isso respaldado e naturalizado pelo racismo, agora com caráter cientificista, pensamento ideológico que eclodia com muita força no período pós-escravidão.

Utilizando-se de transcrições de obras variadas da autora, foram apresentados os contextos históricos que permearam toda essa violência e exclusão contra o povo negro, das quais resultou a materialização do projeto de poder do capital em território nacional.

A análise da literatura caroliniana, em face a essa perspectiva, permitiu compreender a causa do surgimento das primeiras favelas, ocorrido, segundo Jesus, em razão da não distribuição da terra após a abolição, do processo de industrialização das grandes cidades e da configuração do trabalho nessa nova modalidade.

Desse modo, a importância da literatura de Jesus como fonte de entendimento da formação do país, no que se refere ao campo do trabalho, à produção de riquezas e à formação das primeiras aglomerações urbanas permite concluir que sua obra é objeto elementar para o entendimento dos problemas que assolam o país na atualidade. Como todas essas questões estão integradas ao papel da raça na constituição das classes, os textos de Jesus permitem a reflexão sobre a injusta distribuição do capital, o maior dilema social vivenciado pelo país na atualidade.

O terceiro capítulo da tese debruçou-se sobre *Diário de Bitita* (1986). Apesar de ser menos conhecida no conjunto de publicações da autora, o texto debate uma questão essencial para o entendimento da questão da divisão da terra no período pós-abolicionista e a consequência disso para a formação das primeiras aglomerações urbanas do país. A partir das lembranças do avô, ex-escravo, e da mãe, nascida na lei do ventre livre, Jesus fez na obra um apanhado da situação dos negros em plena República Velha que, a despeito da abolição, estruturou-se em torno de um regime bárbaro contra os libertos.

Nesta seção, procura-se entender como a violência social brasileira se fez sentir nos anos subsequentes ao abolicionismo. Através das narrativas de sua personagem infantil, Bitita, foi possível entender o impacto do legado da escravidão no cotidiano dos libertos

do interior de Minas Gerais.

Ancorados em um forte patriarcalismo e no poder do latifúndio, os primeiros mandatários do país não constituíram nenhum plano de reparo para o contingente de ex-escravos, negando-lhes o direito à propriedade. Jogados a própria sorte, esses indivíduos acabaram se aglutinando nas grandes cidades em aglomerações urbanas, sem condições mínimas de dignidade, e passaram a sofrer forte assédio do estado por meio do braço policial.

Embora esse fato histórico não seja novo, essa situação narrada por um negro adquire outro patamar no campo do discurso. Acrescido a isso, Jesus nos entrega outras discussões, por vezes esquecidas na atualidade. A questão central da economia no período da abolição era a posse e a ocupação da terra. Dito isso, para além do acesso ao ensino, à saúde e a outros direitos, a Reforma Agrária seria imprescindível para que uma “verdadeira” abolição ocorresse. Como essa repartição nunca ocorreu, os dilemas internos da economia nacional tornaram-se persistentes.

Muitos abolicionistas, como André Rebouças, defendiam, desde antes da alforria, a necessidade de uma ampla e irrestrita divisão de terra entre os futuros libertos, mas o Estado, amparado nas figuras militares e acatando os desejos dos senhores de terra, criou impedimentos inclusive legais, como a Lei de Terras de 1850, para que isso não acontecesse. Para ampliar ainda mais a insatisfação dos negros, os imigrantes trazidos ao país e favorecidos pela facilidade para arrendar terrenos ou mesmo receberam doações de propriedades como forma de incentivo à migração.

A negação da propriedade aos negros, mais do que o analfabetismo e a ausência dessas figuras no campo de atuação civil, definiu desde o princípio o destino de milhares de indivíduos no início do século XX. Sem ter onde viver ou trabalhar, os negros se uniram em hordas e como andejes adentraram os territórios das cidades em formação, aglomerando-se em ambientes precários e violentos. Por tudo isso, *Diário de Bitita* (1986) desponta como uma produção crucial para o entendimento dos conflitos ocorridos no espaço rural na vigência do abolicionismo, movimento acompanhado pela implementação do capitalismo no território.

A leitura da obra esclarece que, apesar de mudanças significativas no funcionamento da estrutura econômica brasileira, perduraram nas relações sociais as marcas autoritárias do patriarcado. Aos libertos foi negado o acesso à posse e à propriedade da terra, ao passo que os imigrantes europeus foram favorecidos pela distribuição de terra para o plantio, sobretudo do café. Isso causou ressentimentos nos negros, a quem ainda não havia sido dado sequer o direito ao protesto.

Abandonados pelo Estado, perseguidos pela polícia, preteridos em relação aos imigrantes europeus, e ainda lidando com os desdobramentos do racismo científico que respaldava no país o projeto de branqueamento étnico, sobrou ao negro tentar a sobrevivência nos locais mais inóspitos da sociedade, como os quartos de despejo.

Se o fator social e racial implicou a divisão injusta do capital, *Diário de Bitita* (1986) aponta, por meio da detalhada descrição da rotina de dona Cota, de Carolina e de outras mulheres negras que com elas conviveram que, somadas as questões de gênero, sobrou para a mulher negra a pior condição social do período, pois, além do trabalho informal para a sobrevivência, ainda ela tinha de conviver com o assédio moral e sexual sobre seu corpo e sustento, de modo solitário, a sobrevivência de seus filhos.

Posteriormente, o trabalho se detém sobre a obra mais conhecida de Jesus, *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960). Em um período em que a literatura nacional prosseguia praticamente intocada no que se refere a seus representantes, sendo a maioria deles de autores brancos e educados em espaços formais; e a sua linguagem, ligada ao cânone oficial e ao formalismo, a chegada de Jesus ao universo das letras surpreendeu pelo estilo disruptivo de seu texto e de seu discurso.

Tal característica, a princípio, causou interesse pela autora, mas a estranheza causada pelo seu texto acabou lhe valendo críticas no campo do formalismo, posteriormente sua obra foi banida para a marginalidade, espaço do qual emergiria para o campo da arte, mas no qual nunca fora plenamente admitida.

Embora tenham sido inúmeros os enfrentamentos ao longo da última década, a literatura de Jesus sobreviveu. Em uma análise mais detida do primeiro diário de Carolina, fica claro que sua intencionalidade supera a descrição da vida à margem dos direitos, pois, em meio a esse itinerário de sofrimento, se sobrepõe a abastada realidade das classes média e da elite nacional.

Em vista disso, *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960) pode ser definida como uma literatura que se debruça sobre o centro e a margem. Como a narrativa se concentra em um ambiente urbano, que se moldava às mudanças advindas da implementação do capitalismo nacional, para onde a autora havia migrado à procura de melhores condições, o livro é um importante registro da configuração das fortes divisões sociais impostas ao território brasileiro em seu período de modernidade.

Nesse ínterim, o itinerário do negro é apresentado em sua trajetória peregrina. No capítulo, é explanado que, além de ser um texto relevante por apresentar a configuração das grandes cidades e o papel do negro nesses locais, a passagem dos afrodescendentes pelas favelas é apenas mais uma face da trajetória diaspórica desses sujeitos.

Em vista disso, é ingênuo analisar a condição dos negros em *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960) desvinculando-a da história de sujeição vivenciada pelo povo negro no Brasil. Dito isso, é possível concluir que a linha tênue entre a vida e morte, experienciada pelos negros nas periferias das grandes cidades, é tão somente uma sequência dos episódios de barbárie impostos ao povo negro ao longo de toda a história do país.

Contudo, o contexto em que as violências raciais se desenrolaram e o tempo no qual elas ocorreram configuram de modo diferente essas violências contra os afrodescendentes

se comparadas a períodos anteriores. Assim, a partir de episódios narrados pela autora e de aporte teórico adequado para a análise desses episódios, delinearam-se os principais problemas raciais enfrentados pelos negros na modernidade.

Desse modo, a obra se torna importante por revelar que após a abolição, ocorrida sem projetos de inclusão para o povo negro, e com a implementação do capitalismo neste território, ocorreram nos espaços urbanos os desdobramentos violentos do movimento colonialista em sua fase moderna, tais quais, a precarização dos espaços urbanos reservados ao povo marginalizado, a ineficiência do estado nesses locais, como o péssimo atendimento à saúde, a ausência de direitos mínimos, como o acesso à água e ao esgoto, e a falta de eficiente formação educacional para esse grupo.

Além disso, a presença constante da fome entre essa população, como um projeto de manutenção da mão de obra barata e o papel violento do estado, utilizando-se da polícia como braço repressor do sistema, apontam para a presença do racismo científico materializando-se por meio do extermínio desse povo, tanto na execução sumária desses indivíduos, vistos como inclinados à criminalidade em função da raça, como na lenta e cruel morte advinda da situação famélica que atingia, sobretudo, a parcela mais jovem dessa população.

Nesse âmbito, coube à primeira obra publicada de Jesus apresentar à população brasileira, imersa convenientemente em diversos discursos estigmatizados sobre o povo negro, a real condição desses sujeitos, bem como refletir sobre o papel do centro na tragédia que se materializava nas margens da sociedade brasileira nacional.

A fim de explorar ainda mais esse livro, sobre o qual muito se tem pesquisado na atualidade, um dos subcapítulos adentrou o campo do trabalho em face ao surgimento da configuração de classes em território nacional. Para tal, um retrato do campo do trabalho na iminência do período capitalista, principalmente na cidade de São Paulo, foi apresentado. Nesse sentido, percebeu-se que à intensa agitação política e à mudança de regime ocorridas a partir do final do século XIX, ascendeu no país uma classe burguesa, que reconfigurou as relações trabalhistas do país.

Essa classe, aglomerada nas grandes cidades, implementou uma economia industrial a qual começou a disputar o espaço político com as centenárias classes senhoriais. Muitos dos indivíduos pertencentes à classe burguesa apoiaram o movimento abolicionista e pareceram, em um primeiro e breve momento, ser mais progressistas no que se refere às ideias democráticas. Contudo, tão logo a abolição ocorrera esses sujeitos voltaram-se para os imigrantes e afastaram o negro dos trabalhos assalariados, impedindo-os de ascender à sociedade de classes.

Não bastasse esse primeiro movimento, quando o proletariado começou a se interessar por movimentos externos não afeitos ao capitalismo, dentre eles o comunista, que

ganhava corpo no país a partir da década de 30, os burgueses se alinharam às classes senhoriais e viabilizaram a ascensão de movimentos autoritários, como o Estado Novo, os quais perseguiram ainda mais o povo negro, que não havia sequer alcançado a cidadania.

Ao se autorrepresentar como trabalhadora em um espaço urbano, em meio às agitações políticas do período, Jesus revela como o povo negro viu-se, entre as décadas de 50 e 60, acuado pelas classes abastadas, fossem elas burguesas ou senhoriais, acrescidas da força do Imperialismo, que no período se intensificava. Em função da cor, esses indivíduos ainda se encontravam separados do proletariado assalariado, formado pelo contingente pobre e branco da população.

Sem ter meios de negociar sua força de trabalho e com pouco preparo técnico para as funções dessa nova sociedade, esses sujeitos foram rebaixados a sobras das sobras desse novo sistema. Desse modo, todo tipo de trabalho braçal, desenvolvido na informalidade, coube aos negros. Jesus vivenciou nas grandes cidades a rotina dos trabalhos domésticos ao qual se seguiu a abjeta função de catadora informal de detritos.

Como havia muitos negros a disputar as sobras e pouco lhes era pago pelo serviço, sobreveio-lhes a fome. Em função disso, por mais que trabalhasse, por horas a fio sem direito ao descanso, Jesus conclui que assim como sua cor, seu gênero e sua classe, o trabalho é só mais um desdobramento de sua condição marginal na sociedade capitalista.

Os moradores do centro, acostumados à conveniente exploração da mão de obra dos afrodescendentes, vinculavam a miséria desses indivíduos a questões raciais, considerando que lhes faltava ambição, resiliência, capacidade de gerir o próprio destino, inclusive o financeiro, mas em sua obra Jesus revela que, a despeito de todos esses julgamentos, o trabalho nas grandes metrópoles era mais um dos locais onde o segregacionismo se materializava de forma intencional e violenta.

Por fim, coube à pesquisa se concentrar na breve, porém barulhenta passagem de Jesus pelos salões da cidade, agora não mais como serviçal da elite paulistana, pois foi na condição de escritora que foi produzido o segundo lançamento da autora, *Casa de alvenaria, diário de uma ex-favelada* (1961). Apesar de, após a descoberta de Jesus por Audálio Dantas, seu nome ganhar projeção nacional e sua condição financeira melhorar significativamente, a raça ainda continuaria a definir seu lugar na sociedade.

Desse modo, em *Casa de alvenaria* percebe-se que o sonho de ascensão de Jesus, enfim alcançado, encontra-se em confronto com as estruturas sociais do país, impeditivas para um sujeito que representa um lugar, uma cor e uma cultura relegados ao quarto de despejo. Por isso, *Casa de alvenaria: diário de uma ex-favelada* (1961) é um relato de como o racismo se estabelece quando o negro é posto em condição paralela aos brancos.

Em muitos episódios, como aqueles em que Jesus aparece em programas de TV, ao conseguir abrir uma conta bancária, ou quando adquire uma casa de alvenaria, em um

bairro cujas moradias eram de brancos, emergem julgamentos de classe e raciais que buscam contradizer o sucesso que sua obra e pessoa alcançaram nacionalmente.

Em vista disso, tão logo se iniciam os julgamentos morais sobre Jesus, relacionados a seu comportamento e a sua cor, que ora transita pela sala de visitas, começam a surgir as primeiras críticas que buscam rebaixá-la como escritora, baseadas sobretudo na linguagem de sua obra. Posto isso, seu sucesso, alcançado em 1961, logo cede lugar a diversas chacotas ainda nos primeiros anos das décadas de 60.

Calejada pelos infortúnios vivenciados após sua obra tornar-se *bestseller*, Jesus admite seu desajuste naquele espaço para o qual foi conduzida em função da excentricidade, pois era vista, em um país racista e ancorado nos valores do patriarcalismo, apenas como uma negra que escrevia.

Quando sua figura perdeu o teor da novidade, ela e sua obra foram novamente colocadas no esquecimento. Aparentemente, seu discurso dissidente também não encontrara eco em uma sociedade segregacionista que, nos idos de 60, atravessaria mais uma experiência antidemocrática.

Posteriormente, avançaram os estudos sobre literaturas de vozes postas à margem da sociedade e Jesus foi redescoberta. Muitos trabalhos acadêmicos sobre a autora têm sido lançados na atualidade, mas sua obra ainda não alcançou seu devido reconhecimento popular, tampouco definiu-se seu espaço no cânone oficial. Isso comprova a dificuldade de espaço para literaturas produzidas em espaços periféricos.

Sendo o sofrimento no itinerário negro brasileiro parte de um projeto de poder que durante séculos tem submetido sujeitos e suas subjetividades à barbárie e que rompê-lo tem sido um trabalho lento e aparentemente infrutífero em muitos sentidos, percebeu-se, por fim, que esta pesquisa acabou por adquirir um tom bastante pessimista.

Todavia, em seu derradeiro subcapítulo, defende-se que, a despeito de todos os males, o povo negro, representados em Jesus, ascendeu ao campo da escrita, e em meio às contradições do sistema capitalista em ascensão, registrou sua voz, relatando, denunciando, enfim, refletindo sobre sua condição no quarto de despejo, em uma nação desenhada para a prosperidade dos que pertencem à sala de visitas.

Desse modo, Jesus, neta de ex-escravo, pelo seu trabalho com a escrita, tornou-se um dos grandes nomes da literatura nacional, inaugurando uma tradição de literatura anticolonialista ao circunscrever o povo negro no campo das letras.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, W. R. d.; FILHO, W. F. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador; Brasília: Centro de Estudos Afro-Orientais; Fundação Cultural Palmares, 2006. Citado 8 vezes nas páginas 19, 59, 60, 70, 79, 111, 112 e 122.
- ALMEIDA, S. L. d. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019. Citado 3 vezes nas páginas 89, 90 e 93.
- ARENDT, H. A vita activa e a condição humana. In: *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987. Citado na página 186.
- ASSIS, M. d. Esaú e jacó. In: *Obra completa*. Rio de Janeiro: Aguilar, 1997. v. 1, p. 992. Citado na página 191.
- BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000. Rev. trad. Marina Appenzeller. Citado 10 vezes nas páginas 14, 17, 38, 42, 44, 45, 46, 48, 49 e 120.
- BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Citado na página 43.
- BAKHTIN, M.; VOLOSHINOV, V. N. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. 7. ed. São Paulo: Hucitec, 1995. [1929]. Citado 2 vezes nas páginas 42 e 49.
- BASTIDE, R. O elemento religioso na luta social. In: *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira: EDUSP, 1971. p. 141–155. Citado na página 82.
- BOSI, A. *Dialética da Colonização*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. Citado 2 vezes nas páginas 38 e 41.
- BOSI, A. *Literatura e Resistência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. Citado na página 16.
- BROOKSHAW, D. *Raça e cor na literatura brasileira*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983. Citado na página 32.
- Bâ, A. H. A tradição viva. In: ISKANDER, Z. (Ed.). *História Geral da África*. São Paulo: Ática, Unesco, 2013. v. 1. Citado 3 vezes nas páginas 48, 60 e 131.
- CABRAL, A. *Guiné-Bissau, nação africana forjada na luta*. Lisboa: Nova Aurora, 1976. Citado na página 42.
- CALVET, L.-J. Nas origens da política lingüística. In: CALVET, L.-J. (Ed.). *As Políticas Lingüísticas*. Florianópolis e São Paulo: Ipol/Parábola, 2007. Citado na página 44.
- CANDIDO, A. *Literatura e Sociedade*. 1. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2006. Citado 2 vezes nas páginas 24 e 195.
- CANDIDO, A. *Formação da Literatura Brasileira: momentos decisivos (1750-1880)*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2009. Citado 2 vezes nas páginas 16 e 32.

- CANDIDO, A. O direito à literatura. In: *Vários Escritos*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2011. p. 171–193. Acesso em 08 mar. 2021. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/296648/mod_resource/content/1/Candido%20O%20Direito%20%c3%a0%20Literatura.pdf>. Citado 6 vezes nas páginas 37, 46, 50, 56, 57 e 150.
- CARRIL, L. d. F. B. *Terras de negros no vale do Ribeira: territorialidade e resistência*. Dissertação (Dissertação de Mestrado) — FFLCH/USP, São Paulo, 1995. Citado na página 97.
- CASTRO, E. d. M.; MACHADO, M. N. d. M. *Muito bem, Carolina! - Biografia de Carolina Maria de Jesus*. Belo Horizonte: Editora C/Arte, 2007. Citado 2 vezes nas páginas 166 e 192.
- CASTRO, J. *Geografia da fome: o dilema brasileiro pão ou aço*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1967. Citado 8 vezes nas páginas 56, 97, 98, 101, 102, 103, 156 e 158.
- CÉSAIRE, A. *Discurso sobre o Colonialismo*. Lisboa: Sá da Costa, 1978. Citado 3 vezes nas páginas 26, 27 e 31.
- CHARTIER, R. O mundo como representação. In: CHARTIER, R. (Ed.). *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002. p. 61–80. Citado 2 vezes nas páginas 13 e 187.
- CHAUÍ, M. Intelectual engajado: uma figura em extinção? In: NOVAES, A. (Ed.). *O silêncio dos intelectuais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. Citado 2 vezes nas páginas 43 e 179.
- CHIODETTO, G. *Cadernos de Literatura Brasileira: Ariano Suassuna*. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2002. 38-44 p. Citado 2 vezes nas páginas 187 e 188.
- CIAMPA, A. C. *A Identidade social e suas relações com a ideologia*. Dissertação (Dissertação de Mestrado) — Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2000. Citado na página 46.
- CLERC, T. *Les écrits personnels*. Paris: Hachette, 2001. Citado na página 119.
- COLI, J. *O que é arte*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995. (Coleção Primeiros Passos). Citado 2 vezes nas páginas 37 e 186.
- COMPAGNON, A. *O demônio da teoria: literatura e senso comum*. Belo Horizonte: UFMG, 1999. Citado na página 59.
- CORACINI, M. J. *A celebração do outro: arquivo, memória e identidade: línguas (materna e estrangeira), plurilingüismo e tradução*. Campinas: Mercado de Letras, 2007. Citado na página 45.
- CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*, v. 10, n. 1, p. 171–188, 2002. Citado na página 144.
- CUTI, L. C. *Literatura negro-brasileira*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2010. Citado 13 vezes nas páginas 16, 24, 25, 26, 28, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 41 e 50.

- DALCASTAGNÈ, R. Entre silêncios e estereótipos: relações raciais na literatura brasileira contemporânea. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, v. 31, p. 87–110, 2011. Acesso em: 15 abr. 2022. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/9434>>. Citado 5 vezes nas páginas 16, 24, 31, 36 e 51.
- DALCASTAGNÈ, R. *Literatura brasileira contemporânea: um território contestado*. Rio de Janeiro; Vinhedo: Editora da UERJ; Horizonte, 2012. Citado 4 vezes nas páginas 24, 36, 41 e 52.
- DALCASTAGNÈ, R. Para não ser trapa no mundo: as mulheres negras e a cidade na literatura brasileira contemporânea. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, n. 44, p. 289–302, 2014. Citado 4 vezes nas páginas 44, 52, 85 e 186.
- DALCASTAGNÈ, R. *Literatura e exclusão: representações de negros e nordestinos na literatura brasileira contemporânea*. São Paulo: Editora XYZ, 2007. 34 p. Citado na página 193.
- DANTAS, A. Prefácio. In: _____. *Casa de Alvenaria*. São Paulo: Francisco Alves, 1961. p. 10. Citado na página 184.
- DANTAS, A. Prefácio. In: _____. *Quarto de Despejo: Diário de uma Favelada*. 3. ed. São Paulo: Francisco Alves, 1962. Citado na página 182.
- DANTAS, A. A atualidade do mundo de carolina. In: *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. 10. ed. São Paulo: Ática, 2014. Citado 3 vezes nas páginas 171, 176 e 178.
- DÁVILA, J. *Diploma de brancura: política social e racial no Brasil 1917-1945*. São Paulo: Editora UNESP, 2006. Citado 4 vezes nas páginas 35, 94, 113 e 116.
- DAVIS, A. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016. Citado 4 vezes nas páginas 32, 144, 147 e 166.
- DAVIS, A. *Mulheres, Cultura e Política*. São Paulo: Boitempo, 2017. Citado na página 123.
- DECCA, E. D. *O silêncio dos vencidos*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1981. Citado 2 vezes nas páginas 115 e 116.
- DIEESE. *A situação do trabalho no Brasil*. São Paulo: DIEESE, 2001. Citado 2 vezes nas páginas 96 e 162.
- DIOP, C. A. *The Cultural Unity of Black Africa: The Domains of Patriarchy and of Matriarchy in Classical Antiquity*. Chicago: Third World Press, 1978. (Tradução do original L'Unité Culturelle de l'Afrique Noire). Citado 2 vezes nas páginas 89 e 90.
- DOMINGOS, L. T. A visão africana em relação à natureza. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 3, p. 1–11, 2011. Acesso em: 21 fev. 2023. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>>. Citado 5 vezes nas páginas 100, 133, 134, 162 e 163.
- DOMINGUES, P. J. *Uma História não contada: negro, racismo e trabalho no pós-abolição em São Paulo (1889-1930)*. Dissertação (Dissertação de Mestrado) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001. Acesso em: 29 ago. 2023. Citado 2 vezes nas páginas 80 e 82.

EVARISTO, C. Escrevivências da afro-brasilidade: história e memória. *Releitura*, Fundação Municipal de Cultura, Belo Horizonte, n. 23, p. 1–17, 2008. Acesso em: 10 jun. 2023. Citado 2 vezes nas páginas 86 e 183.

FANON, F. O falso complexo de dependência do colonizado. In: *Pele Negra Máscaras Brancas*. Rio de Janeiro: Fator, 1983. p. 79–81. Citado na página 84.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Ed. UFBA, 2008. Citado 3 vezes nas páginas 84, 95 e 96.

FARIAS, T. *Carolina: uma biografia*. Rio de Janeiro: Malê, 2018. Citado 21 vezes nas páginas 40, 44, 48, 50, 51, 82, 83, 84, 88, 95, 119, 130, 136, 138, 140, 141, 151, 154, 174, 175 e 192.

FERNANDES, F. *A Sociologia no Brasil: Contribuição para o estudo de sua formação e desenvolvimento*. Petrópolis: Vozes, 1977. Citado na página 70.

FERNANDES, F. *A Integração do Negro à sociedade de classes: o legado da raça branca*. São Paulo: Ática, 1978. v. 1. Citado 31 vezes nas páginas 22, 55, 56, 58, 70, 72, 74, 79, 80, 81, 83, 85, 86, 109, 110, 112, 122, 126, 134, 138, 152, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 167 e 186.

FERNANDES, F. *A revolução burguesa: Ensaio de interpretação sociológica*. São Paulo: Editora Globo/S.A., 2005. Citado 8 vezes nas páginas 71, 72, 73, 74, 75, 76, 91 e 122.

FERNANDES, F. *O Negro no Mundo dos Brancos*. 2ª edição revista. ed. São Paulo: Global Editora, 2007. Citado 4 vezes nas páginas 81, 99, 111 e 121.

FERNANDEZ, R. O espólio literário de carolina maria de jesus. *Manuscrita*, n. 31, p. 10–26, 2016. Acesso em: 02 out. 2018. Disponível em: <<https://bit.ly/2P1mDDU>>. Citado 3 vezes nas páginas 40, 52 e 187.

FERNANDEZ, R. *A poética de resíduos de Carolina Maria de Jesus*. Brasília: Edições Carolina, 2018. Citado 2 vezes nas páginas 45 e 47.

FERNANDEZ, R. A. Cartografando uma literatura menor. *Revista Patrimônio e Memória*, UNESP-FCLAS-CEDAP, v. 2, n. 1, 2006. Citado na página 45.

FILHO, D. P. A trajetória do negro na literatura brasileira. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 50, p. 161–193, 2004. Acesso em: 21 set. 2018. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000100017&lng=en&nrm=iso>. Citado 4 vezes nas páginas 31, 32, 33 e 76.

FOÉ, N. Afrique en dialogue, afrique en auto-questionnement: universalisme ou..foé. *Educar em Revista*, Editora UFPR, n. 47, p. 175–228, 2013. Citado 8 vezes nas páginas 15, 26, 27, 29, 30, 53, 54 e 94.

FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Editora Vozes, 1987. Citado na página 126.

FREIRE, P. *A importância do ato de ler*. São Paulo: Cortez, 1990. Citado na página 110.

FREYRE, G. *Casa Grande & Senzala: Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil*. 43. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001. Citado 3 vezes nas páginas 33, 34 e 146.

- FURTADO, C. *Formação econômica do Brasil*. 22. ed. São Paulo: Editora Nacional, 2005. Citado 15 vezes nas páginas 60, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 72, 73, 74, 76, 77, 101 e 103.
- GALEANO, E. *As veias abertas da América Latina*. 39. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000. 307 p. Título original: *Las venas abiertas de America Latina*. Coleção Estudos Latino-Americanos, v.12. Citado 11 vezes nas páginas 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 76, 102, 104 e 120.
- GILROY, P. *Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Editora 34; UCAM, 2002. Citado 3 vezes nas páginas 38, 39 e 54.
- GODINHO, M. Constituição da república, estado democrático de direito e negociação coletiva trabalhista. *Revista Eletrônica do Tribunal*, 1955. Citado na página 154.
- GOMES, H. T. *As marcas da escravidão: o negro e o discurso oitocentista no Brasil e nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/EDUERJ, 1994. Citado 2 vezes nas páginas 139 e 140.
- GOMES, L. *Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal à morte de Zumbi dos Palmares*. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019. v. 1. Citado na página 158.
- GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: *Revista Ciências Sociais Hoje*. [S.l.]: Anpocs, 1984. p. 223–244. Citado 4 vezes nas páginas 84, 86, 99 e 172.
- GULLAR, F. *Cultura posta em questão, Vanguarda e subdesenvolvimento: ensaios sobre arte*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002. Citado na página 185.
- HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte; Brasília: Editora UFMG; UNESCO, 2003. Citado 3 vezes nas páginas 54, 88 e 152.
- HASENBALG, C. *Discriminação e Desigualdades no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Humanitas, 2005. Citado na página 112.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito – parte I*. Petrópolis: Vozes, 2013. Citado na página 39.
- HOFBAUER, A. *Uma história do branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo: Editora UNESP, 2006. Citado 2 vezes nas páginas 27 e 29.
- HOLANDA, S. B. d. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Cia das Letras, 1999. Citado 3 vezes nas páginas 54, 123 e 125.
- HOOKS, B. *Ain't I a Woman?: Black women and feminism*. United States: South End Press, 1981. Citado na página 127.
- HOOKS, B. *Ain't I a Woman?: Black Women and Feminism*. United States: South End Press, 1995. 468 p. Citado na página 184.
- HOOKS, B. Mulheres negras: Moldando a teoria feminista. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 16, p. 193–210, janeiro - abril 2015. Citado 7 vezes nas páginas 87, 126, 128, 142, 144, 145 e 147.
- HUNGRIA, N. *Comentários ao Código Penal*. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1985. Citado na página 114.

IANNI, O. *Escravidão e Racismo*. São Paulo: Hucitec, 1988. Citado na página 82.

IANNI, O. *Origens agrárias do Estado Brasileiro*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2004. Citado 2 vezes nas páginas 68 e 73.

JESUS, C. M. d. *Provérbios*. São Paulo: Luzes Gráfica Editora Ltda. (s.d.). Citado na página 157.

JESUS, C. M. d. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. São Paulo: Ed. Francisco Alves, 1960. Citado 71 vezes nas páginas 13, 15, 20, 21, 22, 36, 41, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 55, 56, 57, 58, 75, 76, 77, 82, 86, 87, 91, 92, 95, 100, 101, 102, 103, 104, 109, 110, 113, 114, 115, 116, 119, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 174, 180, 181, 186, 187, 188, 189, 190, 191 e 194.

JESUS, C. M. d. *Casa de Alvenaria*. São Paulo: Ed. Francisco Alves, 1961. Citado 24 vezes nas páginas 13, 22, 23, 35, 83, 84, 95, 127, 144, 145, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 183, 184 e 191.

JESUS, C. M. d. *Diário de Bitita*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986. Citado 59 vezes nas páginas 13, 18, 19, 20, 35, 56, 57, 60, 62, 69, 72, 83, 84, 85, 93, 94, 95, 98, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148 e 159.

JESUS, M. C. *Meu estranho diário*. São Paulo: Xamã, 1996. Citado 2 vezes nas páginas 41 e 138.

JR., C. P. *História econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2004. Citado 12 vezes nas páginas 61, 63, 64, 66, 67, 68, 73, 74, 75, 79, 162 e 165.

LAJOLO, M. Poesia no quarto de despejo, ou um ramo de rosas para carolina. In: MEIHY, J. C. S. (Ed.). *Antologia pessoal*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996. p. 37–61. Citado 3 vezes nas páginas 52, 158 e 159.

LESSA, S.; TONET, I. *Proletariado e sujeito revolucionário*. São Paulo: Instituto Lukács, 2012. Citado 3 vezes nas páginas 78, 79 e 186.

LITTRÉ, Maneiras de morar. In: PERROT, M. (Ed.). *História da Vida Privada: da Revolução Francesa à Primeira Guerra*. São Paulo: Cia das Letras, 1991. v. 4. Apud Émile Littré, *Dictionnaire de la langue française*, 1863-1872. Citado na página 176.

LOPES, E. A. *A importância da leitura e da escrita para Carolina Maria de Jesus: uma análise do seu Quarto de despejo*. 2021. Coautora do Volume 3 da Coleção Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica (2a Reimpr.). Disponível em: <<https://www.literaturaafro-brasileira.ufmg.br>>. Citado na página 193.

LUCCHESI, D. Parâmetros sociolinguísticos do português brasileiro. *Revista da ABRALIN*, 2006. Citado na página 43.

MAGNABOSCO, M. M. As subjetividades (de)formadoras e (trans)formadoras de carolina maria de jesus. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, n. 22, p. 85–93, 2011. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/8945>>. Citado 2 vezes nas páginas 36 e 177.

- MARIANI, B. *Colonização lingüística*. Campinas, SP: Pontes, 2004. Citado 4 vezes nas páginas 38, 41, 42 e 43.
- MARICATO, E. *Brasil, cidades: alternativas para a crise urbana*. Petrópolis: Vozes, 2001. 204 p. Citado na página 96.
- MARTINS, B. G. *A cor púrpura e o quarto de despejo na sala de aula: contribuição para o letramento literário e a diversidade*. 2020. Simpósio: XIV Seminário Nacional de Literatura, História e Memória V Congresso Internacional de Pesquisa em Letras no Contexto Latino-Americano. Citado na página 93.
- MARX, K. *Os resultados eventuais da dominação britânica na Índia*. 2003. Citado 2 vezes nas páginas 27 e 77.
- MARX, K. *O Capital, vol.1*. São Paulo: Boitempo, 2013. 469 p. Citado 15 vezes nas páginas 22, 26, 27, 54, 55, 56, 57, 78, 79, 87, 93, 98, 99, 160 e 161.
- MARX, K. *Miséria da Filosofia*. São Paulo: Boitempo, 2017. Citado 2 vezes nas páginas 30 e 31.
- MBEMBE, A. Necropolítica. *Arte & Ensaios*, Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da Escola de Belas Artes da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAV/EBA/UFRJ), Rio de Janeiro, n. 32, dezembro 2016. Citado 11 vezes nas páginas 39, 40, 94, 95, 96, 111, 112, 113, 152, 153 e 157.
- MBEMBE, A. *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017. Citado na página 40.
- MEIHY, J. C. S. B. Carolina maria de Jesus: emblema do silêncio. *Revista USP*, São Paulo, n. 37, p. 82–91, 1998. Citado 2 vezes nas páginas 49 e 52.
- MEIHY, J. C. S. B.; LEVINE, R. M. *Cinderela negra: A saga de Carolina Maria de Jesus*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1994. Citado 2 vezes nas páginas 52 e 195.
- MELLO, J. M. C.; NOVAIS, F. A. Capitalismo tardio e sociabilidade moderna. In: NOVAIS, F. A. (Ed.). *História da vida privada no Brasil (4)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 560–657. Citado na página 161.
- MELLO, L. G. Reforma trabalhista e desproteção social: um devir negro do mundo. *Revista da ABET*, v. 19, n. 1, p. 118, 2020. Citado na página 75.
- MEMMI, A. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. Citado 9 vezes nas páginas 16, 39, 40, 41, 42, 43, 113, 165 e 181.
- MIGNOLO, W. D. *História locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003. Citado na página 46.
- MIRANDA, F. R. d. *Silêncios Prescritos: estudo de romances de autoras negras brasileiras (1859-2006)*. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2019. Citado 3 vezes nas páginas 119, 147 e 148.
- MOORE, C. *O racismo através da história: da antiguidade a modernidade*. [S.l.: s.n.], 2007. Citado 2 vezes nas páginas 89 e 131.

- MORAVIO. *Título desconhecido* (apud Meihy Levine, 1994). [S.l.: s.n.], 1990. Apud Meihy, J. C. S. B. and Levine, R. M. (1994). *Cinderela negra: A saga de Carolina Maria de Jesus*. Rio de Janeiro: UFRJ. Citado na página 51.
- MOURA, C. *O Negro – de Bom Escravo a Mau Cidadão*. Rio de Janeiro: Conquista, 1977. Citado na página 89.
- MOURA, C. *Sociologia do negro no Brasil*. São Paulo: Editora Ática, 1988. Citado 2 vezes nas páginas 113 e 137.
- MOURA, C. *Dialética radical do brasil negro*. São Paulo: Fundação Maurício Gabrois; Anita Garibaldi, 1994. Citado 7 vezes nas páginas 70, 122, 125, 130, 135, 137 e 138.
- MUDIMBE, Y. V. *Discurso do Poder e o Conhecimento da Alteridade*. [S.l.]: Portugal, 2013. Citado 3 vezes nas páginas 26, 27 e 111.
- MUNANGA, K. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: *Anais do Seminário nacional relações raciais e educação-penesb*. Rio de Janeiro: [s.n.], 2003. Citado na página 24.
- MUNANGA, K. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. Citado na página 59.
- NABUCO, J. *O Abolicionismo*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003. Citado 8 vezes nas páginas 67, 79, 112, 120, 130, 136, 138 e 139.
- NASCIMENTO, A. d. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978. Citado na página 81.
- NASCIMENTO, A. d. *O Quilombismo*. Petrópolis: Vozes, 1980. Citado na página 15.
- NASCIMENTO, A. d. *O Negro Revoltado*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986. Citado 3 vezes nas páginas 26, 28 e 31.
- NASCIMENTO, A. d. *O Quilombismo*. São Paulo, Rio de Janeiro: Editora Perspectiva, Ipeafro, 2002. Citado 19 vezes nas páginas 25, 31, 33, 34, 56, 58, 70, 76, 82, 83, 85, 86, 95, 97, 116, 142, 143, 151 e 167.
- NASCIMENTO, A. d. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 3. ed. São Paulo: Perspectivas, 2016. Citado na página 136.
- OLIVEIRA, E. *Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2021. Citado 3 vezes nas páginas 132, 133 e 134.
- PALMA, D. As casas de carolina: espaços femininos de resistência, escrita e memória. *Cad. Pagu*, Campinas, n. 51, 2017. Citado na página 176.
- PERES, E. P. Carolina maria de jesus, insubordinação e ética numa literatura feminina de diáspora. In: ASSIS, M. E. A. de; SANTOS, T. V. dos (Ed.). *A Memória Feminina: Mulheres na história, história de mulheres*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2016. Acessado em: 24/05/2017. Disponível em: <<http://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2017/03/Mem%C3%B3ria-feminina-mulheres-na-hist%C3%B3ria-hist%C3%B3ria-de-mulheres.pdf>>. Citado 6 vezes nas páginas 43, 47, 48, 49, 51 e 194.

- PERPÉTUA, E. D. A proposta estética em quarto de despejo, de carolina de jesus. *Scripta*, v. 18, n. 35, p. 255–266, 2014. Citado 2 vezes nas páginas 38 e 50.
- PERPÉTUA, E. D. *Traços de Carolina Maria de Jesus: gênese, tradução e recepção de Quarto de Despejo*. Tese (Doutorado) — Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, 2000. Citado na página 51.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. de S. (Ed.). *Epistemologias do Sul*. Buenos Aires: CLACSO, 2009. p. xx–xx. Citado 24 vezes nas páginas 22, 28, 29, 31, 35, 42, 53, 56, 65, 77, 78, 81, 86, 87, 89, 90, 91, 94, 96, 117, 152, 160, 161 e 165.
- RIBEIRO, D. *O povo brasileiro*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006. Citado 12 vezes nas páginas 42, 59, 62, 69, 77, 80, 113, 121, 122, 129, 135 e 155.
- RIBEIRO, D. *O que é: lugar de fala*. Belo Horizonte (MG): Letramento, 2017. Citado 3 vezes nas páginas 173, 179 e 180.
- ROSA, C. S. d.; SILVA, G. F. d. Carolina maria de jesus e o pensamento liminar na literatura brasileira. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 28, n. 2, p. e60635, 2020. Citado 2 vezes nas páginas 154 e 169.
- SAFFIOTI, H. *Mulher Brasileira: Opressão e Exploração*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1984. Disponível em: . Acesso em: 21 abr. 2019. Citado 5 vezes nas páginas 77, 83, 84, 126 e 145.
- SAFFIOTI, H. *Gênero, Patriarcado e Violência*. 2. ed. [S.l.]: Expressão Popular: Fundação Perseu Abramo, 2015. Citado 2 vezes nas páginas 128 e 142.
- SANTOS, J. R. d. *Carolina Maria de Jesus, uma escritora improvável*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009. Citado 2 vezes nas páginas 123 e 154.
- SANTOS, Q. *Entrevista concedida a Dara Maria Andrade do Nascimento*. 2021. No prelo. In: Dissertação de Mestrado, PPPGAU/UFAL: Maceió, 2021. Citado na página 144.
- SAVIANI, D. *Escola e democracia*. 36. ed. Campinas: Autores Associados, 2003. Citado 3 vezes nas páginas 106, 107 e 108.
- SAVIANI, D. História da escola pública no brasil: questões para pesquisa. In: LOMBARDI D. SAVIANI, M. I. M. N. J. C. (Ed.). *A escola pública no Brasil: história e historiografia*. Campinas: Autores Associados, 2005. p. 1–29. Citado 4 vezes nas páginas 105, 108, 109 e 110.
- SCHWARCZ, L. *O espetáculo das raças: Cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. Citado 9 vezes nas páginas 34, 35, 71, 94, 97, 99, 111, 113 e 128.
- SCHWARCZ, L. M. Racismo no brasil: quando inclusão combina com exclusão. In: BOTELHO, A.; SCHWARCZ, L. M. (Ed.). *Cidadania, um projeto em construção: minorias, justiça e direitos*. São Paulo: Claro Enigma, 2012. p. 94–108. Citado 2 vezes nas páginas 71 e 80.
- SCHWARCZ, L. M. *Sobre o autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. Citado 9 vezes nas páginas 54, 61, 62, 69, 81, 125, 126, 135 e 143.

- SEGATO, R. L. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos CES*, n. 18, 2012. Citado na página 128.
- SHNEIDMAN, E. *A commonsense book of death: reflections at ninety of a lifelong thanatologist*. United Kingdom: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2008. Citado na página 158.
- SILVA, L. H. A escravidão dos povos africanos e afro-brasileiros: a luta das mulheres escravizadas. *ORG & DEMO, Edição Especial*, Marília, v. 16, p. 85–100, 2015. Citado na página 123.
- SILVA, R. M. d. C. História dos trabalhadores negros no Brasil e desigualdade racial. *Unijus*, v. 24, n. 3, 2013. Citado na página 163.
- SODRÉ, N. W. *História da burguesia brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974. Citado 32 vezes nas páginas 55, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 98, 101, 102, 103, 120, 122, 123, 125, 137, 155 e 159.
- SODRÉ, N. W. *Ideologia do colonialismo: seus reflexos no pensamento brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1984. Citado 13 vezes nas páginas 16, 24, 34, 36, 41, 49, 50, 53, 56, 60, 61, 65 e 74.
- SODRÉ, N. W. *História da literatura brasileira*. São Paulo: DIFEL, 1995. Citado na página 25.
- SOUSA, G. H. P. d. *Carolina Maria de Jesus: o estranho diário da escritora vira-lata*. Tese (Tese de Doutorado) — Universidade de Brasília (UNB), Brasília, 2004. Citado 4 vezes nas páginas 45, 47, 49 e 50.
- SOUSA, G. H. P. d. *Carolina Maria de Jesus: O Estranho Diário da Escritora Vira-Lata*. Tese (Tese de Doutorado) — Universidade de Brasília (UNB), Brasília, 2004. Citado na página 185.
- SOUZA, J. *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*. Rio de Janeiro: Leya, 2017. Citado 3 vezes nas páginas 180, 184 e 185.
- STOFFELS, M.-G. *Os mendigos na cidade de São Paulo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. Citado na página 157.
- TELES, G. d. M. *Drummond, a estilística da repetição*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976. Citado na página 193.
- TODOROV, T. *Introdução à Literatura Fantástica*. São Paulo: Perspectiva, 2009. Citado 3 vezes nas páginas 37, 49 e 50.
- TODOROV, T. *A literatura em perigo*. 4. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2012. Citado 2 vezes nas páginas 37 e 109.
- ULLMANN, S. *Semântica: Uma introdução à ciência do significado*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1977. Citado na página 194.
- VELOS, M. P.; VALADARES, J. C.; SANTOS, E. M. A coleta de lixo domiciliar na cidade do Rio de Janeiro: um estudo de caso baseado na percepção do trabalhador. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 143–150, 1998. Acesso em: 21 mar. 2023. Citado na página 82.

VIANA, M. J. M. *Do sótão à vitrine: memórias de mulheres*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1995. Citado 3 vezes nas páginas 125, 188 e 190.

WEBER, M. Sociologia da dominação. In: *Economia e sociedade*. Brasília: UnB, 1991. p. 187–223. Citado na página 123.

WERNECK, J. P. A era da inocência acabou, já foi tarde. In: *Racismos Contemporâneos*. Rio de Janeiro: Takano, 2001. Citado na página 172.

WILLIAMS, E. *Capitalismo & escravidão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. [1944]. Citado 3 vezes nas páginas 54, 65 e 68.

WOOLF, V. *Um teto todo seu*. São Paulo: Tordesilhas, 2014. Citado na página 188.