



**Camila Lima de Oliveira**

**QUEM PODE REPRESENTAR A CONDIÇÃO HUMANA?  
Imagens, mitos e hierarquias na cultura brasileira**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Dr. Edgar de Brito Lyra Netto

Coorientador: Prof. Dr. Danilo Marcondes de Souza Filho

Rio de Janeiro,  
julho de 2023



**Camila Lima de Oliveira**

**QUEM PODE REPRESENTAR A CONDIÇÃO HUMANA?  
Imagens, mitos e hierarquias na cultura brasileira**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo:

**Prof. Dr. Edgar de Brito Lyra Netto**  
Orientador  
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof. Dr. Danilo Marcondes de Souza Filho**  
Coorientador  
Departamento de Filosofia – UFF

**Dr. Rodney William Eugenio**  
Babalorixá – Pesquisador autônomo –  
Ilê Obá Ketu Axé Omi Nlá

**Profa. Dra. Susana de Castro Amaral Vieira**  
Departamento de Filosofia – UFRJ

**Profa. Dra. Tessa Moura Lacerda**  
Departamento de Filosofia – USP

**Profa. Dra. Ynaê Lopes dos Santos**  
Departamento de História – UFF

Rio de Janeiro, 24 de julho de 2023

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

## **Camila Lima de Oliveira**

Licenciada em Filosofia e Mestra em Filosofia Moderna pela PUC-Rio.

### Ficha Catalográfica

Oliveira, Camila Lima de

Quem pode representar a condição humana? Imagens, mitos e hierarquias na cultura brasileira / Camila Lima de Oliveira; orientador: Edgar de Brito Lyra Netto; coorientador: Danilo Marcondes de Souza Filho. – 2023.

243 f. : il. color. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2023.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Desumanização. 3. Racismo. 4. Memória. 5. Restituição. 6. Carolina Maria de Jesus. I. Netto, Edgar de Brito Lyra. II. Souza Filho, Danilo Marcondes de. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. IV. Título.

CDD: 100

Esta tese é dedicada:  
a todas as pessoas que lutaram e lutam para promover  
e preservar a cultura e a história afro-brasileira;  
à memória dos que tiveram suas vidas e seus sonhos  
interrompidos pelo racismo;  
aos que nos ensinaram que nossa humanidade, nossas  
vozes e nossos ideais são inegociáveis.

## Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com o fundamental apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – (CAPES) – e do Ministério da Educação do Brasil. Código de Financiamento 001.

Agradeço às seguintes pessoas e instituições por sua inestimável contribuição e incentivo para a elaboração desta tese:

A Danilo Marcondes, Edgar Lyra, Rodney William, Tessa Lacerda, Susana de Castro, Ynaê Lopes dos Santos, Bianca Santana, Edson Lopes Cardoso, Conceição Evaristo, Ana Maria Gonçalves, Grada Kilomba e Walter Firmo.

A PUC-Rio e todo o seu Departamento de Filosofia, Casa Sueli Carneiro, Vera Eunice de Jesus Lima, Instituto Moreira Salles (IMS), Jane Leite Conceição, Fernanda Miranda, Zumví Arquivo Afro Fotográfico, Museu de Arte do Rio (MAR), Museu de Arte Moderna do Rio (MAM-Rio), Centro Cultural Banco do Brasil (CCBB), Biblioteca Nacional e IPEAFRO.

A Ras André Guimarães, Antônio Carlos Rodrigues, Caio Moura, Uriel Nascimento, Patrícia Santana, Carlos Henrique Uehara, Clara Castro, Klaus Denecke Rabello, Marcelo Capello, Angelo Rodrigo, Aline Alvarenga, Aline Rosa, Jósimo Constant, Izabela de Souza e Ronald Fonseca.

A Ìyá Meninazinha de Oxum, Ìyá Nilce de Iansã, Ebomi Cici de Oxalá, Bàbá Sidnei Nogueira e Eduardo Elesu.

Aos meus pais, Carlos e Conceição, e a toda a minha família, em especial, ao Leo, a Sister, Mía e Michael.

## Resumo

Oliveira, Camila Lima de; Lyra, Edgar. Quem pode representar a condição humana? Imagens, mitos e hierarquias na cultura brasileira. Rio de Janeiro, 2023. 243p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

*Quem pode representar a condição humana? Imagens, mitos e hierarquias na cultura brasileira* é um estudo que apresenta a ideia de que diversos arquétipos herdados através da cultura nacional, pautados em hierarquizações que têm como base o conceito de raça (enquanto constructo social), inferiorizam pessoas negras e as destitui de sua humanidade. Tal fato produz consequências que vão desde entraves para a realização plena da cidadania e da democracia até a radical impossibilidade de existir. Caminhos de valorização da memória, da história, da literatura, da arte e das contranarrativas negras são propostos como forma de restituição e subversão de um longo processo de desumanização, exclusão e violência.

## Palavras-chave

Desumanização; racismo; memória; restituição; Carolina Maria de Jesus.

## **Abstract**

Oliveira, Camila Lima de; Lyra, Edgar (Advisor). Who can represent the human condition? Images, myths, and hierarchies in Brazilian culture. Rio de Janeiro, 2023. 243p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

*Who can represent the human condition? Images, myths, and hierarchies in Brazilian culture* is a study that presents the idea that several archetypes inherited through the national culture, based on hierarchizations determined by the concept of race (as a social construct), depreciate Black people, and deprive them of their humanity. This fact produces consequences ranging from obstacles to the full realization of citizenship and democracy to the radical impossibility of existing. Paths for valuing Black memory, history, literature, art, and counter-narratives are proposed as a way of restitution and subversion of a long process of dehumanization, exclusion, and violence.

## **Keywords**

Dehumanization; racism; memory; restitution; Carolina Maria de Jesus.

## Sumário

Apresentação	13
1. Introdução	20
2. Espelhos	36
2.1. O sono ou o sonho da razão produz monstros?	53
3. Hierarquias e mitos	63
3.1. O princípio da ausência e a retórica da negação	63
3.2. O mito da democracia racial	68
3.3. Ideais de pureza e redenção	71
4. A asfixia do sonho	83
4.1. Estigma e estereótipo	97
4.2. Quando um ideal não está à venda: sonho e liberdade em Carolina Maria de Jesus	106
4.3. Diálogos entre Carolina Maria de Jesus e o feminismo negro	132
5. Um país que não está no retrato: o Brasil de Carolina Maria de Jesus	159
5.1. Escrevendo a realidade	167
5.2. Um retrato do Brasil negro	179
6. Nosso lugar não é à margem	204
6.1. O negro visto por ele mesmo	209
6.2. Agoniza mas não morre	213
6.3. Novas narrativas, novas imagens: formas de restituição	218
7. Considerações finais	229
8. Referências bibliográficas	233

## Lista de figuras

Figura 1. Quilombismo (Exu e Ogum)	11
Figura 2. Justiça por Miguel	15
Figura 3. Manifestação do povo de santo contra a intolerância	21
Figura 4. Adinkra Sankofa	26
Figura 5. Òsún com Abebê e Ofá	36
Figura 6. Antes que eu me esqueça	45
Figura 7. El sueño de la razón produce monstruos	55
Figura 8. Onde estão os negros ?	62
Figura 9. A redenção de Cam	75
Figura 10. Amnésia	85
Figura 11. Transmutação da carne	97
Figura 12. Detalhe de Transmutação da carne	98
Figura 13. Le Manteau Rouge	101
Figura 14. A Negra	101
Figura 15. Comply	104
Figura 16. Carolina Maria de Jesus, 1961	105
Figura 17. Detalhe, Carolina Maria de Jesus, 1961	105
Figura 18. Carolina Maria, Poetisa Preta	115
Figura 19. Carolina Maria de Jesus, 1940	116
Figura 20. Retrato da favela no diário de Carolina	119
Figura 21. Carolina Maria de Jesus, 1959	119
Figura 22. Clarice Lispector e Carolina Maria de Jesus, 1961	137
Figura 23. Dedicatória de Carolina a Clarice	138
Figura 24. Carolina Maria de Jesus autografando seu livro	143
Figura 25. Embalando Mateus ao som de um hardcore	153
Figura 26. Carolina Maria de Jesus com sua filha Vera Eunice	155
Figura 27. Carolina Maria de Jesus e seus filhos	155

Figura 28. Carolina Maria de Jesus com seus três filhos	155
Figura 29. Carolina Maria de Jesus e seus filhos, 1962	155
Figura 30. Quando eu mórrer! – poema de Carolina de Jesus	157
Figura 31. Borba Gato em chamas	162
Figura 32. Desfile da Estação Primeira de Mangueira	163
Figura 33. Página de Um Brasil para os Brasileiros	181
Figura 34. Marcha Negra, 1988	206
Figura 35. Cartaz da Marcha contra a farsa da abolição, 1988	207
Figura 36. Reclamações – polícia, 1901	215
Figura 37. Reclamações – polícia, 1902	216
Figura 38. Um samba	216
Figura 39. Um jantar brasileiro	219
Figura 40. Um jantar brasileiro – Detalhe	219
Figura 41. Sentem para jantar	221
Figura 42. Carnaval, Rio de Janeiro, RJ, 1985	225
Figura 43. Petrópolis, RJ, c. 1990	226
Figura 44. Monumento à Voz de Anastácia	229
Figura 45. Manifestação do Movimento Negro Unificado	232

*Exu*  
*tu que és o senhor dos*  
*caminhos da libertação do teu povo*  
*sabes daqueles que empunharam*  
*teus ferros em brasa*  
*contra a injustiça e a opressão*  
*Zumbi Luiza Mahin Luiz Gama*  
*Cosme Isidoro João Cândido*  
*sabes que em cada coração de negro*  
*há um quilombo pulsando*  
*em cada barraco*  
*outro Palmares crepita*  
*os fogos de Xangô iluminando nossa luta*  
*atual e passada*

*Ofereço-te Exu*  
*o ebó das minhas palavras*  
*neste padê que te consagra*  
*não eu*  
*porém os meus e teus*  
*irmãos e irmãs em*  
*Olorum*  
*nosso Pai*  
*que está*  
*no Orum*

*Laroiê!*

Abdias Nascimento,  
*Padê de Exu Libertador.*

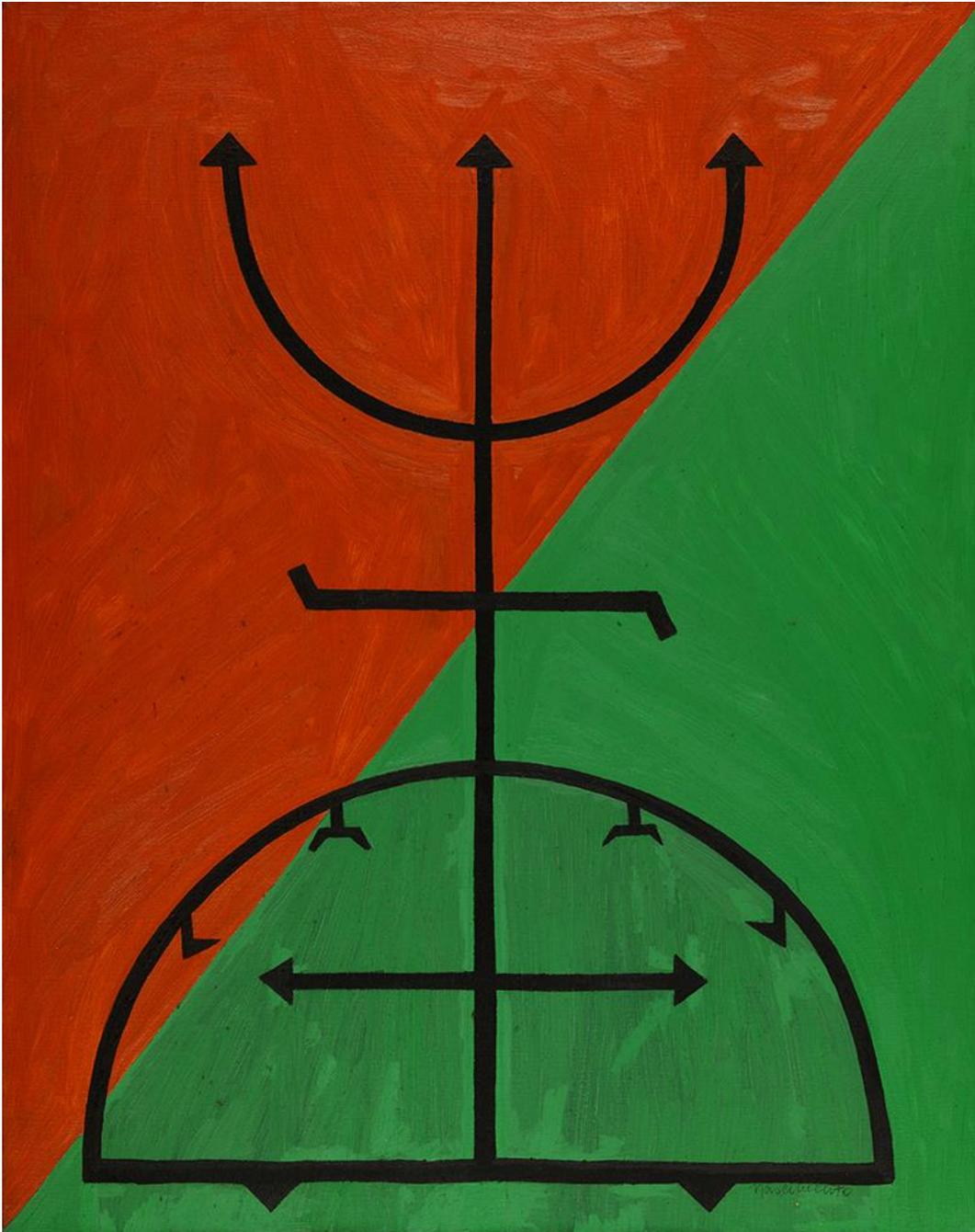


Figura 1 – *Quilombismo (Exu e Ogum)*. Abdias Nascimento, 1980.  
Créditos da Imagem: Acervo IPEAFRO. Reprodução fotográfica  
Miguel Pacheco e Chaves, RCS Digital

## Apresentação

Em 2020, o Brasil, reconhecido como um dos países com a maior desigualdade social e de renda do mundo,<sup>1</sup> impunha, em meio à pandemia de covid-19, novos desafios à sua população, reforçando como as condições de existência se apresentam de formas díspares para os mais pobres e os mais ricos. No mundo, a *hashtag* “fica em casa” ganhava as redes, indicando a intenção de uma conscientização coletiva, no sentido de conter a disseminação do coronavírus. Como medida de proteção, recomendou-se, em muitas partes do país, a adoção do isolamento social e a paralisação de atividades possíveis, a fim de evitar exposições desnecessárias enquanto não havia vacina contra o vírus causador da covid. Através de normas governamentais, foi determinado que apenas alguns setores do país, considerados indispensáveis para a sobrevivência, saúde e segurança da população, continuariam em funcionamento – os chamados “serviços essenciais”. Assim, enquanto parte da população podia se proteger e evitar os riscos de sair às ruas, outra todos os dias se expunha em conduções lotadas, que não seguiam os parâmetros de saúde, e em ambientes de trabalho que ofereciam perigo constante.

Em março desse mesmo ano, o Rio de Janeiro anunciou a primeira morte por covid-19 registrada pelo estado. A vítima era Cleonice Gonçalves, uma idosa negra de 63 anos, diabética e hipertensa, que morava no município de Miguel Pereira, trabalhava há 20 anos como empregada doméstica para uma família do Alto Leblon, Zona Sul carioca, e contraiu o vírus após ter contato com a patroa recém-chegada da Itália, que na ocasião registrava altos índices de morte em decorrência da covid. Mesmo com sintomas da doença e aguardando o resultado de um teste – posteriormente confirmado positivo –, a patroa de Cleonice não quis dispensá-la; entretanto, assim que a idosa apresentou sintomas, foi posta em um táxi por sua

---

<sup>1</sup> De acordo com o Relatório sobre as Desigualdades Mundiais, do World Inequality Lab, o Brasil é “um dos países mais desiguais do mundo”; o segundo mais desigual do G20. Conforme o Relatório, as seguintes razões fazem o país receber tal classificação, referente a dados de 2021: Os 10% mais ricos no país ganham quase 59% da renda nacional total; os 50% mais pobres ganham 29 vezes menos do que os 10% mais ricos; a metade mais pobre possui menos de 1% da riqueza do país; o 1% mais rico possui quase a metade da fortuna patrimonial brasileira. Cf. Chancel, L., Piketty, T., Saez, E., Zucman, G. et al. *World Inequality Report 2022*, World Inequality Lab. 2021, p. 185-186.

empregadora, viajou mais de 100 quilômetros do Leblon até Miguel Pereira, onde deu entrada em um hospital municipal e veio a falecer no dia seguinte à sua internação.

Dois meses depois, em maio, um casal que também precisava sair de casa para trabalhar deixou o filho adolescente aos cuidados de familiares. O menino era João Pedro Mattos Pinto, um estudante negro de 14 anos, que foi morto nesse mesmo dia, em uma calamitosa ação policial, no auge da pandemia de covid-19, enquanto jogava videogame com os primos, na casa de sua tia, no Complexo do Salgueiro, em São Gonçalo, município do Rio de Janeiro. Na casa onde o adolescente foi morto, foram encontradas mais de 70 marcas de tiros. Os três agentes responsáveis pela operação que vitimou o estudante, denunciados por homicídio duplamente qualificado e fraude processual, foram afastados temporariamente das ruas, mas seguiram na Coordenadoria de Recursos Especiais (CORE), onde eram lotados, desempenhando atividades administrativas. Após dois anos de investigações – que seguem até o presente momento sem conclusão – o Estado do Rio de Janeiro foi condenado a pagar uma pensão indenizatória mensal de R\$808,00 (oitocentos e oito reais)<sup>2</sup> à família de João Pedro.

Ainda no contexto da pandemia de covid-19, no mês seguinte ao brutal assassinato do adolescente João Pedro, em junho de 2020, mais um caso chocante: Mirtes Renata Santana de Souza, trabalhadora doméstica negra de 33 anos, de Recife, Pernambuco, não tinha com quem deixar seu único filho, Miguel Otávio Santana da Silva, de 5 anos de idade, devido ao fechamento de escolas e creches no país. Sem poder ficar em casa, sem trabalhar, Mirtes levou o menino para a casa dos patrões. Enquanto sua patroa, Sari Gaspar Côrte Real (então primeira-dama de Tamandaré, município próximo a Recife), estava fazendo as unhas com uma manicure, em seu apartamento, Mirtes teve que sair para passear com o cachorro dos patrões e deixou Miguel sob a responsabilidade de Sari. Sentindo a ausência da mãe, o menino abriu a porta do apartamento de Sari para ir atrás de Mirtes; em vez de impedir a criança, Sari deixou que Miguel entrasse sozinho em um elevador, abandonou o menino no local e fechou a porta de casa. Após transitar entre um andar e outro, Miguel chegou à cobertura do prédio de luxo de nove andares onde a mãe trabalhava e lá sofreu uma queda fatal. Sari, a patroa que negligenciou o filho

---

<sup>2</sup> 2/3 de um salário-mínimo nacional na ocasião.

de sua funcionária, foi condenada a oito anos e seis meses de reclusão pelo crime de abandono de incapaz, mas a Justiça de Pernambuco negou, por duas vezes, sua prisão. Mirtes, a mãe de Miguel, deixou de ser doméstica e hoje, cursando uma graduação em Direito, trava uma luta por justiça, em nome de seu filho, sem o qual terá de viver até o fim de sua vida.



Figura 2 – "O resto da minha vida sem meu filho", 2021, frase de Mirtes Renata, projetada em um prédio do Recife, um ano após a morte de Miguel, em campanha da Change.org. Além da frase da imagem, outros comentários da mãe de Miguel se tornaram emblemáticos em sua luta em busca de justiça por seu filho, tais como: "Se é lei, é para todos" e "Ela [Sari Côrte Real] não trataria assim o filho de uma amiga".

Créditos da Imagem: Marlon Costa/Pernambuco Press.

*Quem pode representar a condição humana? Imagens, mitos e hierarquias na cultura brasileira* é uma pesquisa que surgiu como um esforço de compreensão e de teorização sobre a violência contra pessoas negras no Brasil e o descaso da sociedade civil diante dela.

Quando submeti meu projeto de doutorado, tinha como proposta de pesquisa um estudo sobre o neopirronismo do filósofo brasileiro Oswaldo Porchat. Porém, ao me aprofundar na obra de Porchat, fui me dando conta de que aquele talvez não fosse um caminho para eu investir, em função dos meus interesses surgidos no início de minha prática docente, no Colégio Pedro II, onde trabalhei alternativas de ensino de filosofia que refletissem a realidade brasileira e não negligenciassem questões de classe, raça e gênero nas narrativas filosóficas. O colégio passava, na ocasião, por uma reestruturação curricular e buscava adequar suas ementas às Leis 10.639/2003 e 11.645/2008, que preveem a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e indígena no Ensino Médio, mas que na prática raramente são aplicadas pelas instituições de ensino. Foi uma oportunidade de implementação de autores e autoras que eu havia lido por interesses extra-acadêmicos, mas até então não via espaço para trabalhar dentro da filosofia – uma disciplina que traz um cânone rígido, branco, masculino, eurocêntrico e elitizado.

Já no doutorado, assim que apresentei meu projeto de tese, pensei muito a respeito de um texto bastante conhecido de Porchat, endereçado a estudantes de filosofia da USP, onde o filósofo reflete sobre os rumos da pesquisa em filosofia no Brasil, a influência da abordagem historiográfica e do estruturalismo francês, e a forma como as escolhas pedagógicas acabam enfraquecendo os impulsos genuínos que levam alguém a estudar filosofia. Uma parte em especial do texto me detinha: Porchat convidava seus colegas de departamento à reflexão, citando um ditado medieval, que diz: “errar é humano, mas persistir no erro é diabólico.” O filósofo enfatizava ali que, ao reconhecer seus erros em certas abordagens filosóficas, não queria “ter parte com o diabo”, queria, antes, no momento em que estava prestes a deixar a Academia, incentivar a busca de “novos rumos”:

*Errare humanum est, sed perseverare in errore diabolicum*, diziam os medievais. Não quero ter parte com o diabo. Quero ter, no momento em que caminho a passos acelerados para os meus setenta anos, para o momento em que serei forçado a deixar a Universidade, a coragem de rejeitar duramente meus erros passados, denunciar meus procedimentos equivocados, pedir humildemente desculpas pelas consequências infelizes que possam ter deles resultado. E tentar contribuir para que se busquem outros rumos.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Oswaldo Porchat, *Discurso aos Estudantes de Filosofia da USP sobre a Pesquisa em Filosofia*, p. 134.

Por ser uma pesquisadora do ceticismo filosófico, Porchat, principal nome dos estudos céticos no Brasil, sempre foi para mim, desde os meus anos de estudante de graduação, uma espécie de figura incontornável, cujas palavras tinham grande importância. Assim, embora eu estivesse muito longe de completar setenta anos e compartilhar desse sentimento de aposentadoria que o movia, meu compromisso com uma educação verdadeiramente libertadora, que se propusesse a questionar e alargar o cânone filosófico, e sobretudo refletir os diferentes Brasis que milhões de pessoas experimentam, me impelia a buscar também novos rumos na filosofia e rever o tipo de perspectiva epistêmica e cultural que eu estava contribuindo para perpetuar com minha então pesquisa de doutorado.

Foi em meio a essas reflexões que uma dessas muitas tragédias que assolam este país aconteceu e me levou a mudar, definitivamente, meu tema de tese. No dia 18 de maio de 2020, estava em isolamento social e recebi, já tarde da noite, uma mensagem compartilhada, que denunciava o desaparecimento de um adolescente negro, de 14 anos de idade, que após ser baleado no Complexo do Salgueiro, em São Gonçalo, durante uma operação conjunta da Polícia Federal e da Polícia Civil na favela, havia sido levado, segundo o testemunho de seu primo, por um helicóptero do Corpo de Bombeiros, sem que nenhuma informação sobre seu estado fosse dada à sua família – tratava-se do já citado caso do adolescente João Pedro Mattos Pinto. Após 17 horas de buscas em diversos hospitais da cidade e da capital, João Pedro foi encontrado no dia 19 de maio de 2020 por seu pai no Instituto Médico Legal de Tribobó, na mesma São Gonçalo. Nas palavras do pai e de seus familiares, João Pedro era um “servo de Deus”, “aluno modelo” e “filho exemplar”.

Muitas razões me levavam a não encarar a morte de João Pedro como apenas *mais uma* morte violenta perpetrada por agentes do Estado. No mesmo dia que João foi morto, 18 de maio, meu melhor amigo de infância completaria 30 anos, caso não tivesse tido a vida interrompida, aos 20 anos de idade, quando voltava de um show e foi injusta e covardemente assassinado por um policial militar. O caso de João Pedro, infelizmente, não era isolado. Em 2019, o Fórum Brasileiro de Segurança Pública apurou um total de cinco mil mortes violentas de crianças e adolescentes, sendo 75% das vítimas negras. Mesmo diante de todos esses casos, as reações da sociedade civil, no sentido de produzir ou exigir a produção de respostas e mecanismos para coibir e julgar de maneira rigorosa tais ações, têm se manifestado apenas de forma tímida. Mesmo com tantos episódios trágicos

ocorridos internamente, a pauta sobre a violência e a opressão exercidas contra populações histórica e socialmente marginalizadas, sobretudo a população negra, só teve maior adesão recente no Brasil em virtude do assassinato do afro-americano George Floyd, nos Estados Unidos, por um policial branco. Floyd foi morto em 25 de maio de 2020 (exatamente uma semana depois da morte de João Pedro), seu assassinato desencadeou uma série de manifestações ao redor do mundo, em apoio ao movimento internacional *Black Lives Matter* (Vidas Negras Importam), e seu assassino foi condenado a vinte e dois anos de prisão.

A partir dessa grande demonstração pública de comoção pela morte de George Floyd, me propus a entender por que as vidas negras – que o *Black Lives Matter* afirma que importam – são desprezadas no Brasil; quis compreender por que a sociedade civil se permite fazer perguntas do tipo “até quando?”, mas não se vê capaz de decretar que nunca mais algo assim aconteça, colocando um ponto final em tais atrocidades. Refletindo sobre tais problemas, recordei uma das questões que orientam a pesquisa da teórica multidisciplinar brasileira, Denise Ferreira da Silva: “Por que a morte de jovens negros pelas mãos de agentes do Estado não causa uma crise ética global”?<sup>4</sup>

Revisitando outro homicídio atroz, envolvendo agentes do Estado do Rio de Janeiro, encontrei uma via de reflexão, e talvez de resposta, para as perguntas que fiz. Trata-se de um comentário feito pela irmã de Claudia Silva Ferreira, uma mulher negra de 38 anos, mãe de quatro filhos, que, após ter sido baleada em uma operação policial em Madureira, seria levada ao hospital por policiais, mas caiu da viatura dos agentes e teve seu corpo arrastado por mais de 300 metros – uma demonstração pública do secular desprezo pelas vidas negras no Brasil:

“Arrastaram ela que nem um bicho, jogaram ela no carro como se ela fosse um animal. Eles não estavam nem aí”, diz Jussara, irmã de Claudia, à BBC News Brasil. “Eu me pergunto até hoje: como que eles não viram aquela porta se abrir, ela sendo arrastada? É porque eles não estão nem aí. Ela é um ser humano, eles também são seres humanos”...<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Denise Ferreira da Silva pensou essa questão em sua tese de doutorado, publicada em português como *Homo modernus – Para uma ideia global de raça*.

<sup>5</sup> Depoimento de Jussara, irmã de Claudia, a BBC News Brasil, disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-52985308>

Por duas vezes a irmã de Claudia faz menção à indiferença dos policiais, dizendo que eles não estavam e não estão “nem aí”. Ela também afirma que Claudia, assim como os agentes, era um ser humano. Mas, cabe perguntar: será que a sociedade concorda com Jussara? Se Claudia foi arrastada, nas palavras da irmã, como “um bicho”, jogada no carro como se fosse “um animal”, a sociedade, em geral, reconhecia sua humanidade? O crime, ocorrido em 2014, teve ampla repercussão pelo fato de ter sido filmado; porém, seus envolvidos seguem impunes, trabalhando em suas áreas e até recebendo promoções na carreira.

Todos esses episódios me levaram a considerar como a herança colonial e escravista produziu na sociedade brasileira uma cultura de hierarquização entre seus membros, a qual conduz ao absoluto desprezo da humanidade de certos grupos sociais e à criação de profundas desigualdades de oportunidade de existência. Vidas negras importam? Qual é a importância das vidas negras no Brasil? Que fator autoriza que diversas formas de violência sejam cometidas contra pessoas negras, de forma consecutiva, sem reparação? Orientada por todas essas indagações e buscando encontrar respostas e alternativas para fazer frente a esse longo e contínuo processo de desumanização, a presente pesquisa tem a intenção de mostrar como a manutenção do racismo no Brasil requereu, em todos os períodos de nossa história, não só a negação da humanidade de pessoas negras, mas também a criação de barreiras que as impedissem de desfrutar de todos os aspectos da vida. A morte física “é apenas o exemplo superlativo do que significa viver como um ‘Outro’”;<sup>6</sup> no Brasil, pessoas negras são excluídas da existência literalmente, através do extermínio físico, e socialmente, através de outras formas de genocídio, que incidem sobre seu saber, espiritualidade, sonhos, projetos, felicidade e cultura.

A história da presença negra no Brasil é marcada pela luta de pessoas que dedicaram suas vidas e obras em prol da dignificação de nossas memórias e condições de existência; em diversos momentos de nossa história, escritoras, escritores, artistas, músicos, lideranças religiosas, militantes e intelectuais negros e negras criaram estratégias de resistência a imagens e narrativas subalternizadoras e desumanizadoras, oferecendo maneiras de driblarmos esse sistema que concorre para o extermínio negro no Brasil. Esta tese é um esforço de resgate dessas vozes e de reiteração de suas lutas, propostas e pensamentos.

---

<sup>6</sup> Ta-Nehisi Coates, Prefácio à *Origem dos outros*, p. 16.

# 1 Introdução

Nas religiões de matriz africana cultuadas no Brasil, nada é iniciado sem Exu. O próprio Olofin-Olodumare, o Ser Supremo, criador do Universo e do Tempo na religião iorubá, teria determinado que Exu fosse reconhecido e “louvado sempre antes do começo de qualquer empreitada.”<sup>1</sup> De acordo com a tradição dos orixás, Exu, após provar o desprezo de todos, conquistou a primazia das oferendas. A Exu foi reservado o privilégio das primeiras homenagens, dos primeiros cânticos cerimoniais e dos primeiros sacrifícios. Quando uma oferenda é feita a qualquer Orixá, é uma exigência de Exu que ele seja o primeiro a ser servido, a ele devemos dar sempre um pouco de tudo o que dermos a qualquer um. “Para haver paz e tranquilidade entre os homens, é preciso dar de comer a Exu, em primeiro lugar.”<sup>2</sup>

Meu interesse em abrir esta Introdução falando de Exu se dá em virtude de um célebre provérbio iorubá, que diz:

*Exu matou um pássaro ontem com a pedra que jogou hoje.*

Segundo o antropólogo e babalorixá Rodney William, Exu desconhece o impossível. “Exu faz o erro virar acerto e o acerto virar erro.”<sup>3</sup> Nesse sentido, o célebre provérbio guarda relação com a capacidade exuística de transformação do que julgamos imutável. Ele também tem a ver com dois aspectos fundamentais de Exu: a redistribuição e a restituição. A metáfora da ação realizada hoje que gera uma consequência no ontem é importante para a presente pesquisa na medida em que dá margem para pensar a possibilidade de modificar imagens, mitos e

---

<sup>1</sup> Cf. Reginaldo Prandi, *Mitologia dos Orixás*, p. 45.

<sup>2</sup> Id. *Ibid.*, p. 46.

<sup>3</sup> Rodney William, *Exu – o grande comunicador do universo*. Palestra disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=E4TW6popNac>

hierarquias consolidados no imaginário nacional – em especial, em torno da concepção de negritude, marcada por um histórico longo de negação de humanidade e desvalorização existencial.

Em virtude do processo de escravização e desumanização dos africanos e seus descendentes no Brasil, que associou todas as expressões de origem africana ao primitivismo, à criminalidade ou ao mal, a figura de Exu foi relacionada à do demônio cristão – embora, para os iorubás, Exu não seja nem bom nem mau, nem diabo nem santo,<sup>4</sup> mas, como ensina Rodney William, o mais humano dos orixás.

A demonização de Exu teve consequências diretas para a população negra brasileira, que historicamente enfrenta a deslegitimação e inferiorização de todas as suas práticas, sejam elas espirituais ou de qualquer outra ordem. “Quando Exu foi demonizado, na verdade, o povo negro foi demonizado, a cultura negra foi demonizada. Então, a retomada do verdadeiro significado de Exu é fundamental para restituir as pessoas negras da sua dignidade.”<sup>5</sup>



Figura 3 – Jônatas Conceição, *Manifestação do povo de santo contra a intolerância religiosa*, 2019.

Créditos da Imagem: Zumví. Arquivo Afro Fotográfico – Salvador.

<sup>4</sup> Conforme os versos de *Exu para Jorge Amado*, poema de Mario Cravo Júnior, que dizem: “Não sou diabo nem santo, sou Exu!” – citado por Rodney William em *Não sou o diabo. Sou Exu*. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/nao-sou-o-diabo-sou-exu/>

<sup>5</sup> Rodney William, *Quem é Exu?* – Entrevista concedida ao programa Fantástico, em 01/05/2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2022/05/01/grande-rio-e-mancha-verde-sao-campeas-do-carnaval-com-enredos-em-defesa-da-natureza-e-da-tolerancia-religiosa.ghtml>

Uma das narrativas mais difundidas sobre Exu, que conta de que forma ele garantiu a prerrogativa nas oferendas e nos ritos em geral, mostra como e por que a ideia de restituição se faz um componente importante em sua figura. Ao nascer, Exu tinha uma fome insaciável. Exu queria comer de tudo e, com o consentimento da mãe, de tudo comia, mas nenhum alimento era capaz de aplacar seu apetite. Exu tinha tanta fome que devorou todos os alimentos da terra, ingeriu tudo que era possível – até a própria mãe – e continuou faminto. “Princípio dinâmico e símbolo complexo que participa de tudo o que existe”,<sup>6</sup> Exu foi cortado em duzentos e um pedaços por seu pai, Orunmilá; duzentos pedaços se transformaram em laterita vermelha (*Yangí*) e o único pedaço restante se refez. Exu se tornou inteiro novamente. A ação se repetiu diversas vezes, até que, na nona, Exu e Orunmilá firmaram um acordo. Orunmilá não perseguiria mais Exu e este, por seu turno, restituiria tudo que havia devorado, devolvendo todas as coisas que comeu sobre a terra, redistribuindo o axé (i.e., o poder, a força, a energia) e restabelecendo a harmonia existencial<sup>7</sup>:

Os vegetais, os grãos, as árvores, as águas, os seres humanos, absolutamente todo o *àiyé*, regenera-se e expande-se.

*Èṣù* é o princípio reparador do sistema *Nàgô*. [...]

A restituição [...] é que permite manter a integridade de cada indivíduo; [...] ela permite [...] desenvolver e expandir a existência de cada indivíduo.<sup>8</sup>

A ideia de Exu enquanto um princípio de mutabilidade e restituição da harmonia conflita, segundo Muniz Sodré, com a base de todos os sistemas de poder, sejam eles africanos ou não, já que, ao matar, com uma pedrada no presente, um pássaro no passado, Exu funda a experiência da *reversibilidade*, que se opõe aos sistemas de dominação por estes se fundarem na ideia de *irreversibilidade*.<sup>9</sup> “O sistema simbólico *nagô* gira por inteiro em torno da restituição, que é um mecanismo de equilíbrio e harmonia. Pode ser descrito, portanto, como um eterno movimento de trocas – dar, receber, restituir – regido pelo princípio da

<sup>6</sup> Cf. Juana Elbein dos Santos, *Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*, p. 131.

<sup>7</sup> Id. *Ibid.*, p. 137-139 e p. 161.

<sup>8</sup> Id. *Ibid.*, p. 163.

<sup>9</sup> Cf. Muniz Sodré, *Pensar nagô*, p. 188.

reversibilidade, inclusive das coordenadas temporais.”<sup>10</sup> Sodré argumenta que não devemos deduzir, a partir do provérbio em que Exu mata o pássaro, a exaltação de uma cultura voltada, em termos morais, para o passado, mas sim a ideia da possibilidade de restituição a partir de uma ação que deve ser tomada não no seu sentido literal, mas na sua capacidade de produzir reflexão sobre como o simbólico pode interferir na maneira como nos relacionamos com as ações inscritas no tempo cronológico:

Aquilo para o que o aforismo sinaliza é, antes, a ideia de que a ação de Exu abriu uma possibilidade que não lhe preexistia em termos reais, mas que foi tornada possível por um evento feito metonímia do acontecimento (a pedrada enquanto começo de uma transformação) [...].

No aforismo de Exu, a reversibilidade que afeta as componentes temporais estabelecidas incita poética e filosoficamente a uma tomada de consciência dos intervalos, das pausas, de vivências temporais compossíveis (não alucinatórias nem psicopatológicas) e não subordinadas à mecânica cronológica do trabalho e da história. Em outros termos, uma abertura existencial ou tomada de consciência da presença forte do mito na história.<sup>11</sup>

O gesto exuístico de provocar uma ação que se torna transformadora e restaurativa pode ser associado a diversas estratégias adotadas ao longo da história da presença negra no Brasil como forma de resistência a mecanismos de destruição de subjetividade, subjugação física, produção de sofrimento psíquico e, sobretudo, desumanização. Exu foi nove vezes partido em duzentos e um pedaços e não sucumbiu; ao invés disso, sobreviveu e expandiu-se, tornou-se mais forte e em maior número. De esquecido e mais desprezado entre os seus, Exu passou à posição de elemento primordial, sem o qual não há conexão entre o espiritual (*orum*) e o físico (*aiyê*), sem o qual não ocorre magia, comunicação, pulsão e transformação da existência. Exu é também concebido, na cultura iorubá, como o senhor dos caminhos, da comunicação, do mercado, das negociações e das trocas justas, que abomina relações injustas e desiguais.

Em grande medida, as vidas negras no Brasil têm sido marcadas pelo desejo da restituição sobre um passado que não passou, mas que, pelo contrário, se faz

---

<sup>10</sup> Id. Ibid., p. 189.

<sup>11</sup> Id. Ibid., p. 187; p. 192.

sentir cotidianamente atual para aqueles que sofrem com um sistema de desarmonia e injustiça e sonham com uma redistribuição que garanta o reequilíbrio existencial, a devolução de tudo que foi devorado, apagado, recusado e proibido pelos sistemas de dominação e pela história. No poema *Padê de Exu Libertador*, as dores e excelências negras são consagradas a Exu como se fossem uma oferenda, destinada não apenas a satisfazer o estômago, mas também a alegrar o coração, na tentativa de obtenção dessa restituição negra tão almejada:

um coração alegre é  
 um estômago satisfeito e  
 no contentamento de ambos  
 está a melhor predisposição  
 para o cumprimento das  
 leis de retribuição  
 asseguradoras da  
 harmonia cósmica

Invocando estas leis  
 imploro-te Exu  
 plantares na minha boca  
 o teu axé verbal  
 restituindo-me a língua  
 que era minha  
 e ma roubaram<sup>12</sup>

“É recebendo o axé plantado por Exu [...] que eu posso retornar a língua que me foi roubada.” O poema alude a Exu como um princípio capaz de restabelecer uma condição negada, retirada violentamente, que traria dignificação ao ser reconquistada. “É absorvendo esse axé que retomarei o conhecimento de um saber que me foi tirado pela violência física, pelo terrorismo cultural, pelo etnocídio a que fui submetido por aqueles que escravizaram meus ancestrais e que, hoje, me exploram e discriminam, afirmando sua ‘superioridade’ e sua ‘civilização’[...]”<sup>13</sup> Se no contexto escravista brasileiro todas as manifestações negras sofreram depreciação e menosprezo, tomadas a partir da concepção exuística de restituição,

<sup>12</sup> Cf. Abdias Nascimento, *Padê de Exu Libertador*. In: Abdias Nascimento, *Axés do sangue e da esperança (orikis)*, p. 32.

<sup>13</sup> Cf. Lélia Gonzalez, *Griot e guerreiro*. In: Abdias Nascimento, *Axés do sangue e da esperança (orikis)*, p. 10.

as expressões culturais, intelectuais, artísticas e espirituais negras seriam enaltecidas como elementos fortalecedores dessa identidade combatida:

vítimas dos crimes do  
 esquadrão da morte  
 punhal traiçoeiro da  
 mão branca  
 somos assassinados  
 porque nos julgam órfãos  
 desrespeitam nossa humanidade[...]

o retrato de nossas mãos calosas  
 vazias de justa retribuição  
 transbordantes de lágrimas  
 [...]nunca  
 no trabalho descansamos  
 esse contínuo fazer  
 de proibido lazer  
 encheu os cofres dos exploradores  
 à mais valia do nosso suor  
 recebemos nossa  
 menos valia humana  
 na sociedade deles  
 nossos estômagos roncam de  
 fome e revolta nas cozinhas alheias [...]  
 nossos corações  
 feridos de angústia  
 nossas costas chicoteadas  
 ontem  
 no pelourinho da escravidão  
 hoje  
 no pelourinho da discriminação<sup>14</sup>

Diferentemente de Exu, enfrentamos um pássaro que não conseguimos matar, um pássaro que perseguiu nossos ancestrais ontem, e, sob nova plumagem, continua a nos rondar e ameaçar hoje. Repetimos o gesto de Exu, atirando pedras em sua direção. Nossas pedras, no entanto, são nosso ímpeto a resistir, nossa vontade de viver com dignidade, nossa capacidade de reinventar a realidade e lutar pelo resgate do direito de sermos humanos, com todos os erros e acertos, defeitos e qualidades que ser humano implica.

---

<sup>14</sup> Abdias Nascimento, *Padê de Exu Libertador*. In: Abdias Nascimento, *Axés do sangue e da esperança (orikis)*, p. 34-35.

## Nunca é tarde para voltar e recolher o que ficou para trás

*Se wo were fi na wo sankofa a, yenkyi:* “Não é errado voltar atrás pelo que esqueceste.” Ou: “Nunca é tarde para voltar e recolher o que ficou para trás.” Eis as possíveis traduções<sup>15</sup> para *Sankofa*, um dos adinkra ou conjunto de ideogramas que compõem a escrita dos povos acã, da África Ocidental, que tem como uma de suas representações uma ave que volta o pescoço para trás e apanha algo com o bico. Ao analisar o significado de *Sankofa*, Elisa Larkin Nascimento escreve:

Durante milênios os povos soberanos da África têm sido agentes ativos do desenvolvimento da civilização humana em todo o mundo. Sua influência estendeu-se no mundo antigo à Ásia, à Europa e à América. Viveram apenas uma parte ínfima de seu tempo histórico amarrados aos grilhões da escravidão mercantil que os trouxe às Américas, e, no tempo do cativo e da colonização, continuaram criando cultura e conhecimento.

O ideograma *Sankofa* remete à missão e ao momento de recuperar a dignidade humana desses povos. [...] O conhecimento e o desenvolvimento permeiam a história da África, em sistemas de escrita, avanços tecnológicos, Estados políticos organizados, tradições epistemológicas.

Uma dessas tradições é o adinkra, conjunto ideográfico estampado em tecido, esculpido em pesos de ouro, talhado em peças de madeira anunciadoras de soberania. Nele, o princípio *Sankofa* significa conhecer o passado para melhorar o presente e construir o futuro.<sup>16</sup>



Figura 4 – Adinkra *Sankofa*, por Luiz Carlos Gá.  
Créditos da Imagem: IPEAFRO

<sup>15</sup> Na Coleção *Sankofa* (2009), organizada por Elisa Larkin Nascimento e editada em 4 volumes, *Sakofa* é traduzido como “Nunca é tarde para voltar e recolher o que ficou para trás”. Já na obra *Adinkra: sabedoria em símbolos africanos* (2022), organizada por Nascimento e Luiz Carlos Gá, a tradução varia um pouco, aparecendo como “Nunca é tarde para voltar e apanhar o que ficou atrás”.

<sup>16</sup> Cf. Elisa Larkin Nascimento, *O simbolismo dos adinkra*. In: Elisa Larkin Nascimento; Luiz Carlos Gá (Org.), *Adinkra: sabedoria em símbolos africanos*, p. 19.

Mais do que belos símbolos gráficos,<sup>17</sup> os adinkra representam uma contranarrativa em relação a todo um sistema ideológico que se recusou a reconhecer os povos africanos como produtores de conhecimento, escrita e história. “Até que os leões inventem suas próprias histórias, os caçadores serão sempre os heróis das narrativas de caça” – diz um provérbio africano.<sup>18</sup> Esse provérbio sintetiza a forma, carregada de interesse e eurocentrismo, que as narrativas dominantes da história retrataram os africanos e seus descendentes, diminuindo-os e infantilizando-os, como se não fossem capazes de falar em seu próprio nome, de narrar suas próprias histórias e exprimir sua própria visão de mundo.

O principal discurso que nossa sociedade herdou sobre pessoas negras, sejam elas oriundas da África ou de qualquer outra parte da diáspora africana, é o da negação de suas capacidades intelectuais, acompanhado da recusa em reconhecer seus valores e sua contribuição para o nosso desenvolvimento. Ao fazermos o gesto de *Sankofa*, olhando para trás para recolher o que ficou deixado pelo caminho, temos a chance de acertar as contas com o passado, de recuperar sistemas de escrita profundos e originais que foram ignorados, de resgatar autores e autoras que não receberam o devido valor em seu tempo, ou que, mesmo tendo recebido, caíram no esquecimento, de conhecer concepções de mundo úteis para enfrentarmos os desafios de nossa época. “As histórias e as culturas africana e afro-brasileira dizem respeito não apenas aos descendentes africanos, mas à humanidade como um todo e ao Brasil como nação.”<sup>19</sup> Por isso, seu resgate deveria interessar a toda a coletividade.

Por muitos anos, no Brasil, disseminou-se, pelos governantes, pelos poderosos, pelos meios de comunicação, por todos aqueles que detinham o controle das narrativas oficiais, a ideia de que a história do negro brasileiro era uma história resumida ao fracasso, ao secundarismo, à vergonha, à dor e ao sofrimento. Propagou-se que até onde o negro brasileiro chegou foi graças ao branco – e não a despeito dele – e que os lugares que não alcançou foi por sua própria incompetência, falta de vontade ou culpa. Hoje, seguindo o princípio de *Sankofa*, conhecendo o passado na tentativa melhorar o presente para construir um futuro digno, sabemos

---

<sup>17</sup> Cf. Nei Lopes, *Se a floresta te abriga...* In: Elisa Larkin Nascimento; Luiz Carlos Gá (Org.), *Adinkra: sabedoria em símbolos africanos*, p. 24.

<sup>18</sup> Cf. Ynaê Lopes dos Santos, *História da África e do Brasil afrodescendente*, p. 10.

<sup>19</sup> Carlos Moore, *Por que as matrizes africanas?* In: LARKIN NASCIMENTO, Elisa. (Org). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*, p. 17.

que sempre houve, entre a população negra brasileira, resistência, lutas e conquistas. Temos noção de que nossa história não é apenas de insucesso e humilhação. Vemos que, se muitas vezes os negros não alcançaram, não conseguiram, não obtiveram, não chegaram, não foi por falta de esforços, de talento ou de vontade. Sabemos que se existe hoje um lugar chamado Brasil é graças ao trabalho, suor e sangue negros.

O Brasil deve duplamente aos negros sua história. Deve aos negros a sua história enquanto país que se construiu e enriqueceu à custa da exploração secular da mão de obra escravizada, do trabalho forçado, de salários mal pagos, de extrema desigualdade. Deve aos negros seus verdadeiros nomes, suas línguas, suas culturas, espiritualidades, seus sonhos, projetos, riquezas e, principalmente, seu direito à memória, ao passado, à ancestralidade. Quantos nomes poderíamos ter, quantas línguas poderíamos falar, quantas religiões, comidas, sabores, escritas, técnicas poderíamos cultivar, se o Brasil não tivesse interferido tão profundamente no passado, no presente e no futuro negro? Quantas vidas poderíamos ter poupado, quantas lágrimas poderíamos ter evitado, se o Brasil não quisesse, a qualquer custo, ser esse Brasil que até hoje nos faz pagar o preço para que ele não deixe de ser o que é (e que talvez sempre tenha querido ser): essa empresa onde “o trabalho é negro e o lucro é branco”?<sup>20</sup> Nessa terra de alguns, construída por muitos, não é uma tarefa simples voltar a um passado que teve seus rastros intencionalmente apagados.

## **Filosofia, História, Literatura**

A história colonial é uma coletânea de rastros de violência e imposição. Os personagens escolhidos para representá-la desfrutam do privilégio de contar com um sistema-mundo forjado para espelhar suas imagens, defender seus interesses e empurrá-los para lugares de protagonismo dentro de uma ideologia de merecimento e progresso, que se ampara em uma intrincada cadeia de injustiças, exploração, crueldade e impossibilidade ética.

---

<sup>20</sup> Cf. Podcast do Projeto Querino, episódio 2, *O pecado original*: “Na empresa Brasil, o trabalho é negro e o lucro é branco.” Disponível em: <https://projetoquerino.com.br/podcast-item/o-pecado-original/>

Marilena Chaui ensina que o sujeito ético é dotado de racionalidade, consciência, liberdade e responsabilidade. Suas ações, para que sejam consideradas éticas, são julgadas a partir das ideias de “bom e mau”, “justo e injusto”, “virtude e vício.” A atitude ética é uma atitude responsável, consciente, livre, virtuosa, justa e autônoma (i. e., com base em aspectos internos ao agente e não em virtude de influências externas a este). Definida nestes termos, a ética, segundo a filósofa, se opõe à ideia de violência<sup>21</sup> porque a violência “trata seres racionais e sensíveis, dotados de linguagem e de liberdade, como se fossem coisas, isto é, irracionais, insensíveis, mudos, inertes, passivos.”<sup>22</sup> A violência, ao tratar os sujeitos como se estes fossem desprovidos de razão, vontade, liberdade e responsabilidade, viola sua natureza e nega-lhes seu caráter humano. Partindo dessa ideia de cerceamento ético, negação e violação da natureza humana, a filósofa define o racismo, sob diversos ângulos, como um ato de violência, que se opõe, como esta, à racionalidade, apoiando-se em noções puramente ideológicas:

O racismo é violência fundada na naturalização das diferenças e na legitimação da exclusão e do extermínio dos diferentes, postos como inferiores. O racismo é uma crença fundada em uma hierarquia entre raças. É uma doutrina baseada no direito de uma raça, tida como pura e superior, de dominar as demais, e ele é um sistema político. Então ele é uma crença, uma doutrina, e ele é um sistema político fundado na extrema hostilidade contra os que são postos como inferiores, levando a leis de discriminação, leis de separação ou apartamento total (o *apartheid*) e de legitimação e destruição física dessas pessoas, isto é, o genocídio.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Chaui apresenta cinco sentidos do termo violência: “Violência é uma palavra do latim e que significa, primeiro, tudo o que age usando a força para ir contra a natureza de alguém. Violência significa desnaturar. Segundo, todo ato de força contra a espontaneidade, a vontade e a liberdade de alguém. Violência significa coagir, constranger, torturar, brutalizar. Em terceiro, todo ato de violação da natureza de alguém ou de alguma coisa valorizada positivamente por uma sociedade. Violência significa violar. Quarto, todo ato de transgressão contra aquelas coisas ou ações que alguém ou alguma sociedade define como justas e como um direito. Quinto, violência é um ato de brutalidade, sevícia, abuso físico e psíquico contra alguém e caracteriza relações intersubjetivas e relações sociais definidas pela opressão, intimidação, medo e terror.” Cf. Marilena Chaui, *A questão da violência, do racismo e da democracia*. Palestra proferida no Seminário Temático “Representação política e enfrentamento ao racismo”, realizado em Salvador em 19 de abril de 2013, no contexto da III Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial. Transcrição disponível em: <https://www.geledes.org.br/representacao-politica-e-enfrentamento-ao-racismo-prof-marilena-chau/> Vídeo disponível em: <https://youtu.be/AEp7DrYRYVs>

<sup>22</sup> Marilena Chaui, *A questão da violência, do racismo e da democracia*, loc. cit..

<sup>23</sup> Id. Ibid..

Segundo a filósofa, o funcionamento do racismo está ligado à ideia de representação, que pode ser concebida em três sentidos: o sentido jurídico, o sentido teatral e o sentido político. Nos três sentidos, representar é ou estar no lugar de alguém ou falar em seu nome (como o fazem, por exemplo, o advogado, o ator e o representante político). Nas sociedades fundadas na divisão de classes e no princípio de dominação, a ideia de representação é manipulada, pois os dominantes constroem uma imagem dos dominados como sendo não apenas inferiores, mas o seu “outro”, legitimando, assim, sua exclusão dos espaços de poder e decisão. Por isso, conforme Chauí, seria fundamental, se ansiamos estabelecer uma sociedade verdadeiramente harmoniosa, justa, e equitativa, desconstruirmos a ideia dominante de representação.

Quando a dominação se ampara na ideia de raça, o racializado, tomado como “o outro inferior”, é definido como “desprovido de pensamento, voz e vontade, precisando por isso que a classe dominante ocupe [o seu lugar] e fale no seu nome, ou seja, a representação é usada para legitimar a exclusão racial no espaço público.”<sup>24</sup> Além de retratar aqueles que pretendem dominar como inferiores, Chauí explica que as classes dominantes também precisam pintá-los como perigosos. Assim, do mesmo modo que a inferioridade endossa a exclusão, o suposto perigo oferecido pelos “outros”, “inferiores”, legitima sua eliminação, isto é, seu extermínio. Daí vem a naturalização social brasileira do genocídio negro, das chacinas cometidas nas favelas pela polícia, da violência obstétrica perpetrada contra mães negras em hospitais públicos, dentre outras ações que, se vivêssemos em uma sociedade ética, jamais seriam admitidas nem cometidas sem gerar indignação coletiva.

Dois fatores importantes, estudados por Chauí, contribuem para que os mecanismos de dominação, exclusão e extermínio se perpetuem em nossa sociedade: o “mito da não-violência brasileira” e a forma como estão alicerçados entre nós os discursos de caráter ideológico. De acordo com Chauí, “um mito produz valores, ideias, comportamentos e práticas que o reiteram pela ação da sociedade. Um mito não é um simples pensamento, mas uma forma de ação”.<sup>25</sup> O mito se caracteriza pela negação da realidade, pelo ato de interiorizar crenças a tal ponto que as mesmas não são vistas como crenças, mas sim como o próprio real; o

---

<sup>24</sup> Id. Ibid..

<sup>25</sup> Id. Ibid..

mito substitui o que é por aquilo que se imagina que seja. O mito da não-violência brasileira é assim, para a filósofa, um mito poderoso, que consiste na insistência narrativa de uma imagem do brasileiro enquanto “um povo generoso, alegre, sensual, solidário, que desconhece o racismo, o sexismo, o machismo, que respeita as dificuldades étnicas, religiosas e políticas, não discrimina as pessoas por suas escolhas sexuais, etc.”<sup>26</sup>

É próprio do mito a variação narrativa; assim, de boca em boca, com passar dos tempos, dependendo de quem o conta ou de quem o ouve, o mito sofre pequenas modificações, conhece novas versões, sem, contudo, deixar de existir. “Um mito fundador é aquele que não cessa de encontrar novos meios para exprimir-se, novas linguagens, novos valores e ideias, de tal modo que quanto mais parece ser outra coisa, tanto mais é a repetição de si mesmo. No nosso caso, o mito fundador é exatamente o da não-violência essencial da sociedade brasileira.”<sup>27</sup>

Graças ao seu caráter de falsificação e negação da realidade, o mito, aliado ao imaginário persistente que representa o Brasil como uma terra afável, cordial e sem preconceitos, é capaz de se manter vivo no imaginário coletivo, apesar de todos os índices, dados, fatos e manchetes que o contradizem. O Brasil foi o último país das Américas a abolir a escravidão; mais de um século depois, a mortalidade materna é 65% maior entre mulheres negras do que entre mulheres brancas.<sup>28</sup> 77% das vítimas de homicídios no Brasil são negras.<sup>29</sup> 66% das mulheres assassinadas no Brasil são negras.<sup>30</sup> No entanto, o país não aceita se reconhecer como racista e promotor ativo de políticas de inferiorização, exclusão e extermínio da população negra. Os episódios de racismo cotidiano ou morte violenta com base na discriminação racial são frequentemente descritos como ocasionais, como se fossem casos atípicos, isolados, perpetrados por alguém que supostamente não reflete o pensamento da maioria ou cometidos para garantir o bem-viver e a proteção dos “bons cidadãos” contra os “maus elementos” (os que são eliminados por representarem uma ameaça). O mito da não-violência nos impede, enquanto sociedade, de encarar as verdadeiras mazelas brasileiras, fazendo com que situações

---

<sup>26</sup> Marilena Chauí, *Ética e Violência no Brasil*, p. 381.

<sup>27</sup> Id. *Ibid.*, p. 382-383.

<sup>28</sup> Dados do *Dossiê Mulheres Negras e Justiça Reprodutiva 2020-2021*, da ONG Criola.

<sup>29</sup> “Em 2019, os negros (soma dos pretos e pardos da classificação do IBGE) representaram 77% das vítimas de homicídios[...]. Em outras palavras, no último ano, a taxa de violência letal contra pessoas negras foi 162% maior que entre não negras.” Cf. *Atlas da Violência 2021*, p. 49.

<sup>30</sup> *Atlas da Violência 2021*, p. 49.

intoleráveis sejam tomadas como naturais, enquanto problemas reais e críticos são negados ou ocultados.

A respeito da ideologia,<sup>31</sup> Chaui a caracteriza como um instrumento de dominação, que fabrica histórias imaginadas para defender os interesses dos grupos dominantes e garantir o poder sobre os dominados:

A história ideológica (aquela que aprendemos na escola) é sempre uma história narrada do ponto de vista do vencedor ou dos poderosos. Não possuímos a história dos escravos, nem a dos servos, nem a dos trabalhadores vencidos – não só suas ações não são registradas pelo historiador, mas os dominantes também não permitem que restem vestígios (documentos, monumentos) dessa história. Por isso, os dominados aparecem nos textos dos historiadores sempre a partir do modo como eram vistos e compreendidos pelos próprios vencedores.

O vencedor ou poderoso é transformado em único sujeito da história, não só porque impediu que houvesse a história dos vencidos (ao serem derrotados, os vencidos perderam o “direito” à história), mas simplesmente porque sua ação histórica consiste em eliminar fisicamente os vencidos, ou, então, se precisa do trabalho deles, elimina sua memória, fazendo com que se lembrem apenas dos feitos dos vencedores. Não é assim, por exemplo, que os estudantes negros ficam sabendo que a Abolição foi um feito da Princesa Isabel? As lutas dos escravos estão sem registro e tudo que delas sabemos está registrado pelos senhores brancos. Não há direito à memória para o negro.<sup>32</sup>

Nesse sentido, criticar os discursos ideológicos se faz uma tarefa indispensável no combate aos mecanismos que legitimam o racismo, a violência, a exclusão e o extermínio. Chaui defende que apenas os próprios explorados, dominados, histórica e socialmente injustiçados podem dismantelar a ideologia, através de práticas políticas que colaborem para sua crítica, tais como “preencher as lacunas e os silêncios do discurso ideológico, obrigando-os a dizer

---

<sup>31</sup> A ideologia, segundo Marilena Chaui, “é um conjunto lógico, sistemático e coerente de representações (ideias e valores) e de normas ou regras (de conduta) que indicam e prescrevem aos membros da sociedade o que devem pensar e como devem pensar, o que devem valorizar e como devem valorizar, o que devem sentir e como devem sentir, o que devem fazer e como devem fazer. Ela é, portanto, um corpo explicativo (representações) e prático (normas, regras, preceitos) de caráter prescritivo, normativo, regulador, cuja função é dar aos membros de uma sociedade dividida em classes uma explicação racional para as diferenças sociais, políticas e culturais, sem jamais atribuir tais diferenças à divisão da sociedade em classes a partir das divisões na esfera da produção. Pelo contrário, a função da ideologia é a de apagar as diferenças como de classes e fornecer aos membros da sociedade o sentimento da identidade social, encontrando certos referenciais de todos e para todos, como, por exemplo, a Humanidade, a Liberdade, a Igualdade, a Nação, ou o Estado. Cf. Marilena Chaui, *O que é ideologia*, p. 108-109.

<sup>32</sup> Marilena Chaui, *O que é ideologia*, p. 116-118.

tudo que não está dito, pois dessa maneira a ideologia se desfaz e se desmancha, deixando ver o que estava escondido e assegurava a exploração econômica, a desigualdade social, a dominação política e a exclusão cultural.”<sup>33</sup>

O movimento descrito por Chauí, de preenchimento das lacunas históricas, de combate a discursos de caráter ideológico, falsificadores da realidade, tem sido uma constante na história da presença negra no Brasil. Apesar de todos os recursos que o aparato ideológico tem a seu favor, para apagar contribuições, diminuir feitos, destruir memórias, negar a história tal como ela se deu, há uma gama de mulheres e homens notáveis que jamais se conformaram em não poder narrar, elas próprias e eles próprios, a percepção de sua vida, da vida de seu grupo e de seus ancestrais. Para essas mulheres e esses homens, o sentido da palavra herança se fez tão importante que elas e eles garantiram – malgrado todos os obstáculos descritos – que todas as gerações que os sucederam pudessem ter o que herdar.

Em sua *Poética*, Aristóteles argumenta que a história e a poesia se diferem porque enquanto a primeira narra o que aconteceu, a segunda narra o que poderia ter acontecido, o que é admissível de acordo com a necessidade e a verossimilhança. O filósofo define ainda a poesia como “algo mais filosófico e mais sério do que a história”, entendendo que a poesia se ocupa de questões universais e a história de fatos específicos, particulares.<sup>34</sup> A concepção da história como comprometida com o que efetivamente ocorreu é o oposto do vimos até aqui. A história, enquanto uma disciplina a serviço das diversas formas de dominação, não só omite o que ocorreu, como também impede que o ocorrido seja contado. Dessa forma, tomar a poesia, e, por extensão, a literatura, a partir da concepção aristotélica de narração do que poderia ter acontecido é uma maneira de preencher as lacunas intencionalmente deixadas pela história ideológica que nos foi ensinada.

A literatura faz o que é humano emergir. Podemos experimentar, através dela, aquilo que Aristóteles chamou de piedade (*eleos*) – que no contexto da *Poética* está relacionada à poesia trágica, suscitadora também de terror (*phobos*) –, pois ela nos coloca em uma posição de impossibilidade de indiferença (*apatia*) diante daquilo que é compartilhado por todo ser humano: os desejos, os sonhos, as frustrações, a esperança, o medo, a alegria e a dor. A literatura tem um papel transformador, capaz fazer surgir um mundo novo, de fazer o que estava soterrado

---

<sup>33</sup> Id. *Ibid.*, 118.

<sup>34</sup> Aristóteles, *Poética*, IX, 1451b.

vir à tona diante de nossos olhos e nos revelar uma realidade que até então ignorávamos.

Nesse sentido, esta tese de filosofia se apoia na literatura e outras formas artísticas da expressão negra como uma maneira de afirmar a identidade afro-brasileira, mas também como uma forma de resgatar parte considerável de nossa história, omitida ou rasurada por aqueles que querem ter o controle das narrativas em suas mãos. Se os livros e relatos oficiais negaram o papel do negro na formação do Brasil, através da arte, da poesia, da música e da escrita negra temos a chance de ver outra face da história, onde pessoas negras desempenham o papel de sujeitos que se autodefinem e não de objetos que são representados de forma desumanizadora e estereotipada. A tese se concentra, sobretudo, na vida e obra de Carolina Maria de Jesus (1914-1977), que nos oferece uma perspectiva crítica e singular sobre a realidade negra do Brasil que a história escondeu. Migrante, mulher, negra, mãe solo, moradora de favela e escritora que precisou trabalhar catando papéis para sustentar a família, Carolina é o exemplo máximo de como é viver sendo considerado o “Outro”, tendo negada a si qualquer chance de pertencimento.

Segundo Conceição Evaristo, o que a história não nos oferece, a literatura pode oferecer. O vazio histórico é preenchido pela ficção.<sup>35</sup> E esse espaço – literalmente – em branco, existe não apenas na história; a ausência da perspectiva negra, o silenciamento de nossas vozes, está em todas as disciplinas, incluindo a filosofia. Mas através da poesia, da prosa, da música, do cinema, da fotografia, das artes em geral, escritores, escritoras, poetas, artistas, vanguardistas insurgentes têm sido capazes de falar o que a história se negou contar e o que os livros escolares não nos transmitiram. Graças a essas perspectivas, podemos vislumbrar a representação de uma negritude plenamente humana, dotada de memória e, como sugerido pelo provérbio exuístico, restituída pela ação do tempo.

---

<sup>35</sup> Conceição Evaristo, *Escrevivência* – Entrevista concedida ao Canal Leituras Brasileiras. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QXopKuvxevY>

*O espelho de Narciso não reflete o nosso rosto.*  
Conceição Evaristo

## 2 Espelhos

Na tradição iorubá, Oxum, orixá que reina sobre as águas doces, tem como uma de suas ferramentas o abebê, um espelho de metal dourado, que não simboliza, meramente, um objeto de vaidade, no qual a divindade admira sua beleza – uma de suas ressaltadas qualidades –, mas representa um escudo e uma arma com a qual Oxum é capaz de vencer guerras e enfrentar inimigos. O abebê de Oxum não reflete apenas seu rosto, mas tudo e todos à sua volta.



Figura 5 – Ayrson Heráclito, *Ôsún com Abebê e Ofá*, 2020.  
Créditos da Imagem: Galeria Simone de Assis/Divulgação.

Diz um de seus itãs (narrativas orais sagradas da cultura iorubá) que, certa vez, Oxum estava se banhando em um rio quando foi surpreendida por Oyá (orixá que tem o domínio dos raios, dos ventos e das tempestades e cujo temperamento é capaz de oscilar entre a força e fúria de um búfalo e a delicadeza e leveza de uma borboleta). Disputas em torno de beleza, amor, poder e conquista inflamavam a relação entre as duas divindades e Oxum se viu, então, em um momento delicado: estava nua, na água, sem qualquer defesa e prestes a enfrentar o lado furioso de Oyá, com quem dividia as atenções e o coração de Xangô (orixá da justiça, senhor dos trovões e do fogo). Foi então que Oxum se atentou para o abebé que segurava nas mãos; antes que Oyá a alcançasse, a divindade das águas doces voltou seu espelho ao sol, direcionando, com ele, o reflexo solar para os olhos de Oyá, que teve a visão ofuscada e Oxum conseguiu escapar da situação.<sup>1</sup>

Há ainda outra narrativa, envolvendo as duas divindades, que diz que foi no espelho de Oxum que Oyá se descobriu bela. Antes de se ver no abebé da senhora da beleza e da fertilidade, a rainha dos raios desconhecia quão encantadora era a própria aparência e ficou admirada por poder se ver como os demais a viam: “extasiou-se com aquele mundo de espelhos, viu-se neles. [...] descobriu sua beleza nos espelhos de Oxum [...], se encantou, mas também se assustou: era ela mais bonita que Oxum, a Bela.”<sup>2</sup> Oxum ficou enciumada e amargurada pela beleza de Oyá e decidiu se vingar, induzindo Oyá à loucura e à morte; porém, Obatalá, o senhor supremo, interveio, divinizando Oyá e fazendo com que Oxum eternizasse sua imagem, honrando, como Opará, as cores e insígnias da mãe das tempestades.<sup>3</sup>

O espelho de Oxum não se reduz, então, a um símbolo de vaidade e autoamor. A lição deixada pela intervenção de Obatalá é que Oxum não deve fazer de sua ferramenta um instrumento de adoração e exaltação da sua própria figura; ela deve ver nela seu entorno, o que a beneficia, o que a ameaça, outras cores e belezas, tanto o que entristece quanto o que traz alegria. Tudo e todos devem ter sua imagem refletida nesse espelho; por isso, em muitas representações, Oxum traz seu abebé voltado para o exterior e não para si mesma, em sinal de que já viu quem é e permite que outros possam também ver quem são.

---

<sup>1</sup> Cf. Raul Lody, *O povo de santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*.

<sup>2</sup> Cf. Reginaldo Prandi, *Mitologia dos Orixás*, p. 324.

<sup>3</sup> Id. *Ibid.*, p. 324-325.

Em uma das performances da série *A World of Illusions* (“O mundo das Ilusões”), Grada Kilomba resgata outra narrativa sobre espelho. Este espelho, porém, diferentemente do abebé de Oxum, reflete sempre o rosto de uma mesma figura, que se apaixonou perdidamente por si e morre adorando sua própria imagem. Trata-se do mito de Narciso, o jovem belo e orgulhoso que, de acordo com a mitologia grega, não enxergava ninguém digno de seu amor, a não ser seu próprio reflexo:

Na mitologia grega,  
*Narciso* era um caçador  
que era conhecido  
pela sua beleza.

Dizia-se,  
que ele tinha  
o corpo mais perfeito,  
o rosto mais perfeito,  
um nariz perfeito,  
lábios perfeitos.  
A pele mais perfeita,  
o cabelo mais perfeito.  
Ele era um ser  
absolutamente perfeito,  
amado por muitos,  
mas *Narciso*  
não amava ninguém.

Ele gostava de receber  
atenção e elogios.  
E atraía muitos amantes,  
os quais ele brevemente  
entretinha,  
para logo depois os  
desprezar e recusar.  
Nos seus olhos,  
ninguém era digno  
nem dele,  
nem da sua beleza.

*Nemesis*,  
a deusa do julgamento,  
apercebeu-se do  
seu comportamento  
e amaldiçoou *Narciso*:  
ele só deverá  
amar alguém  
que nunca o poderá  
amar de volta,  
[...]  
a sua própria imagem.<sup>4</sup>

A história de Narciso envolve outra personagem importante, Eco, uma ninfa que se apaixonou pela beleza do jovem caçador ao vê-lo em uma de suas caçadas. Eco tinha o dom das palavras, mas falava demais, sem qualquer comedimento, e a última palavra de qualquer diálogo sempre tinha de ser a sua. Por essa falha, a ninfa acabou incidindo no que o pensamento grego qualifica de *hýbris*, a desmedida, a

---

<sup>4</sup> Cf. Grada Kilomba, *Grada Kilomba: desobediências poéticas*, catálogo, Pinacoteca de São Paulo, 2019, p. 26-27.

atitude que esboça uma falta de limite, que enche os espíritos de presunção e os conduz a tomar atitudes que provocarão consequências drásticas. Após um episódio em que distraiu, com sua lábia, a deusa Hera, impedindo-a de flagrar uma das infidelidades de Zeus, Eco foi condenada pela deusa a usar a voz de maneira limitada, sendo capaz apenas de repetir as últimas palavras que ouvisse alguém pronunciar.

Assim, ao se apaixonar por Narciso, Eco jamais poderia ter a iniciativa de falar com o amado sobre seus sentimentos, precisaria aguardar que ele dissesse algo para então repetir. “O que Eco não sabia era que Narciso ignorava todos à sua volta. E que aqueles que o amavam eram rejeitados e desdenhados.”<sup>5</sup> Desse modo, durante muito tempo, Eco nutriu a esperança de ser notada por Narciso, seguindo seus passos pela floresta, aguardando sua aparição, ansiando sempre que alguma palavra fosse dita pelo belo caçador:

Mas, *Narciso*  
também tinha  
sido castigado  
pela deusa *Nemesis*,  
que o atraíu  
para um lago,  
com águas  
cor azul prata.

E ele chegou  
junto ao lago,  
cheio de calor  
e de sede,  
seguido por *Eco*.

Quando ele  
se sentou  
à beira do lago,  
e se inclinou  
sobre a água,  
para beber,  
de repente, viu a própria  
imagem refletida  
na superfície  
das águas.

Perfeição.  
Absoluta perfeição. [...]

Nunca antes  
tinha *Narciso*  
visto uma criatura  
tão bela [...]

*Narciso* apaixonou-se,  
sem aperceber-se  
que era simplesmente  
a sua própria imagem.

Ele apaixonou-se  
Pela sua imagem  
refletida na água.

E *Eco*,  
que não conseguia  
alcançar *Narciso*  
com as suas palavras,  
permaneceu escondida,  
em silêncio,  
forçada a vê-lo apaixonar-se por si  
próprio.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Id. *Ibid.*, p. 30.

<sup>6</sup> Id. *Ibid.*, p. 32-33.

Enquanto Narciso contemplava seu reflexo, dizia, embevecido, palavras elogiosas a si mesmo, Eco, concordando ou não com o que ouvia, acabava por repetir, encorajando o caçador a se amar mais e mais. Quando finalmente viu a ninfa, Narciso rejeitou sua figura, e ela, triste por não ser correspondida, morreu na solidão da floresta, encerrada em uma gruta, onde sua voz permaneceu repetindo as últimas palavras ditas pelos falantes, produzindo o som que carrega seu nome – o eco.

Diz o poeta Ovídio, nas *Metamorfoses*, que quando Narciso nasceu sua mãe perguntou ao famoso profeta Tirésias se seu filho teria uma vida longa; o adivinho teria respondido que sim, desde que Narciso não conhecesse a si próprio, isto é, que nunca visse o próprio rosto. Porém, devido à sua desmedida e arrogância, Narciso estava fadado, por Nêmesis, “a inevitável”, a se ver e a amar somente a si. Ao ver sua imagem refletida nas águas, Narciso experimentou o amor e o desejo que nunca tivera por ninguém e ansiou possuir, como muitos que o amaram, o objeto de seu amor. Em vão. Incapaz de ter o que desejava, Narciso se entregou à morte, admirando seu próprio reflexo até fenecer; e mesmo depois de morto, Narciso continuou contemplando sua imagem nas águas do rio Estige, no reino dos mortos.<sup>7</sup>

Do mito de Narciso deriva a ideia de narcisismo, conceito presente na teoria psicanalítica que exprime “o amor direcionado à imagem de si próprio; a excessiva admiração pela própria aparência; e a incapacidade de amar ou reconhecer os outros como objeto de amor”,<sup>8</sup> conforme aponta a multiartista, filósofa e psicanalista Grada Kilomba. Influenciada pela psicanálise e pelos estudos anticoloniais, Kilomba relê, na trilogia *Illusions*, mitos e personagens célebres do pensamento grego à luz das teorias que embasam seu trabalho e dos temas que inspiram sua produção artística e intelectual, tais como a desconstrução da linguagem, entendida como um transporte de violência, a produção de novos conhecimentos, a criação de novas configurações de poder, o questionamento de ordens coloniais que perduram por serem naturalizadas pela sociedade e, principalmente, o resgate de identidades, corpos, sexualidades e saberes que não são representados pelas histórias e epistemologias tradicionais, hierárquicas e colonialistas. Para a teórica, a concepção tradicional de conhecimento está, assim como uma série de disciplinas

---

<sup>7</sup> Cf. Ovídio, *Metamorfoses*, Eco e Narciso, 340-505.

<sup>8</sup> Grada Kilomba, *Grada Kilomba: desobediências poéticas*, catálogo, Pinacoteca de São Paulo, 2019, p. 37.

(como a filosofia, a história, a psicologia, a arte, a antropologia), a serviço da história colonial, que deve ser desmantelada, caso queiramos parar de insistir em repetir o passado e almejemos construir um futuro diferente:

Não há nenhuma disciplina que nós usamos hoje que não tenha sido instrumentalizada e criada para produzir um discurso sobre o outro, para definir quem é o nós em relação ao outro.

É quase impossível trabalhar com qualquer disciplina ou falar numa linguagem, com um vocabulário que não esteja ancorado na história colonial, que é uma história de 600 anos. E que cria uma hierarquia entre humanidades, entre os vários corpos humanos, tornando certos corpos os verdadeiros representantes da condição humana, enquanto outros são marginalizados e colocados numa plataforma sub-humana.

A produção de conhecimento está baseada numa relação de poder e de violência. Isso é a primeira parte. A segunda parte é que nós temos que ter em conta que o acesso à produção de conhecimento foi negado à maior parte dos seres humanos. O seu conhecimento foi invalidado.

Portanto, a produção de conhecimento que nós conhecemos através dessas disciplinas é mínima em relação à humanidade. Há uma série de vozes e de corpos que não puderam fazer parte dela. Isso é o outro lado da moeda: não só o conhecimento cria uma hierarquia entre a condição humana, como grande parte dos humanos não puderam fazer parte dessa produção de conhecimento.<sup>9</sup>

O que Kilomba propõe através de seu trabalho intelectual e artístico é a construção de lugares, experiências e saberes onde uma série de identidades e corpos, historicamente excluídos das narrativas e configurações tradicionais de poder, possam se ver refletidos. A linguagem que herdamos, as disciplinas às quais tivemos acesso ao longo de nossa formação educacional e os imaginários que nos foram transmitidos através da cultura posicionam diversas identidades e corpos à margem do que se considera a verdadeira condição humana, tais como mulheres, pessoas negras, indígenas, trans, travestis, gays e lésbicas. O conhecimento que nos foi transmitido é, segundo a teórica, essencialmente patriarcal, machista, racista e produtor de diversas fobias que têm sua base na história colonial de uma sociedade excludente. “A história colonial é a formação do homem branco heterossexual e da exclusão de todos os outros corpos que não

---

<sup>9</sup> Grada Kilomba, em entrevista concedida a Juliana Domingos de Lima, Ecoa Uol. Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/reportagens-especiais/grada-kilomba-todas-as-cries-que-temos-sao-baseadas-em-600-anos-de-historia-colonial/#cover>. Acesso em: 14 de novembro de 2021.

representam esta condição humana.”<sup>10</sup> A partir de um aporte teórico que sugere a insurgência do olhar, dos corpos, das mentalidades, da cultura e do conhecimento em um mundo colonizado, a multiartista faz as seguintes indagações:

Quando as crianças e os jovens vão à biblioteca à procura de um livro, quais são os livros que estão lá? Qual é o conhecimento que estamos a perpetuar e qual é o conhecimento que nós estamos a silenciar? Essa é uma questão que permanece. Isso é algo de que nós não podemos escapar. [...]. O reconhecimento não é só individual, é também a nível coletivo. Quais são os livros que nós [...] podemos ler? Quais são as artistas que nós podemos visitar no museu? Quais são as instalações de vídeo, quais são as obras que nós podemos ver? E onde é que eu me posso rever, em que narrativas, em que exposições, em que livros, em que programas é que eu me posso rever? Onde é que a minha identidade é refletida, onde é que as minhas questões são refletidas?<sup>11</sup>

Kilomba enfatiza que vivemos em uma sociedade com profundas marcas coloniais e de caráter narcisista por se dedicar a reproduzir, nos mais diferentes espaços, as mesmas imagens, como se apenas um tipo de referência fosse digno de admiração, de respeito, de interesse e de cultivo, como se apenas esse tipo único pudesse determinar o que é e o que deixa de ser humano, bem como o modo mais elevado, “civilizado”, “adequado” e progressista de existir: “*narcisista* é esta sociedade *branca* patriarcal na qual todos nós vivemos, que é fixada em si própria e na reprodução da sua própria imagem, tornando todos os outros invisíveis. [...] As imagens que eu vejo não refletem a sociedade em que eu vivo. [...] A sociedade em que eu vivo não é refletida nas imagens que eu vejo.”<sup>12</sup>

Ao mesmo tempo que estabelece a branquitude<sup>13</sup> como norma, como o padrão do que é bom, belo, verdadeiro e desejável, a sociedade narcisista, branca e patriarcal, compartilha um discurso que sustenta a universalidade da condição

<sup>10</sup> Id. Ibid.

<sup>11</sup> Id. Ibid.

<sup>12</sup> Grada Kilomba, *Grada Kilomba: desobediências poéticas*, catálogo, Pinacoteca de São Paulo, 2019, p. 37-39.

<sup>13</sup> Segundo Lia Vainer Schucman, “Ser branco e ocupar o lugar simbólico de branquitude não é algo estabelecido por questões apenas genéticas, mas sobretudo por posições e lugares sociais que os sujeitos ocupam. [...] Assim, a branquitude é entendida como uma posição em que sujeitos que ocupam esta posição foram sistematicamente privilegiados no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade.” Cf. Lia Vainer. *Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012, p. 22-23.

humana, que diz que somos todos *igualmente* humanos. Mas, se pertencemos a uma mesma humanidade, por que esse pertencimento não é sentido por alguns grupos? Para os grupos que não veem seus rostos refletidos no espelho da sociedade narcisista-patriarcal-branca está implícito que certas vidas importam menos do que outras, que certos corpos são, quase que naturalmente, mais suscetíveis à violência, ao desrespeito e à violação de direitos básicos e que uns são tratados como plenamente humanos e outros não:

Neste narcisismo,  
pessoas marginalizadas  
difícilmente  
encontram imagens,  
símbolos ou  
vocabulário  
para narrar a  
sua própria história,  
ou para nomear o  
seu próprio trauma.

Porque nas  
narrativas dominantes  
nós somos construídos  
não só como o *Outro*,  
e como o *Outro do  
Outro* (Alteridade):  
a personificação  
do que a sociedade  
não quer ser.

Isto permite que  
a branquitude  
se construa [...]:  
como ideal,  
como a norma,  
como a normalidade,  
como o sinônimo de HUMANIDADE.

[...]  
O corpo negro,  
torna-se esse  
objeto *mau* externo,  
que incorpora o que  
a sociedade *branca*  
tornou tabu:  
a agressão e  
a sexualidade.

Nós tornamo-nos então  
a ameaça,  
o perigo,  
a violência,  
a sujidade,  
mas também  
o desejável,  
o excitante,  
o místico  
e exótico.

Nós tornamo-nos aquilo  
que não somos.<sup>14</sup>

No mito de Narciso, Eco foi incapaz de impedir que o caçador caísse de amores por sua própria imagem porque só podia repetir as últimas palavras ditas

---

<sup>14</sup> Grada Kilomba, *Grada Kilomba: desobediências poéticas*, catálogo, Pinacoteca de São Paulo, 2019, p. 39-40.

por ele. Se Narciso achou seu reflexo a forma mais perfeita que havia contemplado e expressou isso em voz alta, a ninfa só pôde concordar com ele, repetindo o que o jovem presunçoso pensava. Para Grada Kilomba, na sociedade narcisista, há também instâncias e pessoas que desempenham o papel de Eco e encorajam a manutenção do narcisismo da branquitude: “Quem é *Eco*? *Eco* é o consenso *branco*. É ela quem repete e quem confirma as palavras de *Narciso*. Ela segue-o silenciosamente, e cada momento do seu silêncio aplaude o discurso de *Narciso*.”<sup>15</sup>

Uma das lições mais interessantes que os mitos – principalmente por seu caráter trágico – nos ensinam é que no mundo cada pessoa tem o seu quinhão. Na cultura grega arcaica, havia uma palavra para expressar exatamente essa ideia da parte que deve ser atribuída a cada um: *moira*, que significa tanto as divindades responsáveis pelo destino dos indivíduos, as Moiras, quanto a parcela que cada um tem de felicidade, de vida, de fortuna ou desventura. Para os antigos gregos, por exemplo, a noção de *moira* era tão importante que se dizia que nem mesmo Zeus poderia alterá-la sem pôr em risco a ordem cósmica,<sup>16</sup> sem que se perdesse, com uma intervenção no que cabe a cada pessoa, algo fundamental para que o equilíbrio fosse garantido. E o desequilíbrio, a desproporção, as desigualdades são algumas das consequências de se viver em uma sociedade narcisista, que naturaliza a ideia de que algumas pessoas devem ter tudo e outras não devem ter nada, por alegadamente não serem responsáveis, esforçadas, capazes ou merecedoras o suficiente. Esse mesmo narcisismo faz com que certos seres humanos se julguem superiores, encarem e definam outros como inferiores; faz com que certos grupos tenham todas as garantias de vida e que outros não gerem qualquer comoção pública se forem alvo de uma política de morte. Nesse tipo de sociedade, certas presenças e contribuições são invisibilizadas e muitas histórias são esquecidas ou apagadas.

Pensando essa temática do poder das imagens, da visibilidade e invisibilidade, Muniz Sodré nos lembra de outro personagem que tinha uma relação muito peculiar com o espelho: Drácula. Segundo a mitologia dos vampiros, estes seres não têm reflexo no espelho, são sem imagem. Sodré se vale dessa metáfora, de se colocar diante do espelho e não ver a própria imagem refletida, para pensar a condição da população negra no Brasil, um país que se orgulha discursivamente de

---

<sup>15</sup> Id. *Ibid.*, p. 43-44.

<sup>16</sup> Ver o verbete “*Moira*” em: Junito de Souza Brandão, *Dicionário mítico-etimológico da Mitologia Grega*, vol. II.

sua diversidade racial, étnica e cultural, mas não espelha essa diversidade nas mídias, na TV, nos currículos escolares, nas profissões de influência e em muitas outras instâncias prestigiosas. Olhando para esses espaços de representação da sociedade brasileira, os negros têm, de acordo com Sodré, a mesma sensação do vampiro diante do espelho: não veem sua imagem, pois a sociedade em que vivem não reflete seus rostos.<sup>17</sup>

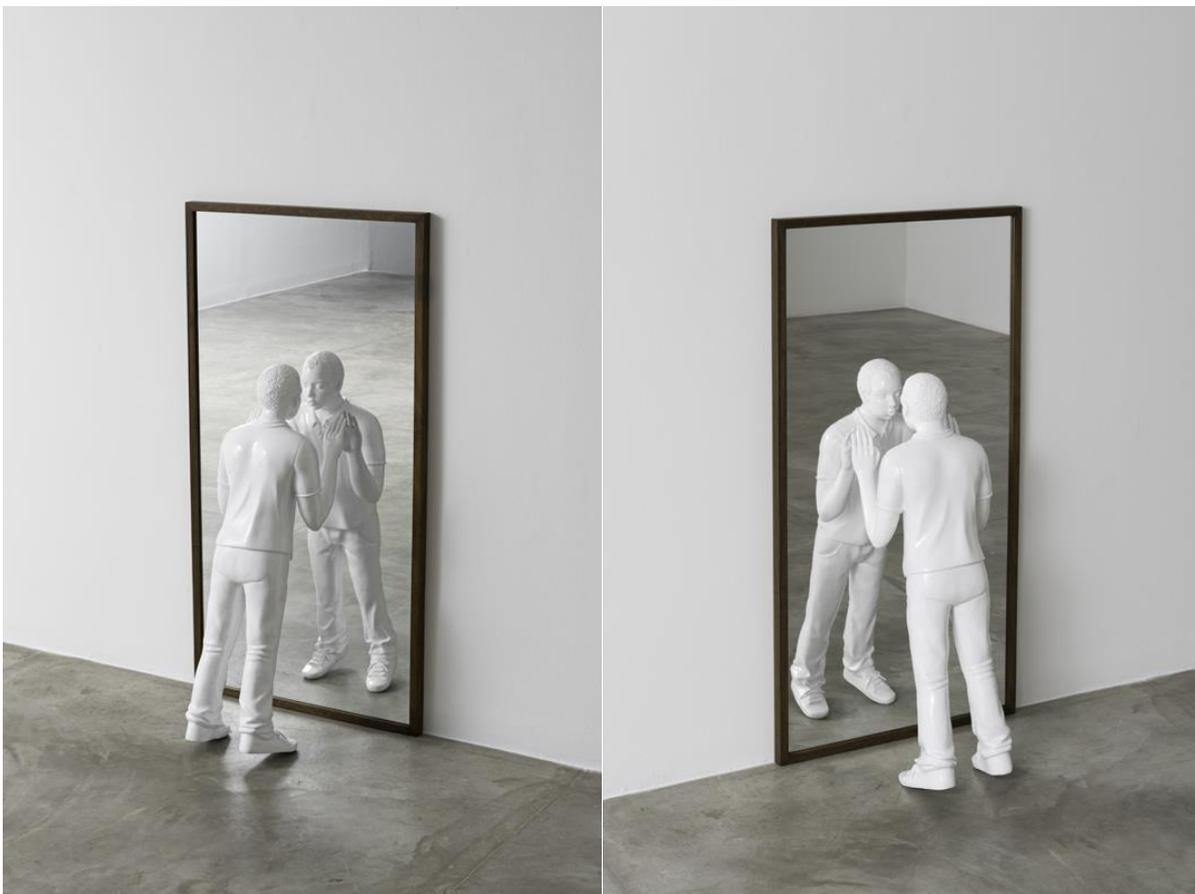


Figura 6 – Flavio Cerqueira, *Antes que eu me esqueça*, 2013. A instalação, composta por um espelho e uma escultura em bronze, inteiramente coberta de tinta branca, representa um menino de fenótipo negro que se inclina diante de um espelho, que ele toca com as duas mãos, enquanto se equilibra nas pontas dos pés, quase encostando o rosto no objeto. A postura e tensão transmitidas pela cena sugerem não se tratar de uma contemplação trivial e nem de um olhar de enlevo, mas de um gesto de busca, como se ele pretendesse, nessa observação densa, resgatar-se ou reconhecer-se em um mundo de imagens que promovem, continuamente, alienação e esquecimento.

Créditos da Imagem: Site do artista. Foto de Edouard Fraipont.

---

<sup>17</sup> Muniz Sodré, *Uma genealogia das imagens do racismo* – Especial para a Folha de São Paulo, 19-03-1995.

Embora o discurso universalista conceba a humanidade como um atributo de todas as pessoas, não importando qual seja seu fenótipo, localização geográfica ou hábitos culturais, a existência sob a negritude, agravada pelo colonialismo e pela vida em diáspora, produz uma impressão diferente, como se ser negro fosse não ter direito a um rosto, a uma subjetividade, a sentimentos próprios, valores morais, aptidões intelectuais e pessoais discerníveis. Enquanto a ideia de ser humano compreende diversas possibilidades de ser um, no sentido de ser alguém singular, a experiência da negritude impõe a limitação de ter de ser *outro* e de não poder ter singularidade.

Em uma conferência sobre a questão da liberdade, pensada à luz das relações raciais no Brasil, Muniz Sodré menciona um teste de imagem realizado entre funcionários de RH de uma empresa brasileira, em que, segundo o sociólogo, a perpetuação da forma social escravista de nossa sociedade aparece explícita. Nesse teste, voluntários receberam fotos de homens e mulheres desempenhando ações diversas – correndo na rua, lavando louça na pia, segurando um spray de tinta nas mãos, vestindo terno e gravata – e deveriam dizer o que viam em cada imagem. As personagens das atividades foram divididas em dois grupos; no primeiro grupo, todas as pessoas eram brancas, no segundo, todas eram negras.

De acordo com os que analisaram as fotos, a pessoa branca lavando louça poderia ser uma dona de casa, o homem branco de terno e gravata seria um executivo, a mulher branca com o spray de tinta seria uma artista plástica e o homem branco correndo na rua seria alguém fazendo exercício físico ou alguém com pressa, atrasado para um compromisso. Até então, as considerações eram otimistas e positivas; porém, quando substituídas as personagens brancas das ações por pessoas negras, desempenhando as mesmíssimas atividades, as impressões dos analistas mudaram completamente: o homem negro de terno e gravata foi lido como um segurança de shopping ou um motorista particular, a moça negra com o spray de tinta foi vista como uma pichadora, a pessoa negra lavando louça foi percebida como uma empregada doméstica, e o homem negro correndo na rua seria, segundo os analistas, alguém fugindo, provavelmente um criminoso ou um ladrão.

A partir desse exemplo, Sodré defende ser a aparência (cor da pele, nariz, cabelos, olhos etc.) o condutor antropológico da discriminação, já que somos, em termos biológicos, uma só raça – a raça humana. “Isso implica supor que a sociedade de acumulação primitiva do capital baseado no escravismo desenvolve

formas sociais de alta intensidade discriminatória, de alta intensidade racista.”<sup>18</sup>  
 Para o sociólogo, o racismo no Brasil é o “espelhamento social do sonho elitista de uma sociedade com um povo uno e depurado da mancha da escravidão.”<sup>19</sup>

Apesar de reconhecer a existência de uma linha interpretativa que concebe a abolição da escravatura no Brasil como uma farsa, uma “falsa abolição”, Sodré sustenta ter havido no país uma efetiva extinção da sociedade escravista com a Lei Áurea, em 1888, mas compreende que a forma social escravista permaneceu em vigor, dando uma espécie de continuidade a essa sociedade extinta, pois enquanto a sociedade diz respeito ao que está oficialmente estabelecido nas organizações coletivas, a forma social está relacionada a laços suscetíveis a alterações, excedendo o domínio societário e podendo inclusive gerar conflito com este, como é o caso da perpetuação da exclusão da população negra após a abolição e da manutenção do racismo, a despeito das evidências de incongruência das razões que o fundamentam:

Um saber anacrônico, como o que está reconhecidamente implícito no racismo clássico, [...] pode perder a validade histórica, mas ainda assim ele deixa intacto o meio vital em que [...] foi gerado. E ele então vai se alojar numa forma social onde prosperam representações, prosperam afecções sociais, que são capazes de alimentar as crenças sobre a inferioridade humana do outro. Portanto, nada impede que, mesmo tendo sido abolido o regime escravagista, em termos políticos e em termos jurídicos, nada impede que uma sociedade, com forte tradição patrimonialista, forte tradição senhorial, forte tradição fidalga, de famílias e de castas dominantes, [...] preserve relações de natureza escravista por meio de um jogo de posições em que o lugar social do descendente de africanos já esteja ideologicamente predeterminado pela pouca visibilidade dele nos setores públicos ou então por meio de barreiras educacionais, por meio de barreiras de emprego. Isso é uma predeterminação do lugar social do afrodescendente.<sup>20</sup>

Esse regime de manutenção de mecanismos de exclusão e perpetuação de poder e controle ideológico, social, político e econômico nas mãos de um único grupo de indivíduos foi analisado também pela psicóloga Cida Bento, que considera

---

<sup>18</sup> Muniz Sodré, em conferência intitulada *A questão da liberdade a partir de Luiz Gama*, ministrada no *Ciclo de Conferências Epistemologias Negras*, promovido entre em agosto e novembro de 2021 pela Casa Sueli Carneiro e pelo Instituto Singularidades. Sodré também aborda tais questões em seu mais recente livro, *O fascismo da cor* (2023).

<sup>19</sup> Id. Ibid.

<sup>20</sup> Id. Ibid.

existir uma espécie de pacto tácito entre pessoas brancas para que as referidas formas de hegemonia tenham continuidade. Tal acordo não verbalizado foi denominado por Bento de “pacto narcísico da branquitude” e ele tem como seu principal propósito a conservação de privilégios que pessoas brancas mantêm há séculos, excluindo pessoas negras e outros grupos não brancos do acesso a oportunidades de educação, moradia, decisão, economia, qualidade de vida e emprego. “Esse pacto da branquitude possui um componente narcísico, de autopreservação,<sup>21</sup> como se o ‘diferente’ ameaçasse o ‘normal’, o ‘universal’. Esse sentimento de ameaça está na essência do preconceito, da representação que é feita do outro e da forma como reagimos a ele.”<sup>22</sup>

Em uma sociedade como a brasileira, afeita a escamotear a realidade e a colocar a responsabilidade dos problemas sociais nos indivíduos, reconhecer que o racismo cotidianamente decide destinos, fecha portas, arrasa sonhos e vidas é um importante passo a ser dado rumo à construção de relações sociais equânimes. O problema da racialização é extremamente complexo, mas uma vez reconhecida sua existência e compreendida sua origem, ele aparece como passível de subversão. E dois dos grandes desafios da questão do racismo residem justamente aí, pois, por um lado, a existência do racismo é negada, como se este fosse um subterfúgio empregado por grupos oprimidos para justificar sua marginalização ou como se fosse uma questão já superada, pertencente à memória de um passado remoto, que já não guardaria qualquer relação com o presente; por outro, mesmo entre os que reconhecem minimamente a interferência do racismo nas relações sociais, falta a percepção de que o racismo faz parte de uma estratégia ideológica de dominação perene, construída sobre bases sólidas, que fazem crer existir entre as pessoas propensões morais e intelectuais capazes designar quais dentre elas são boas, belas, verdadeiras e talentosas e quais são ruins, monstruosas, duvidosas e ineptas, com base, exclusivamente, em sua aparência física. Falta a compreensão de que, se o racismo não é um produto da natureza – derivado de uma diferenciação intrínseca aos indivíduos, a qual capacitaria uns e incapacitaria outros –, o que compreendemos como “humanidade” também não. “O que nós chamamos o

---

<sup>21</sup> Um dos sentidos que Freud, por exemplo, atribui ao narcisismo está relacionado à autoconservação e ao egoísmo. Cf. Freud, *Introdução ao narcisismo*, p. 13-50.

<sup>22</sup> Cida Bento, *O pacto da branquitude*, p. 18.

humano não é algo imanente ao ser individual, é uma virtualidade, inscrita no conjunto das relações sociais.”<sup>23</sup>

Quando pensamos na ideia de condição humana, buscamos elementos, características, experiências, limitações, possibilidades e anseios que podem ser compartilhados por todos os seres que se enquadram nessa categoria e assim se opõem a outras formas de vida. Quando determinados tipos humanos são impedidos de partilhar de algum desses elementos ou características que orientam a noção de humanidade, está sendo recusado a eles o pertencimento à condição humana. Ninguém pode ser humano parcialmente, ter afixados apenas alguns atributos que fundamentam a ideia de humanidade. Se alguém tem negada a si qualquer uma das propriedades que constituem a condição humana, sofre, por conseguinte, um processo de desumanização. E uma das formas mais poderosas de desumanização se dá através do racismo.

O racismo é, antes de tudo, um poder de hierarquização e destituição de humanidade. Em virtude do sistema escravista, pessoas negras experimentaram essa desumanização para que fossem justificados socialmente, politicamente, economicamente e até religiosamente seu comércio e sua exploração. Diversos aparatos foram mobilizados para que esse propósito fosse legitimado, sem que seus apoiadores, ao perpetrarem atos de barbárie contra negros, fossem considerados, eles próprios, cruéis ou desumanos. Assim, estupros de mulheres negras foram praticados sem qualquer acanhamento, vidas negras foram ceifadas sem comiseração, famílias negras foram separadas sem impedimento, a mão de obra negra foi explorada sem compensação, pessoas negras de diferentes idades e gêneros foram mutiladas, torturadas, degradadas, animalizadas, demonizadas e reduzidas à condição de objeto, cujo valor e utilidade foram determinados pelos próprios sujeitos que laboravam para associá-las ao sub-humano, ao selvagem e ao monstruoso.

Uma vez sabido que a ideia de raça não é um fator biológico, mas uma construção social, resta compreender como a raça é também um efeito do poder<sup>24</sup> e tem sua origem a partir do racismo – e não o oposto. A escritora Toni Morrison pensou essa questão a partir da ideia de “Outremização” (*otherness*), vista como

---

<sup>23</sup> Muniz Sodré, *A questão da liberdade a partir de Luiz Gama*, loc. cit.

<sup>24</sup> Cf. Toni Morrison, *Ser ou tornar-se estrangeiro*. In: Toni Morrison, *A origem dos outros: Seis ensaios sobre racismo e literatura*, p. 48

um esforço de convencimento da existência de diferenças naturais entre pessoas brancas e negras,<sup>25</sup> um mecanismo de imposição de crenças a partir da construção de um *Outro*.

Em *A origem dos outros* – conjunto de ensaios resultantes de palestras ministradas em Harvard, onde se propôs a refletir sobre racismo e literatura, destacando a importância do papel das narrativas literárias, no sentido de desafiar representações negativas consolidadas no imaginário coletivo –, Morrison defende que “a raça tem sido um parâmetro de diferenciação constante, assim como a riqueza, a classe e o gênero, todos relacionados ao poder e à necessidade de controle.”<sup>26</sup> A escritora se vale de exemplos literários para mostrar como a concepção branca da humanidade foi, em grande medida, construída às expensas dos negros, historicamente representados não só como se fossem diferentes dos brancos, mas como se tivessem em posição de inferioridade em relação a estes, ficando, portanto, aquém do que se convencionou chamar, em nossa sociedade, de “humano”. Essa diferenciação não se restringe ao plano simbólico, ela intervém de forma violenta e limitante nas vidas das pessoas por ela atingidas, já que existem vantagens significativas na criação de *Outros*, como o lucro financeiro, a perpetuação do poder e a sustentação de sistemas de dominação.

Morrison ressalta ser imprescindível a consciência da relação entre raça e poder ao pensarmos sobre as noções de “Outro”, estrangeiro ou forasteiro. A autora argumenta que “a identificação e a exclusão raciais não começaram nem terminaram com os negros.”<sup>27</sup> Diversas sociedades empregaram fatores culturais, físicos ou religiosos para determinar ascendência e poder: “a tendência dos humanos de separar aqueles que não pertencem ao nosso clã e julgá-los como inimigos, como vulneráveis e deficientes que necessitam ser controlados, tem uma longa história”.<sup>28</sup> No entanto, a estrutura de dominação criada a partir da “Outremização” de pessoas negras marca um processo longo de desprezo, maus-tratos e inferiorização de um mesmo grupo social, e esse processo foi assimilado por diversas culturas, em diferentes partes do mundo, atingindo desde a mais tenra

---

<sup>25</sup> Cf. Ta-Nehisi Coates, Prefácio. In: Toni Morrison, *A origem dos outros: Seis ensaios sobre racismo e literatura*, p. 13.

<sup>26</sup> Toni Morrison, *Romantizando a escravidão*. In: Toni Morrison, *A origem dos outros: Seis ensaios sobre racismo e literatura*, p. 24.

<sup>27</sup> Toni Morrison, *Ser ou tornar-se o estrangeiro*. In: Toni Morrison, op. cit., p. 47.

<sup>28</sup> Toni Morrison, *Romantizando a escravidão*. In: Toni Morrison, *A origem dos outros: Seis ensaios sobre racismo e literatura*, p. 23-24

idade os indivíduos pertencentes a essa categoria. Embora tenha tido um papel central no contexto do sistema escravista e tenha atingido seu ápice nele, a “Outremização” dos negros não terminou com a superação desse regime, ela continuou sendo útil aos novos sistemas de exploração humana, em prol da manutenção do poder e em benefício do capital econômico.

A literatura é um lugar onde a “Outremização” aparece com frequência, já que muitas obras reverenciadas como clássicos incontornáveis do pensamento ocidental (propagado como “universal”) foram elaboradas por indivíduos brancos, tomados como sinônimos da humanidade e como parâmetro da forma mais acabada de seu refinamento. Mas Morrison indica que, ao estarmos cientes desse histórico, podemos fazer da literatura um atalho para subverter esse longo processo de desumanização, uma vez que “a ficção narrativa proporciona [...] uma oportunidade de ser e de se tornar o Outro. O estrangeiro. Com empatia, clareza e o risco de uma autoinvestigação.”<sup>29</sup>

Pôr fim à Outremização é uma aspiração difícil de se atingir. No entanto, Morrison acredita em sua subversão porque ninguém nasce racista; a Outremização é aprendida pelo exemplo e sustentada através da naturalização e da romantização de situações hediondas. “Devia ser universalmente claro, tanto para quem vendia quanto para quem era vendido, que a escravidão era uma condição desumana, apesar de lucrativa.” – considera Morrison. “Os vendedores certamente não queriam ser escravizados; os comprados muitas vezes cometiam suicídio para evitar o cativeiro. Sendo assim, como funcionava a escravidão? Uma das maneiras de que as nações dispunham para tornar o caráter degradante da escravidão palatável era a romantização.”<sup>30</sup>

Certas produções literárias do contexto escravista revelam como essa romantização e naturalização se expressavam a partir da falta de julgamento moral por parte da maioria dos senhores proprietários, que aceitavam o sistema de exploração de pessoas negras sem questionamentos sobre o caráter da escravidão e sem refletir sobre seus respectivos papéis na sua manutenção, tal como evidencia um diário escrito por um jovem inglês do século XVIII. No registro, Thomas

---

<sup>29</sup> Toni Morrison, *Narrar o outro*. In: Toni Morrison, *A origem dos outros: Seis ensaios sobre racismo e literatura*, p.121.

<sup>30</sup> Toni Morrison, *Romantizando a escravidão*. In: Toni Morrison, *A origem dos outros: Seis ensaios sobre racismo e literatura*, p. 27-28.

Thistlewood narra sem qualquer escrúpulo suas aventuras sexuais, obtidas a partir de violações de diversas mulheres negras escravizadas em sua fazenda de cana-de-açúcar, acrescentando sempre, com um tom luxurioso, os locais onde ocorriam os atos (“na cama”, “no chão”, “no canavial”, “no quarto grande”, “no mato”, “no rio”) e o grau de satisfação obtido nos mesmos. Morrison observa que hoje concebemos tais atitudes como estupro, mas “na época chamava-se *droit du seigneur*, o direito do senhor”,<sup>31</sup> a exemplo dessa tendência de romantização da barbárie quando seus praticantes são peças-chave de uma lógica de domínio.

Existe certa ilusão, difundida pelo pensamento ocidental, de que há neutralidade na erudição, na busca pelo conhecimento, no cultivo do prazer literário, como se este universo estivesse comprometido com o que diz respeito a todos os seres humanos em geral, considerando apenas o que estes têm em comum entre si, e desprezando aquilo que não os definem em sua “essência”, mas Morrison observa que:

Descrições de diferenças culturais, raciais e físicas que denotam “Outremização” mas permanecem imunes às categorias de valor ou status são difíceis de encontrar. Muitas, se não a maioria, das descrições textuais/literárias de raça oscilam entre dissimuladas, nuançadas e pseudocientificamente “provadas”. E todas elas possuem justificativas e pretensões de certeza destinadas a sustentar a dominação.<sup>32</sup>

A filosofia ocidental se revela um lugar privilegiado de reforço dessas diferenciações e de manutenção da dominação. Amparada na alegação de um discurso “neutro”, “universal” e “imparcial”, a disciplina é tradicionalmente apresentada como representante de múltiplas vozes, tratando dos interesses que concernem ao ser humano em sua pluralidade. Trata-se de uma tradição milenar, reverenciada como um percurso distinto de dedicação ao saber, mas que muitas vezes oculta, nessa dinâmica de reverência de uma busca rigorosa pelo conhecimento, um longo histórico de violências e silenciamentos. A história da

---

<sup>31</sup> Id. Ibid., p. 31.

<sup>32</sup> Toni Morrison, *Romantizando a escravidão*. In: Toni Morrison, *A origem dos outros: Seis ensaios sobre racismo e literatura*, p. 23.

filosofia ocidental é marcada por um coro de vozes únicas,<sup>33</sup> entoadas por indivíduos brancos, do sexo masculino, originários do Norte Global, que deslegitimam e rechaçam outras formas de saber, de compreensão do mundo e da existência. Embora tenha havido filósofos ocidentais defensores de outro tipo de abordagem, que levasse em conta a diversidade, que criticasse as imposições coloniais e priorizasse a abertura ao novo, o próprio cânone filosófico ocidental tratou de situá-los nas margens da filosofia, ora considerando suas ideias como menos relevantes para a história da disciplina, ora caracterizando-as como pertencentes a uma tradição “menos filosófica” e mais “literária”, deixando explícito que esse tipo de produção intelectual não tem lugar de centralidade na forma escolhida para narrar a filosofia e sua história.

Há uma tônica nas filosofias ocidentais canônicas, as vistas como cruciais para os séculos de debate filosófico, que reivindica o direito de determinar o que é e o que não é conhecimento, e as consequências dessa reivindicação excederam os limites filosóficos,<sup>34</sup> na medida em que contribuíram para legitimar opressões, alimentar sistemas de injustiça e estabelecer hierarquias entre os indivíduos. Um marco desse procedimento se dá no período caracterizado como modernidade filosófica.

## 2.1

### O sono ou o sonho da razão produz monstros?

---

<sup>33</sup> A esse respeito, Tessa Moura Lacerda chama a atenção para a supressão da contribuição de mulheres filósofas na história narrada pela filosofia ocidental, ressaltando a “homogeneidade” do cânone filosófico: “As filósofas, em parte reconhecidas em seu tempo – ou, pelo menos, escutadas por aqueles que depois foram consagrados a filósofos canônicos, seja em conversações numa vida de corte, seja pela troca de cartas – foram apagadas da história da filosofia ocidental até bem recentemente.” Cf. Tessa Moura Lacerda, *Sobre Lady Masham e alguns pensamentos ocasionais sobre o cânone em filosofia moderna*, p. 44.

<sup>34</sup> Como observa a filósofa Linda Alcoff: “A epistemologia tem sido a teoria protocolar para o domínio da discursividade no ocidente, situada numa posição de autoridade que lhe permite um julgamento bem além dos ciclos filosóficos. A epistemologia presume o direito de julgar, por exemplo, o conhecimento reivindicado por parteiras, as ontologias de povos originários, a prática médica de povos colonizados e até mesmo relatos de experiência em primeira pessoa de todos os tipos. É realístico acreditar que uma simples ‘epistemologia mestre’ possa julgar todo tipo de conhecimento originado de diversas localizações culturais e sociais? As reivindicações de conhecimento universal sobre o saber precisam no mínimo de uma profunda reflexão sobre sua localização cultural e social.” In: Linda Alcoff, *Uma epistemologia para a próxima revolução*, p. 131.

Descartes é considerado, quer justa ou injustamente,<sup>35</sup> o pai da filosofia ocidental moderna, e um de seus grandes projetos filosóficos era edificar o conhecimento sobre bases sólidas e seguras. Impactado e entusiasmado com um novo modelo científico, que revelou concepções incorretas sustentadas pelos antigos, como a adoção do modelo cosmológico geocêntrico, posteriormente substituído pelo heliocêntrico, o filósofo se comprometeu a elaborar um *Método para bem conduzir a razão e buscar a verdade nas ciências* após concluir que os erros de seus predecessores se deviam a um mau uso da razão e à falta de uma metodologia apropriada na busca do conhecimento.<sup>36</sup> O projeto cartesiano marca, historicamente, a trajetória da filosofia ocidental moderna rumo ao sonho da razão, da verdade e das certezas inabaláveis.

Pensando a respeito da crença, Blaise Pascal, contemporâneo e crítico de Descartes, escreveu: “O coração tem razões que a razão desconhece.”<sup>37</sup> Com isso, ele queria dizer que a razão tem seus limites, que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam e, sendo assim, nem tudo pode ser justificado pela racionalidade. Ele também queria indicar que há convicções que penetram em nós do “coração à mente e não da mente ao coração.”<sup>38</sup> É interessante pensar a filosofia ocidental moderna à luz da frase de Pascal, pois essa filosofia levou, através de muitos representantes, as reflexões sobre a razão ao seu ápice. Se alguns filósofos modernos viam a razão humana como limitada, “um instrumento de chumbo e cera, alongável, dobrável e adaptável a todas as medidas e a todas as perspectivas”,<sup>39</sup> outros depositavam expectativas máximas nela, como se esta fosse não só a única forma correta de conhecimento, mas também a fonte ideal de orientação da existência.

Posterior a Descartes e Pascal e bastante influente no século XVIII europeu, a filosofia iluminista defendia como um de seus princípios a orientação da humanidade à luz da razão, tida como a via para atingir o progresso e libertar o ser humano da superstição e da ignorância. “A própria noção de *Iluminismo*, [...] ou

<sup>35</sup> Richard Popkin, por exemplo, acha injusta essa atribuição, apontando certas dívidas filosóficas de Descartes com Pierre Charron. Cf. POPKIN, Richard H. *Charron and Descartes: The Fruits of Systematic Doubt*.

<sup>36</sup> Cf. Danilo Marcondes, *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*, p. 167.

<sup>37</sup> Pascal, *Pensées*, Laf. 423: « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point.»

<sup>38</sup> Pascal, *De l'esprit géométrique* (EG II), *Œuvres complètes* III, p. 413. Tratei desse tema em minha pesquisa de mestrado. Cf. Camila Lima de Oliveira, *Ceticismo e reminiscência em Pascal*. Dissertação de Mestrado em Filosofia, PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2016.

<sup>39</sup> Montaigne, *Ensaaios*, II, 12. VS 565; RCA 349. « un instrument de plomb et cire, alongeable, ployable et acomodable à tous biais et à toutes mesures.»

ainda *Esclarecimento*[...], indica, através da metáfora da luz e da claridade, uma oposição às trevas, ao obscurantismo, à ignorância, à superstição, ou seja, à existência de algo oculto, enfatizando a necessidade de o real, em todos os seus aspectos, tornar-se transparente à razão.”<sup>40</sup>

Inspirado pela doutrina iluminista, o pintor espanhol Francisco de Goya elaborou a obra *El sueño de la razón produce monstruos*, datada de 1799. A palavra espanhola *sueño* pode ser traduzida para o português tanto por “sonho” quanto por “sono”; porém, seu sentido fica explícito pela temática iluminista e pela gravura em si, onde o pintor se autorrepresenta sentado em uma poltrona, com o dorso inclinado sobre uma mesa de trabalho, na qual repousa a cabeça, adormecido, com o rosto oculto entre os braços. Morcegos e aves predatórias noturnas cercam o artista, que é observado atentamente por um felino, e do lado

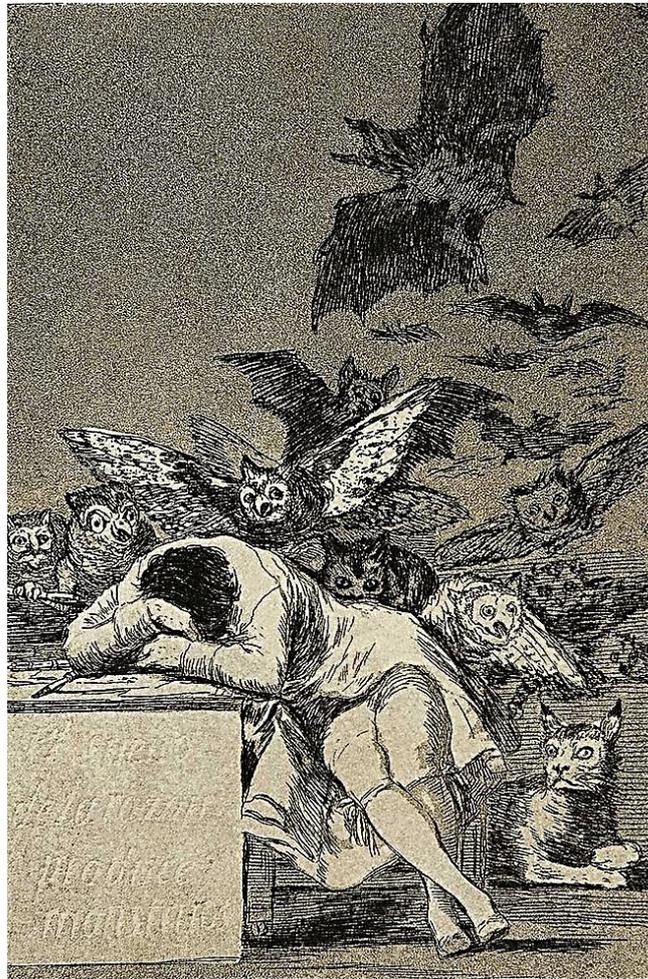


Figura 7 – Francisco de Goya y Lucientes, *El sueño de la razón produce monstruos*, 1799.

Créditos da Imagem: Museo Goya.

esquerdo da gravura, na lateral da mesa de Goya, lemos entalhada a advertência: “O sono da razão produz monstros.” Com a gravura, Goya teria querido “expressar que quando a razão adormece, aparecem as visões fantasmagóricas, as alucinações com seres monstruosos saídos da obscuridade.”<sup>41</sup>

Considerando a margem dada pelas duas acepções possíveis da palavra *sueño*, em português, é possível pensar a frase de Goya não sob a influência iluminista, mas sob uma perspectiva anticolonial, que admite afirmar que “O sonho

<sup>40</sup> Cf. Danilo Marcondes, *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*, p. 207.

<sup>41</sup> Descrição da obra no Museo Goya.

da razão produz monstros” por criar formas produtoras de hierarquias entre os seres humanos, dividindo-os em grupos “evoluídos” e “primitivos”, orientados pelo “progresso” e marcados pelo “atraso”.

No opúsculo *Resposta à pergunta: O que é Esclarecimento?*<sup>42</sup>, de 1783, Immanuel Kant faz uma defesa da autonomia individual, condenando o que chama de “menoridade”, isto é, a incapacidade de cada pessoa fazer uso de seu próprio entendimento sem se submeter à tutela externa. Kant coloca o Esclarecimento (*Aufklärung*) como uma questão de coragem – *Sapere aude!* (Ouse saber!) dirá ele no texto.<sup>43</sup> No entanto, como observa, o filósofo Érico Andrade, a ideia iluminista de autonomia é unilateral e centrada na Europa. O mesmo Kant que faz apologia do direito de uso livre do próprio entendimento, reproduzia representações racistas em seu discurso filosófico, “para retirar dos povos a legitimidade de constituírem a sua própria autoimagem”.<sup>44</sup> Nesse sentido, Andrade observa que: “Incorporando a razão em seu discurso, os iluministas fizeram do que não é o espelho da Europa a imagem do atraso, do desumano, que precisaria, na melhor das hipóteses, ser conduzido (adestrado) para se adequar ao modelo europeu.”<sup>45</sup>

“Cada ser humano carrega em si a forma integral da condição humana”,<sup>46</sup> escreveu Montaigne, na segunda metade do século XVI, em seus *Ensaaios*. Enquanto escritor, Montaigne exerceu vasta influência sobre importantes pensadores e leitores de seu século e se manteve como referência literária nos séculos seguintes,

---

<sup>42</sup> Esclarecimento é como a maioria das traduções vertem o termo *Aufklärung*, que também aparece em português como Iluminismo, Ilustração ou Luzes. Segundo os intérpretes de Kant, o termo tem uma acepção ampla, não se reduzindo a uma corrente filosófica, mas demarcando um processo ou busca individual de saída da “menoridade” que o filósofo trata no texto.

<sup>43</sup> Cf. Immanuel Kant, *Resposta à pergunta: O que é Esclarecimento?*, p. 100.

<sup>44</sup> Cf. Érico Andrade, *A opacidade do iluminismo: o racismo na filosofia moderna*, p.293.

<sup>45</sup> Sobre essa consideração, Andrade faz a seguinte ressalva: “Tenho convicção de que o discurso iluminista foi importante para o fortalecimento das instituições na Europa por meio da defesa de que os povos poderiam determinar as suas próprias leis e não estariam mais, por conseguinte, submetidos a leis que emanavam da vontade divina e às quais só algumas pessoas teriam um acesso privilegiado, sejam sacerdotes, reis ou mesmo um misto das duas coisas. Contudo, quando as luzes situam seu foco nas fronteiras de um continente, elas servem para ratificar estereótipos porque eclipsam a opinião dos que são estereotipados. [...] É nesse sentido preciso que gostaria de tecer uma crítica ao uso que o discurso iluminista faz da razão no intuito de mostrar como ele pode financiar o racismo e a própria servidão. Não quero afirmar que o iluminismo se prestou apenas a isso, mas gostaria de alertar que a servidão é, paradoxalmente, uma das consequências possíveis do empoderamento da razão como instância capaz de julgar a autonomia dos povos. Cf. Érico Andrade, *A opacidade do iluminismo: o racismo na filosofia moderna*, p.294.

<sup>46</sup> Montaigne, *Ensaaios*, III, 2. VS 805; RCA 28. « Chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition. » Montaigne emprega o termo “homem”, no original; como este é usado como um sinônimo de ser humano, optei por essa expressão na tradução, que segue a edição francesa de Villey-Saulnier, referenciando sempre a paginação brasileira, traduzida por Rosemary Costhek Abílio e editada pela Martins Fontes.

inspirando nomes diversos, como Charron, Marie de Gournay, Pascal, Descartes, Voltaire e Nietzsche. Curiosamente, essa característica montaigniana – uma das principais de seu pensamento –, de reconhecer que cada ser humano traz em si a forma da condição humana em sua integralidade, não foi compartilhada pela tradição que o sucedeu; pelo contrário.

Enquanto Montaigne defendia a importância da tolerância religiosa, do respeito à diversidade cultural, dos costumes de cada país, nação, povo, etnia, filósofos que ocupam lugares destacados na História da Filosofia, ilustres figuras do cânone filosófico ocidental, argumentavam no sentido oposto, sustentando a existência de hierarquias entre nós, justificando a opressão e a desumanização de determinados grupos sociais, como é o caso de certas perspectivas sobre pessoas negras.

David Hume, em uma polêmica passagem, sustentou que os negros eram “naturalmente inferiores aos brancos”.<sup>47</sup> Já o liberal Locke, autor da famosa *Carta sobre a tolerância* e do *Ensaio sobre o entendimento humano*, além de provir de uma família que se beneficiou diretamente do comércio escravista, foi ele próprio defensor da escravatura e acionista da Royal African Company (companhia britânica responsável pelo comércio transatlântico de pessoas negras africanas escravizadas). Também Kant, que escreveu textos fundamentais sobre ética, construindo belas e persuasivas máximas sobre a lei moral no interior do sujeito e o céu estrelado acima dele, não fugiu de tais conjecturas depreciativas: “Os negros da África não têm, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do insignificante”, afirmou o filósofo da Razão Pura, fazendo coro à opinião de Hume e acrescentando que das centenas de milhares de pessoas negras escravizadas em diferentes partes do mundo, “muitas” foram postas em liberdade sem haver, em sua opinião, uma sequer que realizasse algo grandioso nas ciências e nas artes ou demonstrasse algum talento ou qualidade louvável. Já entre os brancos, segundo diz Kant, “há sempre aqueles que ascendem da rala mais baixa e através de dons extraordinários conquistam respeito no mundo.”<sup>48</sup> Para Voltaire, os negros seriam

---

<sup>47</sup> “I am apt to suspect the negroes and in general all other species of men [...] to be naturally inferior to the whites.” In: David Hume, *The Philosophical works*, III, p 253.

<sup>48</sup> Immanuel Kant, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, p. 58-59: “The Negroes of Africa have by nature no feeling that rises above the ridiculous. Mr. Hume challenges anyone to adduce a single example where a Negro has demonstrated talents, and asserts that among the hundreds of thousands of blacks who have been transported elsewhere from their countries, although very many of them have been set free, nevertheless not a single one has ever been found who has

inferiores e equiparáveis aos animais.<sup>49</sup> E por último, para outro nome insigne do pensamento moderno ocidental, Hegel, “o negro representa [...] o homem natural, selvagem e indomável. [...] Neles, nada evoca a ideia do caráter humano. [...] Entre os negros, os sentimentos morais são totalmente fracos – ou, para ser mais exato, inexistentes.”<sup>50</sup>

Embora exista esse histórico explícito de discursos carregados de racismo e etnocentrismo por parte de célebres filósofos, a discussão dessas perspectivas e sua influência na formação do imaginário coletivo é rara no meio filosófico e, quando levantada, é muitas vezes rechaçada e desqualificada no ambiente acadêmico, sob alegações de “anacronismo”, “revisionismo”, “patrulha ideológica”, “identitarismo”, etc.. Todavia, é fundamental refletir sobre como a história das ideias colaborou para reforçar hierarquias entre os seres humanos e como o pensamento de homens que foram e são reverenciados por sua “genialidade” é passível de aceções errôneas e nocivas, cujas consequências podem repercutir de maneira negativa para muito além do tempo em que foram compartilhadas. Considerar esses exemplos não é, de modo algum, um ímpeto de julgar declarações vistas como prescritas, nem uma tentativa de macular ou invalidar as contribuições de indivíduos que tiveram um papel de destaque em suas respectivas áreas, mas muito mais um alerta de que até mesmo essas figuras, consideradas “espíritos extraordinários”, podem ter opiniões hediondas e inescusáveis, que colaboram para a produção de *Outros*, imaginados como diferentes e por isso tratados como inferiores e menos humanos.

Ao elaborar uma crítica da história canônica da filosofia, Tessa Lacerda argumenta que as diferenças não podem ser razão de hierarquias e de estabelecimento de opressões. Seguindo o ensaio *Quem reivindica alteridade?*, da teórica feminista Gayatri Spivak, a filósofa afirma que a história é uma narrativa construída, que as opressões são construídas historicamente, e que é necessário explicitar essa construção tanto para contestar as narrativas hegemônicas quanto para combater as opressões estabelecidas. “Somos obrigados a trabalhar dentro de

---

accomplished something great in art or science or shown any other praiseworthy quality, while among the whites there are always those who rise up from the lowest rabble and through extraordinary gifts earn respect in the world. So essential is the difference between these two human kinds, and it seems to be just as great with regard to the capacities of mind as it is with respect to color.”

<sup>49</sup> Cf. Voltaire, *Essai sur les mœurs e Traité de Métaphysique*.

<sup>50</sup> Hegel, *Filosofia da História*, p. 83-86.

narrativas da história e a acreditar nelas. Por isso é imperioso refletir sobre essa construção da narrativa histórica sem tomá-la pura e simplesmente como uma verdade histórica”.<sup>51</sup> Lacerda defende ainda, a partir de Muniz Sodré, que o sistema filosófico se trata de uma “construção interessada”<sup>52</sup> – a despeito de a filosofia ocidental ser frequentemente apresentada na historiografia como uma busca desinteressada e imparcial – e que “os saberes produzidos pelos povos dominantes são reconhecidos como autênticos, legítimos, ou como a única racionalidade válida.”<sup>53</sup>

Essa invalidação da capacidade racional daqueles denominados *Outros* produz consequências que vão além dos problemas epistemológicos, já que “o juízo epistêmico de que o *Outro* (*anthropos*) não tem plenitude racional, logo, seria ontologicamente inferior ao humano ocidental [...] abre caminho para a justificação das mais inomináveis violências.”<sup>54</sup> É nesse sentido que “o sonho da razão produz monstros”, o sonho, a saber, de uma razão unilateral e narcisista, que considera a si própria como ideal e situa as demais na esfera do irracional e sub-humano.

Em *Pensar nagô*, Muniz Sodré caracteriza o conceito de humanidade como “exclusivamente ocidental”. Para o autor, os negros, tanto no período moderno europeu como no período antigo, foram sempre tidos como “sem voz”; no entanto, não havia, para eles, lugar de enunciação nem o direito à palavra: “Como várias outras formas de conhecimento submetidas ao colonialismo ocidental, o saber ético e cosmológico dos africanos sempre experimentou o silêncio imposto pela linguagem hegemônica.”<sup>55</sup> Sodré conclui ser propício o desenvolvimento da ideia

---

<sup>51</sup> Cf. Tessa Moura Lacerda, *Sobre Lady Masham e alguns pensamentos ocasionais sobre o cânone em filosofia moderna*, p. 41.

<sup>52</sup> A respeito da reivindicação ocidental de uma filosofia com origem e local de nascimento únicos, tendo supostamente seu “marco zero” na Grécia e seu aperfeiçoamento e sucessão na tradição filosófica alemã, Sodré escreve: “Tudo isso é evidentemente uma construção interessada, ou seja, uma interpretação enviesada no sentido de um domínio intelectual que corresponde em outros planos ao poder de colonização europeu e ao poder teológico de conversão de almas ao cristianismo. Essa construção pretende ser um fato absolutamente racional, mas é de fato um magno *sentir* político eurocêntrico, que traça fronteiras para a produção filosófica, ao mesmo tempo em que define o ponto de partida de sua exportação (mediada pelo cristianismo) para os receptáculos coloniais. Não se está afirmando aqui que o conteúdo das obras filosóficas reflita diretamente o colonialismo imperial, mas procurando deixar claro que a todo grande sistema filosófico (de um modo geral, inoperante na articulação de sistemas real-históricos) subjaz uma política – impensada por esse mesmo sistema.” Cf. Muniz Sodré, *Pensar nagô*, p. 8-9 e Tessa Moura Lacerda, op. cit., p. 45.

<sup>53</sup> Cf. Tessa Moura Lacerda, op. cit., p. 46.

<sup>54</sup> Muniz Sodré, *Pensar nagô*, p. 14, cit. por Tessa Moura Lacerda, op. cit., p. 47.

<sup>55</sup> Muniz Sodré, *Pensar nagô*, p. 12-13

de humanidade, que atribui aos seres humanos “uma mesma e única razão”, no contexto do século XVI, na Europa renascentista, coincidindo com a intensificação da “ação dominadora dos europeus sobre os outros povos numa escala planetária.” Essa formulação da ideia de humanidade não passaria uma “fachada ideológica para a legitimação da pilhagem dos mercados do Sudeste Asiático, dos metais preciosos nas Américas e da mão de obra na África.”<sup>56</sup>

Fica patente, uma vez mais, que a desumanização e hierarquização dos indivíduos serve a projetos de poder, dominação, controle dos corpos e da representação. Na esteira de Toni Morrison, que mostra que a criação de *Outros* é um processo que serve à estrutura dominante, tendo como finalidade a manutenção de desigualdades e privilégios, podemos entender que as versões hegemônicas da história, narradas a partir de uma só perspectiva favorecida, produzem intencionalmente “Outremização”, embora façam supor que os rostos ausentes no grande espelho que as narrativas históricas sustentam não são refletidos por uma razão natural, por uma questão de inaptidão, de falta de protagonismo, ou de contribuição intelectual, social, política ou artística insignificantes. Reivindicar, hoje, que a sociedade seja um espelho onde os diferentes grupos sociais possam ver seus rostos refletidos é, nesse sentido, uma forma de acertar as contas com o passado, de impedir que mecanismos de exclusão sejam vistos como consequências naturais da vida social, e de fazer justiça àqueles cujas vozes não puderam ser ouvidas porque um sistema complexo e antigo os silenciava.

---

<sup>56</sup> Id. Ibid., p. 13

*Cabe de novo perguntar: como é que a gente chegou a este estado de coisas, com abolição e tudo em cima?*

Lélia Gonzalez

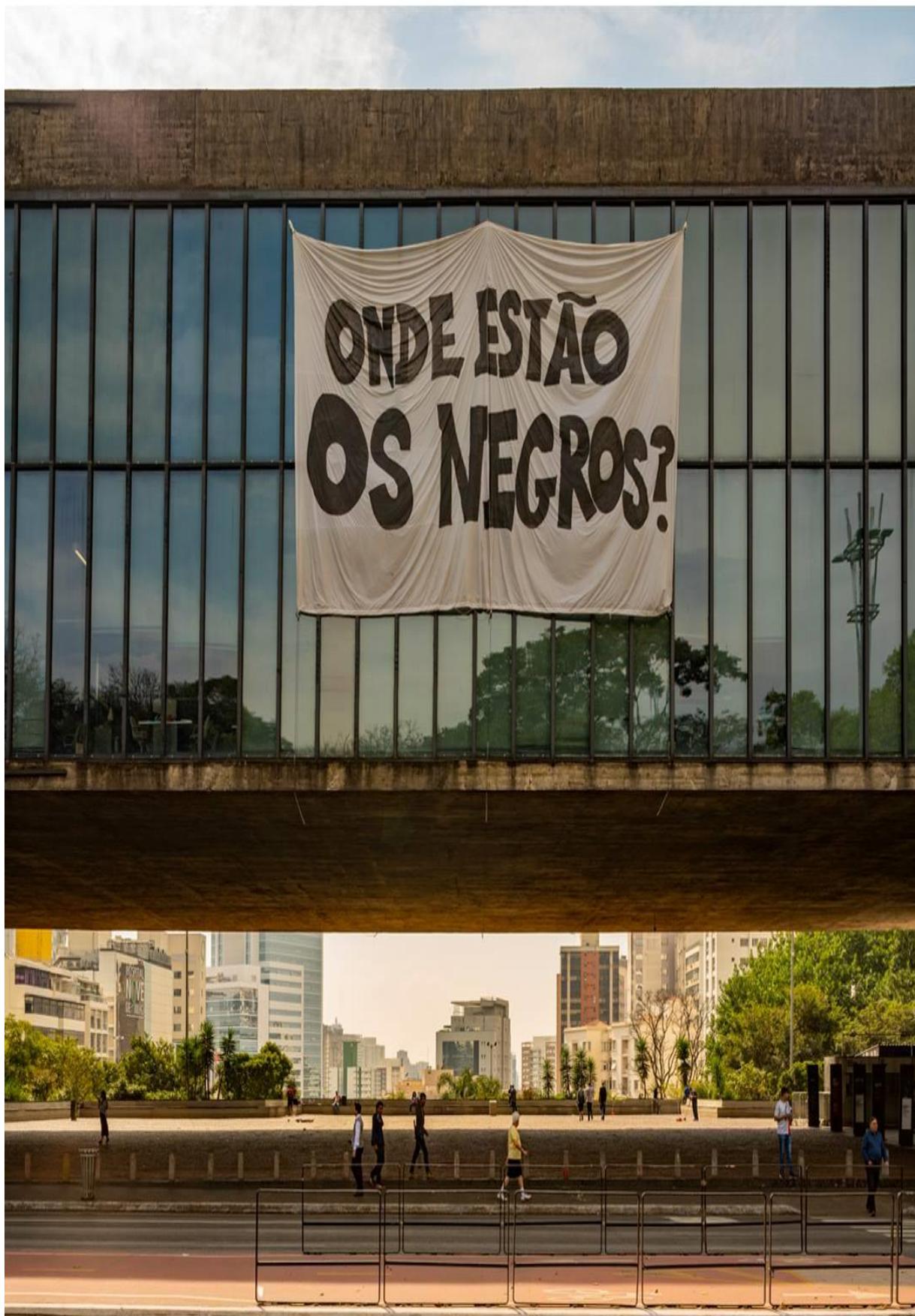


Figura 8 – Frente 3 de Fevereiro, *Onde estão os negros?*, 2018,  
bandeira de intervenção na fachada do MASP  
Créditos da Imagem: Acervo MASP

### 3 Hierarquias e mitos

No ano de 1960, em uma visita ao Brasil, acompanhada e amplamente comentada por jornais, intelectuais e escritores do país, o filósofo francês Jean-Paul Sartre, a partir de uma questão que aparece inúmeras vezes em algumas crônicas do escritor Nelson Rodrigues, demonstrou perceber um dos fundamentos da organização social e cultural brasileira. Conforme narra Nelson Rodrigues, tendo notado, até então, a predominância de pessoas brancas nas conferências que proferiu e nos círculos elitizados que frequentou no Brasil, Sartre, em determinada ocasião, teria perguntado: “E os negros? Onde estão os negros?”:

Já que falamos de Sartre, continuemos nele. Uma noite, lá foi ele, com a Simone de Beauvoir de namorada, ao apartamento de um colega. Era o mesmo desprezo. Olhava para os presentes como quem diz: — “Que cretinos! Que imbecis!”. Em dado momento vem a dona da casa oferecer-lhe uma tigelinha de jabuticabas. O Sartre pôs-se a comê-las. Mas, coisa curiosa. Ele as comia com certo tédio (não estava longe de achá-las também cretinas, também imbecis). Até que, na vigésima jabuticaba, para um momento e faz, com certa irritação, a pergunta: — “E os negros? Onde estão os negros?”.

[...] Eis Sartre posto diante do óbvio. Repetia, depois de cuspir o caroço da jabuticaba: — “Onde estão os negros?”. Na janela um brasileiro cochichou para outro brasileiro: — “Estão por aí assaltando algum *chauffeur*”.

“Onde estão os negros?” — eis a pergunta que os brasileiros deviam se fazer uns aos outros, sem lhe achar a resposta. Não há como responder ao francês. Em verdade, não sabemos onde estão os negros. E há qualquer coisa de sinistro no descaro com que estamos sempre dispostos a proclamar: — “Somos uma democracia racial”. Desde garoto, porém, eu sentia a solidão negra.<sup>1</sup>

#### 3.1 O princípio da ausência e a retórica da negação

---

<sup>1</sup> Nelson Rodrigues, *Onde estão os negros?*, in: *O óbvio ululante*, 1993, p. 48-49.

A pergunta de Sartre dá margem para percebermos o *princípio da ausência* como sendo um dos elementos estruturais do Brasil. Como elucida a teórica e artista Grada Kilomba, o princípio da ausência é um processo através do qual “algo que *existe* é tornado ausente, é uma das bases fundamentais do racismo. [...] O existente passa a ausente e assim deixa de existir.”<sup>2</sup> Os negros estão presentes no Brasil, mas Sartre não os vê na plateia de suas palestras, nas universidades por onde passa, nos jantares que frequenta. Os negros estão ausentes nesses espaços de prestígio e poder; Sartre percebe essa ausência, porém, para a elite brasileira que o recepcionava na ocasião, era como se essa ausência fosse natural, como se os negros não existissem. Daí Nelson Rodrigues afirmar: “Não há como responder ao francês. Em verdade, não sabemos onde estão os negros”. Grada Kilomba enfatiza que através do princípio da ausência “espaços *brancos* são mantidos *brancos*, que por sua vez tornam a *branquitude* a norma nacional. A norma e a *normalidade*, que perigosamente indicam quem pode representar a *verdadeira* existência humana.”<sup>3</sup>

O princípio da ausência anda de mãos dadas com o que o filósofo Molefi Kete Asante chamou de *retórica da negação*. Em um ensaio intitulado *Uma origem africana da filosofia: mito ou realidade?*, onde defende a tese de que a filosofia teria surgido no Egito, Asante chama a atenção para o fato de que, na Antiguidade, não recaiam ainda sobre a África os estereótipos e os estigmas que observamos hoje; por lá teriam passado Platão, Pitágoras e aquele que é considerado o “primeiro filósofo”, Tales de Mileto, reconhecendo a presença de “homens e mulheres de grande habilidade e conhecimento” no continente africano. Para Asante, a dominação europeia criou uma retórica da negação da capacidade africana, “um sistema de descrença sobre a história, experiências e conhecimentos dos povos da África”. O mesmo teria ocorrido nas conquistas europeias da Ásia e das Américas. Na análise do filósofo, “a retórica que nega a capacidade da África foi desenvolvida para acompanhar a desapropriação da África. [...] A colonização não era apenas uma questão da terra, era uma questão de colonizar informações sobre a terra”.<sup>4</sup>

A retórica da negação foi um dos elementos-chave do processo de colonização do Brasil e da exploração de pessoas negras escravizadas pelos europeus. Se pensarmos na própria concepção de “tráfico humano”, de negociação

---

<sup>2</sup> Prefácio à edição brasileira de Frantz Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*, 2020, p. 12.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>4</sup> Asante, 2014, p. 118.

e venda de pessoas, já vemos explícita a negação da humanidade do povo negro, dado seu tratamento como mercadoria ou objeto. A dominação a que pessoas negras foram submetidas durante o período escravista precisou vir acompanhada de uma forte narrativa ideológica que retirasse delas tudo o que poderia humanizá-las. Reputadas amplamente como inferiores, sem luz, atrasadas e pecaminosas, sua escravização foi, sob muitas perspectivas – desde a legal à cristã – naturalizada e justificada. Mas quando o tráfico de africanos escravizados passou a ser ilegal e até combatido, não houve um esforço narrativo ou político no sentido de desconstruir essas imagens que já estavam consolidadas no imaginário social. Embora o escravismo tivesse passado a ser condenado por diversos setores da sociedade, a negritude não deixou de ser vista com maus olhos, a desqualificação dos negros continuou proporcionando “benefícios materiais e simbólicos” aos brancos;<sup>5</sup> continuou recaindo sobre os negros a retórica da negação.

A retórica da negação não admite que pessoas negras possuam diversas capacidades: arte, literatura, história, ciência, religião, estética, linguagem, política, conhecimento e cultura. Mesmo que esses elementos estejam presentes no universo negro, eles não são legitimados, são desqualificados e considerados inferiores. Sueli Carneiro traz a ideia de “epistemicídio” para falar dessa deslegitimação do conhecimento produzido por pessoas negras. A filósofa explica que

o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destituir-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra [...] É uma forma de sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que [...] lhe é imposta.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Carlos Hasenbalg, “Racismo e desigualdades raciais no Brasil”. In: Lélia Gonzalez; Carlos Hasenbalg. *Lugar de negro*. 2022, p. 111.

<sup>6</sup> Sueli Carneiro, *A construção do Outro como não-ser como fundamento do ser*, 2005, p. 97.

Em diversos exemplos literários e filosóficos, em episódios políticos e históricos, encontramos uma exposição contínua de imagens que criminalizam, infantilizam e objetificam de várias formas o ser negro, retratando-o como indolente, supersticioso, primitivo, imoral, voluptuoso, degenerado, atrasado e ignorante. O que essas representações exprimem é que há um seletivo “clube da humanidade”, para usar uma expressão do filósofo indígena Ailton Krenak,<sup>7</sup> do qual pessoas negras não podem fazer parte.

O *princípio da ausência e a retórica da negação* apresentam-se, então, como noções fundamentais para pensarmos o Brasil, tanto na qualidade de país colonizado que preserva as raízes de seu passado colonial, como na qualidade de país de forte presença africana e de maioria negra<sup>8</sup> que, no entanto, rejeita e se empenha de múltiplas formas para suprimir essa presença, como ressalta o poeta e jornalista Edson Lopes Cardoso:

Entre as normas que definem o que é, ou o que deve ser aceito entre nós, há uma que implica a rejeição perpétua à cor negra da pele. A repulsa ao negro é uma dimensão social e psicológica que constitui a própria nacionalidade. José Bonifácio de Andrada e Silva referiu-se a ela na proposta que encaminhou à Assembleia Constituinte, em 1823: “Mas o negro conserva indelevelmente um sinal de separação e de desprezo”. Bonifácio afirma ainda que entre nós “uma das causas, que concorre a perpetuar e piorar a escravidão dos negros, é a cor”[...].

Uma coisa era o escravo, outra coisa a cor do escravo. Sinal indelével é isso mesmo, que não se dissipa, indestrutível. A televisão, a cultura, os partidos, as vanguardas e as retaguardas, o mundo que nos é familiar se encarrega de disseminar a repulsa e a rejeição e a favorecer e estimular a ação criminosa de assassinos, fardados ou não. Criou-se um consenso de larga memória, cruel e sanguinário: *negro, não*.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Ailton Krenak questiona a ideia de que “somos todos iguais”, “somos todos humanos” ou “somos todos partes de uma mesma humanidade”. Para o intelectual indígena, esses discursos ficam apenas no campo da teoria e jamais se consolidam na prática. Existe, segundo o filósofo, um “clube da humanidade” que se beneficia da ideia de que somos universalmente uma humanidade, que partilha dos mesmos direitos. Krenak defende que o “clube da humanidade” é exclusivo e existe uma “sub-humanidade” que nunca fará parte desse clube, principalmente as comunidades brasileiras marginalizadas constantemente violentadas por parte do Estado. Cf. Ailton Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo*, 2019, p. 28. Ver também: Ilustríssima Conversa. *Ailton Krenak: Tragédia Yanomami mostra que clube da humanidade não é para todos*. Locução de Eduardo Sombini. São Paulo: Folha de S. Paulo, 28 de janeiro de 2023. Podcast. Disponível em: [https://open.spotify.com/episode/5TaXd47226lwMSOJQrFquQ?si=yHdmR5fTS6SFmW5DqGpc\\_mA](https://open.spotify.com/episode/5TaXd47226lwMSOJQrFquQ?si=yHdmR5fTS6SFmW5DqGpc_mA) Acesso em: 28.jan.2023.

<sup>8</sup> De acordo com a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) 2019, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o percentual de pessoas negras no Brasil é de 56,10%.

<sup>9</sup> Edson Lopes Cardoso, *Negro, não*. In: Edson Lopes Cardoso, *Nada os trará de volta: escritos sobre racismo e luta política*, 2022, p. 128-129. Itálicos meus.

Já em 1823, quando elaborou sua *Representação à Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil: sobre a escravatura*,<sup>10</sup> José Bonifácio identificava o abismo que separava os negros do restante da sociedade brasileira, abismo que se devia não só à condição escravizada, mas principalmente à cor da pele, vista como um inapagável “sinal de separação e de desprezo”. Conforme observou Edson Cardoso, no imaginário coletivo há uma rejeição de longa duração ao negro e ela se estabelece entre nós de modo normativo e consensual. Todavia, ainda que essa rejeição seja admitida por Bonifácio, ela nunca foi francamente assumida, de modo geral, no Brasil, quer por seus cidadãos ou sua imprensa, quer por seus representantes oficiais; essa rejeição nunca foi declarada de maneira aberta e tampouco enfrentada de forma crítica; sempre foi, pelo contrário, sistematicamente negada e camuflada em problemas educacionais, sociais e econômicos. De acordo com os discursos oficiais, não há rejeição e separação, mas sim aceitação e integração, sendo o Brasil um país de todos, que não faz distinção de qualquer natureza entre seus cidadãos.<sup>11</sup>

Um exemplo disso está num discurso veiculado em 1988 nos jornais, nas emissoras de rádio e televisão pelo então presidente da República, José Sarney, que na ocasião do centenário da dita abolição da escravatura intentava expressar a “estima e a gratidão” do Brasil para com os negros e afirmava ser “impossível pensar que em 1888 ainda existisse escravidão no país”:

O presidente da República, em nome do país, expressa, nesta noite, o quanto se deve à raça negra, à sua cultura, às suas tradições, a seu trabalho e o que ele representa na formação da nossa nacionalidade.

*A Abolição é também um exemplo. Foi feita sem guerras nem conflitos.*

*O que em outros países dilacerou e dividiu, aqui foi convergência, conagraçamento, união de vontades, entendimento e unidade.*

*É sem dúvida a maior página da história do Brasil.*

<sup>10</sup> A qual não chegou a ser apresentada, em virtude da dissolução da Assembleia e do exílio de Bonifácio em Paris, cidade onde o texto da “Representação” foi publicado dois anos após sua elaboração, em 1825. Nele, Bonifácio apresentava, dentre outras propostas, a necessidade de abolir o chamado “tráfico negreiro”, melhorar as condições de vida dos então escravizados e promover, progressivamente, sua emancipação.

<sup>11</sup> É o que figura, por exemplo, na *Constituição Federal* de 1988, a qual afirma, em seu art 3º, IV, que um dos objetivos fundamentais da República é “promover o bem de todos, *sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação*”; em seu art. 5º, a mesma *Constituição* diz que: “Todos são iguais perante a lei, *sem distinção de qualquer natureza*, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade[...].” Itálicos meus.

[...] Cem anos... cem anos! Mas *é impossível pensar que em 1888 ainda existisse escravidão no Brasil, essa nódoa que não desaparece na história.*<sup>12</sup>

Sem mencionar que o Brasil foi o último país das Américas a abolir a escravatura, ou que o fez sem implementar qualquer política de emancipação, integração ou reparação em favor dos ex-escravizados e seus descendentes, o então presidente da República, embora alegasse ter a intenção de prestar uma homenagem à comunidade negra brasileira, desprezava sua memória ao rasurar uma história de dor e sofrimento, de tensões e insurreições, de luta por liberdade e de resistência às mais diversas formas de desumanização e negação do direito de existir plenamente. Sarney afirma, em seu discurso, ser “*impossível pensar que em 1888 ainda existisse escravidão no país*” e imediatamente depois classifica essa escravização, dita “impensável”, como uma “*nódoa que não desaparece na história*”. Ora, *nódoa* significa mancha, um sinal deixado por alguma coisa suja; se, segundo Sarney, o sinal sujo da escravização não desaparece na história, como pode, diante disso, ser “impossível pensar que em 1888 ainda existisse escravidão no país”? Se a nódoa não desaparece, de que maneira ela se torna visível na história? Quais são os seus vestígios? Essas questões não podiam ser respondidas pelas pessoas que falavam oficialmente em nome do país, pois elas costumavam assumir uma postura de negação dos fatos históricos e da realidade cotidiana.

### 3.2 O mito da democracia racial

Uma palavra merece ainda ser dita a respeito da questão de Sartre, pois sua pergunta – “Onde estão os negros?” – colide com uma narrativa propagada no Brasil desde o século XIX, consagrada por influentes figuras do pensamento nacional, como Gilberto Freyre, no século XX, e reiterada por representantes políticos, pelas mídias e por boa parte da população até os dias de hoje. Trata-se da proposição que

---

<sup>12</sup> José Sarney, Pronunciamento sobre o centenário da Abolição da Escravatura. *Correio Braziliense*, edição 09158 (9), Brasília, 14 de maio de 1988, p. 4, Itálicos meus.

nos define enquanto uma “democracia racial”. Segundo os defensores de tal tese, a despeito de uma história de mais de três séculos de escravização negra e de um passado colonial que produziu no país profundas assimetrias entre os seus habitantes, esse conceito “supostamente refletiria”, como escreve um de seus principais críticos, o intelectual Abdias Nascimento<sup>13</sup>, “determinada relação concreta na sociedade brasileira: que pretos e brancos convivem harmoniosamente, desfrutando iguais oportunidades de existência, sem nenhuma interferência, nesse jogo de paridade social, das respectivas origens raciais ou étnicas.”<sup>14</sup>

Essa suposta relação de concórdia, na qual conflitos e diferenças raciais eram desconhecidos, foi difundida internacionalmente como um traço brasileiro, um paradigma para o mundo e um motivo de elogio e de orgulho para a nação. Na aclamada obra *Casa-grande & senzala* (1933), determinante na construção das narrativas acerca do alegado convívio fraterno entre brancos e negros no Brasil, o sociólogo Gilberto Freyre ajudou a consolidar essa noção, só posteriormente denominada “democracia racial” e denunciada por estudiosos das relações raciais no país como utópica. Freyre idealizou a interação entre portugueses e africanos durante o período colonial, chegando a afirmar que os negros foram “cocolonizadores” do Brasil<sup>15</sup> em virtude de uma alegada influência de “aculturação” sobre os povos ameríndios. Também atenuou as relações de poder

---

<sup>13</sup> Abdias Nascimento (1914-2011) foi escritor, teatrólogo, poeta, artista, curador, ator e político e é uma das mais importantes referências para a cultura e para a história da luta pelos direitos civis da população negra no Brasil. Enquanto político, foi deputado federal e senador da República. Como docente, atuou nos Estados Unidos (onde exilou-se durante a ditadura civil-militar no Brasil) e na Nigéria, tendo passagens pela Universidade do Estado de Nova Iorque, pela Yale University e pela Obafemi Awolowo University, em Ifé, dentre outras instituições onde foi professor convidado ou professor visitante.

Além de ter escrito inúmeras obras que contribuíram para a discussão da memória, da produção intelectual e cultural negra, para a denúncia do racismo e dos estigmas que incidem sobre a população afro-brasileira, Abdias passou a trabalhar como artista plástico durante seu exílio, enquanto dava continuidade a seu projeto de criação de um Museu de Arte Negra no Brasil. Suas pinturas, frequentemente presentes em mostras ou no acervo de importantes museus, galerias e centros culturais internacionais, refletem influências e simbologias africanas e afrodiaspóricas, trazendo de modo recorrente temáticas do Candomblé ou insígnias de divindades como Xangô, Oxóssi, Ogum e Exu.

Abdias foi ainda cofundador do primeiro teatro voltado ao protagonismo de atrizes e atores negros no Brasil, o Teatro Experimental do Negro (TEN), criado em 1944, o qual possibilitou que um ator negro atuasse pela primeira vez em palcos teatrais que tradicionalmente pintavam atores brancos de preto para interpretar personagens negros. Criou também, em sua volta definitiva ao Brasil, em 1981, o Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-brasileiros (IPEAFRO). Seu trabalho como ativista, iniciado aos 16 anos de idade, foi mundialmente reconhecido, tendo seu nome chegado a ser oficialmente indicado ao Prêmio Nobel da Paz em 2010.

<sup>14</sup> Abdias Nascimento, *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*, 2016, p. 48.

<sup>15</sup> Freyre, *Aspectos da influência africana no Brasil*, p. 8, cit. p. Abdias Nascimento, 2016, p.50.

vigentes, a violência, o assédio, os abusos psicológicos, sexuais e físicos perpetrados pelos colonizadores contra as escravizadas. O sociólogo afirma, em *Casa-grande & senzala*, que os portugueses foram “misturando-se gostosamente com mulheres de cor logo ao primeiro contato”.<sup>16</sup> Cita ainda “casos de pura confraternização do sadismo do conquistador branco com o masoquismo da mulher indígena ou da negra.”<sup>17</sup>

O que Freyre batizou de “mistura gostosa”, resultante da reprodução sexual de homens brancos com mulheres negras, na maioria das vezes obtida a partir de relações não consentidas, isto é, a partir da violação sexual dessas mulheres, produziu, no contexto colonial, um novo tipo físico, esse novo tipo físico, usado para amparar a dita “democracia racial brasileira”, recebeu diversos nomes: “mestiço”; “mulato”; “pardo”; “moreno”; “cabra”.<sup>18</sup> De acordo com Grada Kilomba, toda essa nomenclatura, ainda hoje empregada, é problemática, uma vez que está ancorada numa terminologia colonial, racista, animalizante e, portanto, desumanizadora:

Confrontamo-nos com uma longa lista de termos, frequentemente usados ainda hoje na língua portuguesa, que têm a função de afirmar a inferioridade de uma identidade através da condição animal. São termos que foram criados durante os projetos europeus de escravatura e colonização, intimamente ligados às suas políticas de controle da reprodução e proibição do “cruzamento das raças”, reduzindo as novas identidades a uma nomenclatura animal, isto é, à condição de animal irracional, impuro.

[...]Esses termos criam uma hierarquização dentro da *negritude*, que serve à construção da *branquitude* como a condição humana ideal – acima dos seres animalizados, impuras formas da humanidade. Os termos mais comuns são: *m. (mestiça/o)*, palavra que tem sua origem na reprodução canina, para definir o cruzamento de duas raças diferentes, que dá origem a uma cadela ou a um cão rafeira/o, isto é, um animal considerado impuro e inferior; *m. (mulata/o)*, palavra originalmente usada para definir o cruzamento entre um cavalo e uma mula, isto é, entre duas espécies animais diferentes, que dá origem a um terceiro animal, considerado impuro e inferior; *c. (cabrita/o)*, palavra mais comumente usada para definir pessoas de pele mais clara, quase próximas da *branquitude*, sublinhando porém sua *negritude*, e definindo-as como animais.

O que é particular a toda essa terminologia é o fato de estar ancorada num histórico colonial de atribuição de uma identidade à condição animal.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Freyre, *Casa-grande & senzala*, 2003, p. 70, grifo meu.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p.56.

<sup>18</sup> Ver Nina Rodrigues, *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*.

<sup>19</sup> Grada Kilomba, *Memórias da plantação*, 2019, p.19-20

### 3.3 Ideais de pureza e redenção

A leitura de Freyre a respeito desses “novos tipos físicos”, utopicamente descritos por ele como integrantes da família brasileira e influentes na formação do país, destoa, por um lado, de teorias importadas do exterior, em voga no Brasil no século XX. Alinhadas ao pensamento eugenista e ao darwinismo social, essas teorias viam no amálgama racial uma ameaça ao aprimoramento da espécie humana, um fator de decadência e atraso civilizatório. A noção de eugenia, derivada do grego *eugenēs* (εὐγενής), que significa, literalmente, “bem-nascido”, “nobre”, “de alta classe”,<sup>20</sup> foi cunhada na década de 1880, na obra *Inquiries into Human Faculty and Its Development*, pelo cientista inglês Francis Galton, primo do naturalista Charles Darwin. Ao contrário da teoria da seleção natural, proposta por Darwin, a eugenia de Galton, aplicada à espécie humana, seria uma seleção artificial, através da qual, “com previdência, rapidez e bondade”, o homem faria “o que a natureza faz de maneira cega, lenta e implacável.”<sup>21</sup> Segundo Galton, a eugenia trataria das influências que contribuem para aperfeiçoar o que chamou de “qualidades inatas de uma raça”, investindo em exemplares do tipo humano que garantissem que este fosse representado pelas raças e pessoas consideradas melhores, mais evoluídas ou mais aptas, predominando sobre os tipos considerados inferiores ou menos aptos.

As ideias de Galton foram recebidas com entusiasmo por parte da intelectualidade brasileira no contexto posterior à abolição da escravatura e à Proclamação da República. Figuras altamente influentes na sociedade, médicos, sanitaristas, farmacêuticos, biólogos, biomédicos, professores universitários, sociólogos, antropólogos, jornalistas, escritores e até políticos – que hoje têm seus nomes estampados em hospitais, avenidas, instituições e escolas do Brasil – fizeram propaganda da eugenia no país, fundando a Sociedade Eugênica de São Paulo, organizando e participando de eventos sobre a eugenia no Brasil e no exterior,

---

<sup>20</sup> Conforme o *Greek-English Lexicon* de Liddell & Scott, *eu-* + *-genēs*. εὖ (*eu*) “bem” e γένος (*génos*) – “raça”, “clã”, “casta”, “classe” – + - ής (-ēs) = γενής (*genēs*) – “nascido”, “produzido”.

<sup>21</sup> Francis Galton, *Eugenics: Its Definition, Scope, and Aims*, in: *American Journal of Sociology* Volume 10, Number I, Jul., 1904.

publicando livros, artigos, teses, anais e até um boletim oficial, o *Boletim da Eugenia*, onde radicalizavam o conceito, através de projetos em que defendiam a segregação, a seleção imigratória, o controle da reprodução sexual e o branqueamento da população brasileira, a qual, embora tivesse reduzido expressivamente o número de indígenas, era marcada por grande presença negra, percebida como uma característica da qual a nação, em nome de seus ideais de progresso, precisava se livrar.

Um ponto controverso dentro do movimento eugenista do Brasil, envolvendo os ideais de branqueamento populacional, foi justamente um dos atributos tão enaltecidos por Gilberto Freyre, a dita marca da democracia racial brasileira, isto é, a “mistura das raças”, denominada por seus defensores e objetores “miscigenação” ou “mestiçagem”. Enquanto alguns encaravam positivamente esse processo, vendo nele uma estratégia para apagar a “mancha negra” presente no país, outros o percebiam como um elemento degenerativo e extremamente pernicioso.

Desde o final do século XIX os trabalhos do médico Raimundo Nina Rodrigues, elaborados entre 1890 e 1906, já antecipavam algumas dessas perspectivas. Em suas pesquisas, Nina Rodrigues se dedicou, dentre outros temas, à elaboração de estudos raciais nos quais defendia a superioridade branca e a inferioridade biológica e cultural das pessoas negras, bem como sua propensão à indolência, à criminalidade, ao baixo desenvolvimento moral e intelectual. Enquanto Gilberto Freyre via a característica inter-racial como um traço de unidade da população brasileira, Nina Rodrigues afirmava que do “cruzamento de raças”, no seu ponto de vista “tão diferentes antropológicamente, como são as raças branca, negra e vermelha”, decorre um “produto desequilibrado e de frágil resistência física e moral, não podendo se adaptar ao clima do Brasil nem às condições da luta social das raças superiores.”<sup>22</sup>

Em 1911, foi sediado em Londres o Primeiro Congresso Universal das Raças (First Universal Races Congress), sob organização do sociólogo Gustav Spiller. O evento teve participação do Brasil, que enviou o médico e antropólogo João Batista de Lacerda, então diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro, acompanhado por seu assistente no museu, Edgard Roquette-Pinto, representando o governo de Hermes da Fonseca. No evento, Lacerda apresentou a comunicação

---

<sup>22</sup> Nina Rodrigues, *Mestiçagem, degenerescência e crime*, 2008, p. 1156.

*Sur les métis au Brésil*. “Essa questão dos mestiços, considerada do ponto de vista antropológico e social, tem no Brasil uma importância extraordinária,” – diz Lacerda em seu discurso – “sobretudo porque na população misturada desse país a proporção dos mestiços é muito elevada e os produtos derivados do cruzamento do negro e do branco são igualmente uma representação social e política.”<sup>23</sup> Para o representante oficial do país, o problema a ser combatido no Brasil de então não era a “mistura das raças”, propriamente dita, mas sim o que ele qualificou como “a lastimável herança que recebemos da raça negra”, transmitida através das relações que se formaram entre os colonizadores portugueses e os africanos escravizados, relações que teriam gerado, em suas palavras, resultados morais desastrosos:

Citamos esses fatos exatamente porque os julgamos muito importantes para explicar como os vícios do negro foram inoculados na raça branca e nos mestiços; vícios de linguagem, vícios do sangue, concepções errôneas sobre a vida e a morte, superstições grosseiras, fetichismo, incompreensão de todo sentimento elevado de honra e de dignidade humana, sensualismo baixo, tal é a lastimável herança que recebemos da raça negra. Ela envenenou a origem das gerações atuais, ela enervou o corpo social, aviltando o caráter dos mestiços e rebaixando o nível dos brancos.<sup>24</sup>

Para Lacerda, as pessoas classificadas em seu discurso como “*produtos* derivados do cruzamento do negro e do branco”, “mestiças” (*métis*), eram inferiores às pessoas negras fisicamente, pois não demonstravam disposição para o trabalho do campo, vigor físico ou a mesma força muscular dos negros; em contrapartida, eram superiores a estes em termos intelectuais, demonstrando aptidões literárias, artísticas, manuais, científicas, sociais e políticas.

Sempre contrapondo o Brasil aos Estados Unidos, Lacerda lança mão de um relato utópico ao tratar dos acontecimentos históricos e da realidade das relações sociais em seu território. Recorrendo ao *mito do senhor benevolente* e ao *mito da escravatura branca*, o antropólogo descreve cenas idílicas do período escravista brasileiro, nas quais escravizadas e escravizados, jovens ou em idade avançada, são

---

<sup>23</sup> João Batista de Lacerda, *Sur les métis au Brésil* (Premier Congrès Universel des Races: 26-29 juillet 1911). Paris: Devouge. 1911, p.6, tradução minha.

<sup>24</sup> Id. Ibid., p. 12

apresentados como “felizes criaturas” que teriam gozado de “diversos privilégios”, tranquilamente servindo a senhores e suas famílias; quando jovens, acompanhando rapazes brancos em passeios a cavalo ou em bailes campestres; quando moças, indo à igreja com as sinhazinhas; quando lactantes, amamentando bebês que não eram seus e, quando idosas, contando histórias e divertindo as crianças de pacíficos escravizadores.

Lacerda emprega ainda a comum falácia de que a cultura escravista anglo-saxã não comportou a reprodução sexual entre brancos e negros, ao contrário do que se deu em terras brasileiras, mantendo uma “pureza racial”,<sup>25</sup> e atinge o ápice de sua narrativa idealista ao afirmar que “os preconceitos de raça e de cor, que nunca existiram no Brasil de maneira tão enraizada como os vimos sempre entre as populações da América do Norte, perderam ainda mais sua força desde a Proclamação da República.” A partir daí, entra em cena o mito da democracia racial: “A porta aberta por esse regime a todas as aptidões deixou penetrar muitos mulatos de talento até nas mais altas corporações políticas do país. [...] Os mulatos têm hoje uma situação proeminente. Eles têm uma grande influência sobre o governo do país.”<sup>26</sup>

Em suma, o que Lacerda alega é que os preconceitos de raça e de cor, que em seu ponto de vista já eram raros no Brasil, em comparação com os Estados Unidos, praticamente desapareceram após a Proclamação da República, a qual teria aberto oportunidades e proporcionado mobilidade social para o que ele chama de “mulatos”, forma pejorativa de se referir a pessoas de ascendência negra e branca,

---

<sup>25</sup> Angela Davis, em *Mulheres, raça e classe*, expõe o seguinte sobre o contexto escravista nos Estados Unidos:

“No que dizia respeito ao trabalho, a força e a produtividade sob a ameaça do açoite eram mais relevantes do que questões relativas ao sexo. Nesse sentido, a opressão das mulheres era idêntica à dos homens.

Mas as mulheres também sofriam de forma diferente, porque eram vítimas de abuso sexual e outros maus-tratos bárbaros que só poderiam ser infligidos a elas. A postura dos senhores em relação às escravas era regida pela conveniência: quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas. [...]

Como mulheres, as escravas eram inerentemente vulneráveis a todas as formas de coerção sexual. Enquanto as punições mais violentas impostas aos homens consistiam em açoitamentos e mutilações, as mulheres eram açoitadas, mutiladas e também estupradas. O estupro, na verdade, era uma expressão ostensiva do domínio econômico do proprietário e do controle do feitor sobre as mulheres negras na condição de trabalhadoras”. (Davis, 2016, p. 19-20). Ainda sobre esse assunto, ver Thomas Skidmore, 1976, que também contesta a ideia presente na fala de Lacerda.

<sup>26</sup> Lacerda, 1911, p. 18-19.

que já carregava forte teor insultuoso no período em que está sendo empregada.<sup>27</sup>

Que país sem “preconceitos de raça e cor” é esse, que se refere à população com “grande influência sobre o governo” utilizando termos depreciativos? Contraditório. E mais contraditório ainda, para esse país sem preconceitos, é o meio que, por fim, Lacerda propõe para resolver as desigualdades raciais em solo brasileiro. A imagem escolhida para ilustrar a abertura de seu texto fala por si mesma. Trata-se da tela *A redenção de Cam*, do espanhol Modesto Brocos, pintada no Brasil em 1895, que traz a seguinte legenda no ensaio de Lacerda: “O negro passando ao branco, na terceira geração, pelo *efeito* do cruzamento das raças”.

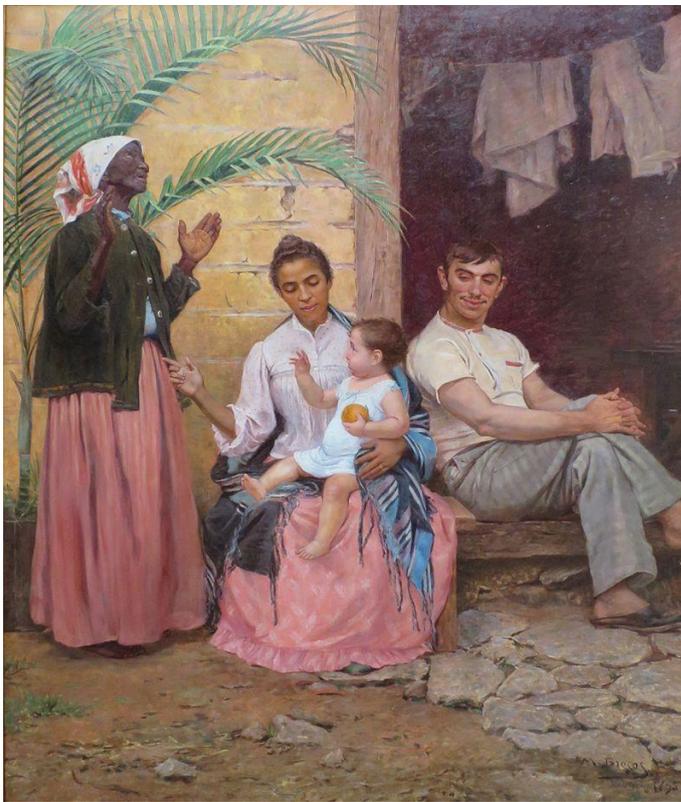


Figura 9 – Modesto Brocos, *A redenção de Cam*, 1895, óleo sobre tela, Museu Nacional de Belas Artes, Rio de Janeiro

Na imagem, uma avó, negra retinta, ergue as mãos aos céus, num gesto que sugere celebração e agradecimento pelo nascimento do neto de pele alva e de fenótipo europeu, fruto, aparentemente, da união de sua filha – negra, mas não retinta – com um homem branco, que olha sorrindo para a criança, no centro da cena, sentada no colo da mãe, demonstrando orgulho e satisfação.

<sup>27</sup> Esse fato é atestado por um trecho das *Recordações do Escrivão Isaías Caminha* (1909), romance de estreia do escritor Lima Barreto, que será um dos objetos de análise da presente pesquisa. Em determinada passagem, em que o personagem central se encontra numa delegacia, sendo interrogado como suspeito de um crime que não cometeu, a seguinte cena é narrada:

“Dos compartimentos do fundo, chegou um personagem ventrudo, meão de altura, de pernas curtas, furta-cor, tendo atravessado no peito um grilhão de ouro, donde pendia uma imensa medalha cravejada de brilhantes. Dirigiu-se ao inspetor:

- Raposo, vou sair: há alguma coisa?
- Nada, capitão Viveiros.
- E o caso do Jenikalé? Já apareceu o tal ‘mulatinho’?

Não tenho pejo em confessar hoje que quando me ouvi tratado assim, as lágrimas me vieram aos olhos. [...] um epíteto daqueles feria como uma bofetada”. (Lima Barreto, 2010, p 127-128)

*A redenção de Cam* faz alusão a um episódio bíblico do livro de *Gênesis*,<sup>28</sup> onde Noé, vingando-se por ter sido exposto por seu filho Cam, após embriagar-se e ficar nu, amaldiçoa seu neto Canaã,<sup>29</sup> condenando-o a ser “servo dos servos”. Essa passagem foi largamente usada para justificar a escravização e a barbárie contra os povos africanos e seus descendentes, entendidos, nessa linha interpretativa que busca legitimar sua desumanização, como os “malditos”, herdeiros de Canaã, filho de Cam.

Assim, o que a tela sugere, ao trazer essa família inter-racial, é que a brancura de seu personagem central, a criança, seria a libertação dessa maldição, simbolizada na cor preta da avó, para a qual a mãe, sem tirar os olhos da criança branca, aponta. Baseado na alegoria proposta pela tela de Modesto Brocos, o médico e antropólogo enviado pelo governo brasileiro ao Primeiro Congresso Universal das Raças<sup>30</sup> afirma que o estímulo à imigração europeia, combinado à seleção sexual, livraria os descendentes das raças mistas de todos os traços característicos do negro, sendo “lógico supor que no espaço de um século os mestiços terão desaparecido do Brasil, fato que coincidirá com a extinção paralela da raça negra entre nós.”<sup>31</sup> Conforme o texto *Sur les métis au Brésil* sustenta, após a abolição o negro não teria conseguido se adaptar à vida social, levando uma existência destrutiva e selvagem, vivendo às margens, refratário à disciplina e à civilização; logo, seu destino só poderia ser um: desaparecer.

A fala de Lacerda, enquanto representante financiado pelo governo brasileiro naquele momento, explicita como, após vinte e três anos da abolição legal da escravatura no país, a população negra, em vez de ter sua contribuição para a construção e desenvolvimento da nação reconhecida através de políticas públicas

---

<sup>28</sup> 9:21-25

<sup>29</sup> Note-se que, embora o episódio seja conhecido como *A maldição de Cam*, o amaldiçoado, na verdade, foi Canaã, filho de Cam. Noé não poderia, no contexto bíblico, ter amaldiçoado Cam, seu filho, por esse ter sido abençoado por Deus, após sobreviver ao episódio do Dilúvio; por isso amaldiçoa o neto.

<sup>30</sup> É importante dizer que nesse período a noção de raça era concebida e divulgada enquanto uma categoria biológica e “científica” e não como um construto social. Estudos do campo da genética já mostraram que é um erro falar biologicamente de raças entre os seres humanos. Isso não impede, porém, que a ideia de raça se estabeleça no imaginário coletivo enquanto um conceito político-ideológico, do qual partem, inclusive, as ideologias racistas, construídas e compartilhadas a partir da crença de que pessoas de determinados grupos étnicos, com certas características fenotípicas, são superiores a outras; é com base em tais crenças que distinções, hierarquias, discriminações e projetos de dominação são desenvolvidos. Cf., a esse respeito, Kabengele Munanga, *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*, 2003.

<sup>31</sup> João Batista de Lacerda, p. 18-19.

que promovessem sua integração na sociedade, sua emancipação, sua inserção no mercado de trabalho e sua subsistência, era inferiorizada, rechaçada e apontada não só como causadora das calamidades morais existentes entre o povo brasileiro, mas também como incapaz de fazer parte dos planos que os governantes e as classes dominantes forjavam para o Brasil, isto é, planos de um futuro branco, sem qualquer vestígio daqueles que foram, por mais de trezentos anos, submetidos às mais diversas formas de crueldade.

Após milhões de africanos morrerem na travessia do Atlântico, no caminho entre a África e o Brasil, após milhares de famílias serem desintegradas, após filhos e filhas serem arrancados de suas mães e pais, que não tiveram direito à maternidade e à paternidade, após esposas e esposos, irmãs e irmãos, avós e netos serem apartados, muitas vezes definitivamente, as figuras ilustres do país e a nata da intelectualidade engendravam, com patrocínio do Estado, projetos para o completo desaparecimento da população negra brasileira.

Não à toa, o escritor Monteiro Lobato, eugenista cuja militância racista é até hoje um tabu para intelectuais brasileiros que têm nele um ídolo, certa vez escreveu a seu amigo Arthur Neiva lamentando o fato de os brancos no Brasil não poderem organizar uma versão nacional da Ku Klux Klan<sup>32</sup>: “País de mestiços onde o branco não tem força para organizar uma Kux-Klan, é país perdido para altos destinos. [...] Um dia se fará justiça ao Klux Klan [...] que mantém o negro no seu lugar”.<sup>33</sup>

Qual é o lugar do negro? O lugar da subalternidade, da marginalização, da subserviência, da inanição? Os exemplos aqui trazidos ilustram bem como o Brasil, ao longo de sua história, pensou esse lugar. Ao analisar a situação dos negros no país, o sociólogo Florestan Fernandes afirmou que “o negro foi exposto a um mundo social que se organizou para os segmentos privilegiados da raça dominante. [...] O negro permaneceu sempre condenado a um mundo que não se organizou para tratá-lo como ser humano e como ‘igual’.” Se quisessem fazer parte desse mundo, os negros tinham de “se identificar com o *branqueamento* psicossocial e moral, [...] sair de sua pele, simulando a condição humana-padrão do ‘mundo dos brancos’.”<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Organização supremacista branca, de extrema-direita, criada no século XIX, nos Estados Unidos, para defender ideais de pureza racial, promover a segregação, o ódio, a perseguição e a violência contra afro-americanos, outros grupos minorizados e seus apoiadores.

<sup>33</sup> Cit. p. Ana Maria Gonçalves em Carta aberta a Ziraldo. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/carta-aberta-ao-ziraldo-por-ana-maria-goncalves-2/>

<sup>34</sup> Florestan Fernandes, *O negro no mundo dos brancos*, 2007, p. 33.

Lélia Gonzalez citou em diversos de seus ensaios, em que discute as especificidades da dominação e das desigualdades raciais no Brasil, uma frase do humorista e escritor Millôr Fernandes, na qual ele afirma que “no Brasil não existe racismo porque o negro conhece o seu lugar.”<sup>35</sup> Ao lado do sociólogo argentino Carlos Hasenbalg, a filósofa publicou uma coletânea, intitulada *Lugar de negro*, em que essa ideia de que ao negro cabe uma posição demarcada na parte mais inferior da hierarquia social é examinada através de uma série de ensaios. Logo no ensaio de abertura, Gonzalez situa essa problemática:

Os diferentes modos de dominação das diferentes fases da produção econômica no Brasil parecem coincidir num mesmo ponto: a reinterpretação da teoria do lugar natural, de Aristóteles. Desde a época colonial aos dias de hoje, a gente saca a existência de uma evidente separação quanto ao espaço físico ocupado por dominadores e dominados. O lugar natural do grupo branco dominante são moradias amplas, espaçosas, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes tipos de policiamento: desde os antigos feitores, capitães do mato, capangas etc., até a polícia formalmente constituída. Desde a casa-grande e do sobrado até os belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido sempre o mesmo. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente. Da senzala às favelas, cortiços, porões, invasões, alagados e conjuntos “habitacionais” (cujos modelos são os guetos dos países desenvolvidos) dos dias de hoje, o critério também tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço.

No caso do grupo dominado, 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. É por aí que se entende que o outro lugar natural do negro sejam as prisões e os hospícios. A sistemática repressão policial, dado o seu caráter racista (segundo a polícia, todo crioulo é marginal até que se prove o contrário), tem por objetivo próximo a imposição de uma submissão psicológica através do medo. A longo prazo, o que se pretende é o impedimento de qualquer forma de unidade e organização do grupo dominado, mediante a utilização de todos os meios que perpetuem sua divisão interna. Enquanto isso o discurso dominante justifica a atuação desse aparelho repressivo falando em ordem e segurança sociais.<sup>36</sup>

Então, quando um escritor com o alcance de Monteiro Lobato, o autor infanto-juvenil mais lido e celebrado do país, lamenta não haver no Brasil uma

---

<sup>35</sup> Gonzalez cita essa frase, por exemplo, no famoso ensaio *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. A socióloga Márcia Lima chama a atenção para o fato de a frase ser recorrente nos textos da filósofa. Cf. Lélia Gonzalez; Carlos Hasenbalg. *Lugar de negro*. 2022, p. 10.

<sup>36</sup> Lélia Gonzalez, “O golpe de 1964, o novo modelo econômico e a população negra”. In: Lélia Gonzalez; Carlos Hasenbalg. *Lugar de negro*. 2022, p. 21-23.

organização incumbida explicitamente de levar o terror e o extermínio aos negros para mantê-los “em seu lugar”, há aí a interpretação do lugar do negro como sendo o lugar da sub-humanidade, do não-direito à existência. O que, segundo o intelectual Muniz Sodré, Lobato de fato pensava explicitamente, pois seu racismo não era pontual, mas militante.<sup>37</sup> O próprio Lobato chegou a afirmar para um amigo que via a escrita como um meio de promover, indiretamente, a eugenia, e em uma obra recusada para publicação nos Estados Unidos, devido a seu forte teor racista, o autor sugeria o extermínio da população negra.<sup>38</sup>

Em suma, seja através da precarização, das dificuldades econômicas, da falta de acesso a moradia e emprego dignos, seja através de políticas de embranquecimento populacional e miscigenação imposta, constatamos que a sobrevivência e resistência negra não estavam nos planos sociais brasileiros. O sonho de Brasil, projetado às expensas da mão de obra negra, é, conforme Muniz Sodré, um sonho elitista, de uma sociedade com um povo uno, depurada da “mancha da escravidão”,<sup>39</sup> ou seja, uma sociedade sem a presença do negro.

Diante de tudo isso, cabe perguntar como as pessoas negras têm feito para sobreviver em um mundo que sempre as rejeitou; como têm resistido às diversas formas de destituição de sua humanidade; como têm respondido a uma constante inferiorização e estigmatização.

Recentemente, o filósofo Silvio Almeida afirmou que “o racismo sempre termina num lugar: na morte. Não na morte que faz parte da vida, mas na morte violenta, na destruição existencial.”<sup>40</sup> As perspectivas que veremos a seguir desafiaram esse destino, contestaram estereótipos, contrariaram expectativas, exibiram – através de diversas formas de manifestação artística, da poesia, da música, da literatura, das artes plásticas – uma luta permanente contra essa morte violenta e essa destruição existencial. São perspectivas que devem ser reverenciadas e lembradas porque representam um outro ponto de vista da história, um ponto de vista crítico, daqueles que nos fizeram ver e pensar um outro Brasil, o Brasil das

---

<sup>37</sup> Em conferência intitulada “A questão da liberdade a partir de Luiz Gama”, ministrada no Ciclo de Conferências Epistemologias Negras, ocorrido entre agosto e novembro de 2021, promovida pelo Instituto Singularidades e pela Casa Sueli Carneiro.

<sup>38</sup> Cf. Cit. p. Ana Maria Gonçalves, Carta aberta a Ziraldo. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/carta-aberta-ao-ziraldo-por-ana-maria-goncalves-2/>

<sup>39</sup> Muniz Sodré, loc. cit..

<sup>40</sup> Em palestra sobre racismo estrutural, intitulada “A Talk on Structural Racism in Brazil”, organizada pelo Lemann Center Stanford, transmitida em 2 de fevereiro de 2021 via plataforma Zoom.

margens, que em suas interpretações se tornou o centro, o Brasil daqueles que não deveriam ser lembrados, porque a intenção das narrativas oficiais da história era a de nos fazer esquecer o testemunho, a coragem e a lucidez dos que não foram ouvidos, que foram silenciados, que não foram reconhecidos, que foram injustiçados, que se foram sem ter direito ao sonho.

Walter Benjamin, nas teses *Sobre o conceito de História*,<sup>41</sup> afirma existir um elo entre as gerações precedentes e a nossa, entre o passado e o presente. O passado dirige para uma “frágil força messiânica”<sup>42</sup> que nos foi dada, segundo Benjamin, um apelo de redenção e não podemos ignorar tal apelo sem que esse gesto produza consequências. Conforme explica a filósofa Katia Muricy, especialista no pensamento benjaminiano, através da memória temos a chance de fazer uso dessa força messiânica que nos foi concedida e trazer ao presente a luta dos vieram antes de nós, seus sonhos que fracassaram, seus desejos de justiça que não se cumpriram. Nunca descansaremos enquanto a justiça aos mortos não for feita. Iremos repetir o passado até que isso aconteça.<sup>43</sup> Ou seja, atender ao apelo do passado é não só libertá-lo, mas também transformar o presente, para que este seja diferente.

O que temos visto no Brasil é exatamente o oposto disso. O passado, aqui, não encontrou sua redenção, sua memória tem sofrido uma permanente tentativa de apagamento e seu fracasso tem se mostrado sempre atual. Quando lemos essas histórias escritas por mãos negras em diferentes períodos do Brasil, 1898, 1909, 1960, a impressão que temos é a de que os acontecimentos narrados não ficaram para trás, parece que são fatos sucedidos hoje. Autores como João da Cruz e Sousa, Lima Barreto e Carolina Maria de Jesus falaram de um Brasil de discriminações, de mitos, de falta de oportunidades e chances de existência, onde certas vidas são vistas como descartáveis e sem importância, onde as habilidades e competências dos seres humanos são estimadas de acordo com sua posição social e a cor da sua pele, onde mães lutam sozinhas para dar de comer aos seus filhos, onde pessoas marginalizadas enfrentam as situações mais humilhantes na tentativa de sobreviver.

---

<sup>41</sup> In Walter Benjamin, *Obras escolhidas, Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura*, 1987, p. 222-232.

<sup>42</sup> Tese II, op. cit., p. 223

<sup>43</sup> Minicurso organizado pelo Departamento de Filosofia da PUC-Rio, intitulado “A consagração do instante – Nietzsche, Benjamin e Foucault”, transmitido via plataforma Zoom entre 14 de setembro e 9 de outubro de 2020.

No Brasil, o passado se atualiza de forma terrível num presente onde vemos pessoas negras terem suas trajetórias precocemente interrompidas pela violência estatal. Vemos um país desigual, com milhões de desempregados, desalojados e famintos, caçando lagartos e calangos, revirando lixos atrás de sobras de alimentos e fazendo fila para disputar caminhão de ossos e restos de carne. Não conseguimos transformar nosso presente porque nunca libertamos nosso passado. A tentativa de resgate das histórias daqueles que se foram sem que a sonhada justiça se cumprisse é também um desejo de construir um futuro diferente, onde a “frágil força messiânica” da memória possa responder aos perigos do passado sempre que estes ameaçarem se reapresentar no presente.

*O racismo no Brasil se caracteriza pela covardia. Ele não se assume e, por isso, não tem culpa nem autocrítica. Costumam descrevê-lo como sutil, mas isto é um equívoco. Ele não é nada sutil, pelo contrário, para quem não quer se iludir ele fica escancarado ao olhar mais casual e superficial. O olhar aprofundado só confirma a primeira impressão: os negros estão mesmo nos patamares inferiores, ocupam a base da pirâmide social e lá sofrem discriminação e rebaixamento de sua autoestima em razão da cor. No topo da riqueza, eles são rechaçados com uma violência que faz doer. Quando não discrimina o negro, a elite dominante o festeja com um paternalismo hipócrita ao passo que apropria e ganha lucros sobre suas criações culturais sem respeitar ou remunerar com dignidade a sua produção.*

Abdias Nascimento

## 4

### A asfixia do sonho\*

*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

Certa vez um poeta disse não pertencer “à velha árvore genealógica das intelectualidades medidas” e ouvir, por essa razão, uma “voz ignota” amaldiçoar sua existência, ridicularizar suas aspirações artísticas e espirituais e condená-lo a viver cercado por imensas, estranhas, terríficas e mudas paredes de pedras, as quais o deixariam, para sempre, emparedado dentro do seu próprio sonho. Quem escreveu isso foi João da Cruz e Sousa (1861-1898), maior expoente da poesia simbolista no Brasil, em seu célebre poema em prosa *Emparedado*. Negro, filho de mãe e pai forros, Cruz e Sousa era legalmente livre, mas, como testemunham sua poesia e história de vida, existencialmente cativo em uma sociedade que o enredava e tentava circunscrever a essência de seu ser através de estigmas e estereótipos.

Cruz e Sousa teve sua educação formal financiada pelos ex-senhores de seus pais, dos quais provém seu sobrenome, Sousa. Homem de talento, precocemente exibiu grandes dons intelectuais. Quando lhe faltou o protetor, deu aulas particulares para se manter, trabalhou como jornalista e migrou para o

---

\* Boa parte desta seção, a começar por seu título, foi inspirada pelo pensamento do poeta e jornalista Edson Lopes Cardoso, que é, ao lado de Carolina Maria de Jesus, Abdias Nascimento, Lima Barreto e Grada Kilomba, uma das principais referências para o desenvolvimento de minha pesquisa de doutorado. Agradeço a Bianca Santana, a Casa Sueli Carneiro e ao Instituto Singularidades pela oportunidade de aprofundar as reflexões sobre a obra de Edson Cardoso e pelo acesso à conferência que este produziu para a primeira parte do Ciclo de Conferências Epistemologias Negras, em agosto de 2021.

Rio de Janeiro em busca de melhores condições de emprego. No Sul, sua região de origem, havia sido impedido de assumir o cargo de procurador público da cidade de Laguna, em Santa Catarina, para o qual fora nomeado. O motivo do impedimento? A cor da sua pele. O fato de ser um homem negro falou mais alto do que suas capacidades. Lamentavelmente, não teve melhor sorte no Rio de Janeiro, onde só conseguiu posições muito aquém das suas habilidades profissionais e intelectuais e, para agravar ainda mais sua situação, foi acometido por uma grave tuberculose, em virtude das precárias e insalubres condições do trabalho que exerceu na Estrada de Ferro Central. Esperando encontrar evolução do seu estado de saúde, mudou-se do Rio de Janeiro para Minas Gerais. Não teve êxito. Morreu com apenas trinta e seis anos de idade, deixando viúva sua esposa e órfãos seus filhos (os quais também viriam todos, tempos depois, a ser vitimados pela mesma doença que tirou a vida do poeta), e teve seu corpo trasladado de Minas para o Rio em um vagão destinado ao transporte de animais.

Desde a infância Cruz e Sousa tinha um gênio proeminente, tal como testemunha uma carta de um dos seus preceptores, o naturalista alemão Fritz Müller:

Entre os meus discípulos deste ano, o melhor, de muito, é um preto de puro sangue africano; compreende facilmente e tem ânsia de aprender que aqui nunca encontrei e que é raro mesmo no nosso clima fresco. Este preto representa para mim mais um reforço de minha velha opinião, contrária ao ponto de vista dominante, que vê no negro um ramo por toda parte inferior e incapaz de desenvolvimento racional por suas próprias forças[...].<sup>1</sup>

A opinião de Fritz Müller, como ele próprio ressalta, era atípica. Quando o poeta Cruz e Sousa buscava se estabelecer na sociedade brasileira do século XIX, a ciência oficial determinava que o descendente de africanos era inferior, ignorante e refratário à civilização.<sup>2</sup> Por esse motivo, seu percurso estético pode, em grande medida, ser visto como uma tentativa de desafiar e de afastar de si os estigmas que perseguiram a sua raça.

<sup>1</sup> Carta de Fritz Müller a Hermann Müller, cit. p. Afrânio Coutinho, 1979, p. 9-10.

<sup>2</sup> Os já citados trabalhos de Nina Rodrigues são um exemplo dessa perspectiva, especialmente *Os africanos no Brasil*, como mostra Alfredo Bosi em *Poesia versus racismo*.



Figura 10 – Flávio Cerqueira, *Amnésia*, 2015. (Tinta Látex sobre bronze, 137 x 30x 26 cm. Créditos das imagens: Romulo Fialdini). Segundo o artista, em entrevista a SP-Arte, em 2018, A obra trata “do embranquecimento da população negra, um lado perverso da ‘mestiçagem’”. O personagem da escultura simboliza a última pessoa a sofrer esse processo, a lata de tinta que o garoto despeja em seu próprio corpo não tem material suficiente para cobri-lo por inteiro.” A escultura pode ser vista, ainda, como uma referência às exigências de que pessoas negras recusem suas características físicas e culturais para se encaixarem nas sociedades que se pautam em valores branco-europeus.

“O temperamento entortava muito para o lado da África: – era necessário fazê-lo endireitar inteiramente para o lado Regra, até que o temperamento regulasse certo como um termômetro!”<sup>3</sup> O “lado da Regra” seria a brancura, a Europa, lado para o qual o poeta pendeu, em um esforço estilístico de arianização. Não à toa, o sociólogo francês Roger Bastide o classificou como “o mais europeu de todos os poetas brasileiros”,<sup>4</sup> além de identificar em sua poesia uma fase de obsessão pelo branco, mostrando que na obra *Broquéis* a cor branca, em seus diversos tons, faz 169 aparições;<sup>5</sup> para o crítico, os epítetos coloridos na escrita de Cruz e Sousa revelam nostalgias interiores do poeta.

Malgrado os esforços empregados, o temperamento de Cruz e Sousa nunca “endireitou” para “o lado da Regra”; o “Dante Negro” – como era chamado – jamais apagou inteiramente sua herança africana. Nem poderia, já que a voz da sociedade preconceituosa, referida em seu poema *Emparedado* como uma “voz ignota”, não o permitia esquecer sua negritude:

Ouçó, no adormecimento de certas horas, [...] uma voz ignota [...] murmurar-me:

– Tu és dos de Cam, maldito, réprobo, anatematizado! Falas em abstrações, em Formas, em Espiritualidades, em Requentes, em Sonhos! Como se tu fosses das raças de ouro e da aurora, se viesses dos arianos, depurado por todas as civilizações, célula por célula, tecido por tecido, cristalizado o teu ser num verdadeiro cadinho de ideias, de sentimentos [...]!

Artista! Pode lá isso ser se tu és d’África, tórrida e bárbara [...]!

Artista?! Loucura! Loucura! Pode lá isso ser se tu vens dessa longínqua região desolada[...]<sup>6</sup>

No fundo, não importava o empenho do poeta em se fazer mais refinado, em ter uma escrita rebuscada, em vestir roupas elegantes, em usar palavras cujo significado poucos ao seu redor podiam compreender,<sup>7</sup> em dominar a poesia

<sup>3</sup> Cruz e Sousa, *Evocações, Emparedado*.

<sup>4</sup> Bastide, *Cruz e Sousa e Baudelaire* (estudo de literatura comparada). In: *A poesia afro-brasileira*, p. 108.

<sup>5</sup> “Ora, o azul, o verde, o vermelho, o roxo, que representam um certo papel no *Missal*, desaparecem nos *Broquéis* [...], enquanto o branco em seus diversos tons, branco puro, lunar, de neve, de nuvens, luminoso, cristalino, de marfim, leitoso, de espuma, opaco ou pérola, volta 169 vezes. As duas cores mais importantes a seguir são o ouro, 18, e o rosa-pálido, 10”. Bastide, *A nostalgia do branco*. In: *A poesia afro-brasileira*, p. 92.

<sup>6</sup> *Evocações, Emparedado*.

<sup>7</sup> Sobre esse aspecto, escreve Antonio Candido, a respeito de Cruz e Sousa: “Formado dentro da filosofia evolucionista, sofreu o impacto de Baudelaire e sentiu a atração do vago espiritualismo

francesa ou em conhecer a filosofia alemã.<sup>8</sup> A sociedade impunha muros tão altos que pessoas como ele jamais poderiam transpor: a crença num lastro mítico de maldição dos africanos e seus descendentes, “uma raça que a ditadora ciência d’hipóteses negou em absoluto para as funções do Entendimento e, principalmente, do entendimento artístico da palavra escrita”,<sup>9</sup> o dualismo entre o “Polo Branco”, suposto representante do requinte, dos ideais elevados, da beleza, da nobreza moral, da possibilidade de ser e de sonhar, e o “Polo Negro”, tido como símbolo do sofrimento, da dor, da volúpia, da indigência e da baixa moral, espiritual e mental. Até mesmo a narrativa bíblica da “maldição de Cam”<sup>10</sup> foi associada às pessoas negras, vistas como anatematizadas e fadadas à servidão.

O poeta percebeu, então, estar diante de algo que o ultrapassava, que perpassava séculos, gerações, e ora recaía, indistintamente, sobre seus ombros: “Eu trazia, como cadáveres que me andassem funambulescamente amarrados às costas, num inquietante e interminável apodrecimento, todos os empirismos preconceituosos e não sei quanta camada morta, quanta raça d’África curiosa e desolada que a Fisiologia nulificasse para sempre com o riso haeckeliano e papal”.<sup>11</sup>

---

finissecular, que lhe permitiu elaborar poemas cheios de sugestiva nebulosidade. Tanto na vertente mais tipicamente simbolista, quanto na vertente ainda parnasiana, manifestou grande poder verbal, que chega à expressão palavrosa e até incoordenada (sobretudo nos poemas em prosa), mas é redimida aqui e ali pela felicidade dos achados poéticos. A coexistência do cinzelador, artífice de sonetos perfeitos, com o sonhador que procura alargar o limite das palavras em busca do indefinível, dá à sua obra um caráter curiosamente ambíguo, uma tensão espiritual pouco frequente na poesia do tempo”. In: Antonio Candido, *Iniciação à literatura brasileira* (Resumo para principiantes), p.62.

<sup>8</sup> Sobre a marca dos poetas franceses em Cruz e Sousa, ver Bastide, *Cruz e Sousa e Baudelaire*. Segundo Andrade Muricy, Cruz e Sousa era leitor da filosofia alemã e pode-se destacar, dentre as linhas de pensamento filosófico que influenciaram o poeta brasileiro, de acordo com o crítico, o pessimismo schopenhaueriano: “O espírito de revolta, e a influência crescente de Schopenhauer, conduziram-no a um pessimismo cósmico e apocalíptico, do qual são indício páginas como o ‘Emparedado’, e poemas como ‘Luar de Lágrimas’ ou ‘Canção Negra’.” Cf. Andrade Muricy. Introdução geral/ Atualidade de Cruz e Sousa. In: Cruz e Sousa, *Obras completas*, 1995. Roger Bastide também destaca essa influência da filosofia alemã em Cruz e Sousa, afirmando que “ele teve educação essencialmente alemã”, sendo “educado na admiração de uma filosofia profundamente materialista e pessimista[...], seus primeiros mestres foram Haeckel, Buchner e Schopenhauer. [...]Schopenhauer foi a grande tentação de Cruz e Sousa, a herança desgraçada”. Bastide, *O lugar de Cruz e Sousa no movimento simbolista*. In: *A poesia afro-brasileira*, p. 117.

<sup>9</sup> Cruz e Sousa, *Evocações, Emparedado*.

<sup>10</sup> Citada no capítulo anterior, p. 76.

<sup>11</sup> Cruz e Sousa, *Evocações, Emparedado*.

Cruz e Sousa antecipa aqui questões que posteriormente seriam caras a Frantz Fanon (1925-1961) no desenvolvimento do livro *Pele negra, máscaras brancas* (1952), como o desvio existencial imposto aos sujeitos negros pela civilização branca e a cultura europeia, a definição do negro pelo sujeito branco, a imposição da assimilação da cultura dominante e a impossibilidade de existir individualmente, sem ter recaído sobre si o peso dos fetiches, dos mitos e da história, a respeito do qual Fanon escreve: “ ‘Mãe, olhe o negro, estou com medo!’ [...] E eis que agora eu era temido [...] Eu não aguentava mais, pois já sabia que existiam histórias, a história e, acima de tudo, a

Contestando todo o determinismo e a ideologia racista que minavam sua existência, ele interroga: “– Mas, que importa tudo isso?! Qual é a cor de minha forma, do meu sentir? Qual é a cor da tempestade de dilacerações que me abala? Qual a de meus sonhos e gritos? Qual a de meus desejos e febre?”<sup>12</sup> A resposta da sociedade é dura: não há saída. A história, a cultura dominante, as opiniões científicas e populares colocam o poeta em aporia:

– Não! Não! Não! Não transporás os pórticos milenários da vasta edificação do Mundo, porque atrás de ti e adiante de ti não sei quantas gerações foram acumulando, acumulando pedra sobre pedra, pedra sobre pedra, que para aí estás agora o verdadeiro emparedado de uma raça.

Se caminhares para a direita, baterás e esbarrarás ansioso, aflito, numa parede horrendamente incomensurável de Egoísmos e Preconceitos! Se caminhares para a esquerda, outra parede, de Ciências e Críticas, mais alta do que a primeira, te mergulhará profundamente no espanto! Se caminhares para a frente, ainda nova parede, feita de Despeitos e Impotências, tremenda, de granito, brancamente se elevará ao alto! Se caminhares, enfim, para trás, ah! ainda, uma derradeira parede, fechando tudo, fechando tudo – horrível! – parede de Imbecilidade e Ignorância, te deixará num frio espasmo de terror absoluto...

E, mais pedras, mais pedras se sobreporão às pedras já acumuladas, mais pedras, mais pedras... Pedras destas odiosas, caricatas e fatigantes Civilizações e Sociedades... Mais pedras, mais pedras! E as estranhas paredes hão de subir, – longas, negras, terríficas! Hão de subir, subir, subir mudas, silenciosas, até às Estrelas, deixando-te para sempre perdidamente alucinado e emparedado dentro do teu Sonho...<sup>13</sup>

A falta de saída para o emparedado se dá em vários domínios: o do puro desdém, motivado pelo egoísmo daqueles que estão culturalmente postos como porta-vozes da humanidade, com todas as prerrogativas que o conceito engloba, e não querem perder sua hegemonia; o das ciências oficiais, que causam espanto pela parcialidade ao ampararem suas teses em ideologias, confundindo opressão histórico-social com inferioridade congênita; o da impotência do próprio sujeito negro, inserido no universo do branco, que o condena ao desaparecimento, caso ele

---

*historicidade* [...]. Eu era a um só tempo responsável pelo meu corpo, pela minha raça e pelos meus ancestrais. Eu me percorri com um olhar objetivo, descobri minha negrura, meus traços étnicos – e então me arrebetaram o tímpano com a antropofagia, o atraso mental, o fetichismo, as taras raciais [...]”. Cf. *Pele negra, máscaras Brancas*, p. 127.

<sup>12</sup> *Evocações, Emparedado*.

<sup>13</sup> Id., *ibid.*.

não faça uma adesão total a suas normas; e, por fim, o domínio da “Imbecilidade” e da “Ignorância”, que poderiam ser lidas como dizendo respeito ao senso comum, à aceitação irrefletida de opiniões preconcebidas.

Cruz e Sousa não foi o único a denunciar, no contexto brasileiro, como nossa sociedade contribuiu – com o auxílio de diversos campos do saber (literatura, filosofia, antropologia, sociologia, história, ciências, artes, dentre outros) – para a desumanização de pessoas negras, para a estruturação do racismo entre nós (através da criação de narrativas e imagens que constroem uma ideia de inferioridade biológica e cultural negra, em oposição a uma alegada superioridade branca) e principalmente para a produção de sofrimentos psíquicos, decorrentes da frustração de expectativas, do não-reconhecimento de talentos e da falta de chances iguais de existência, oportunidades e realização de sonhos. Assim como para Cruz e Sousa, esse tema será caro também para Lima Barreto (1881-1922), sobretudo em seu romance de estreia, *Recordações do escrivão Isaías Caminha* (1909), e para Carolina Maria de Jesus, que se tornou conhecida pelo grande público através da obra *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960), mas desenvolveu, ao longo de sua vida, um projeto estético singular e multiartístico, que incluiu poesias, contos, peças teatrais, romances e composições musicais.

Nas *Recordações do escrivão Isaías Caminha*, Lima Barreto conta a trajetória de um jovem culto e inteligente, com um futuro promissor, que sai do interior do Rio de Janeiro rumo à capital do estado para dar prosseguimento aos seus estudos e obter o título de doutor. Ele espera conseguir, mediante um apadrinhamento (uma indicação de um deputado), uma colocação profissional condizente com as expectativas geradas por seu desempenho enquanto estudante, o qual havia sido sempre superior ao de seus ex-colegas de classe que, mesmo sem uma aptidão intelectual que apontasse para o sucesso, estavam obtendo excelentes posições na escala social. O sucesso desses ex-colegas, menos talentosos, aumenta as esperanças de Isaías Caminha sobre os bons rumos que a vida poderia lhe reservar, é o incentivo que ele precisa para deixar o seio familiar e partir para uma cidade desconhecida, cheia de desafios, mas que promete a realização de um sonho:

Um dia [...]li no *Diário de \* \* \** que o Felício, meu antigo condiscípulo, se formara em farmácia, tendo recebido por isso uma estrondosa, dizia o *Diário*, manifestação dos seus colegas.

“Ora Felício!”, pensei de mim para mim. “O Felício! Tão burro! Tinha vitórias no Rio! Por que não as havia eu de ter também – eu que lhe ensinara, na aula de português, de uma vez para sempre, diferença entre adjunto atributivo e o adverbial? Por quê!?”

Li essa notícia na sexta-feira [...] No domingo, de manhã, disse de um só jato à minha mãe:

– Amanhã, mamãe, vou para o Rio.<sup>14</sup>

Filho de uma costureira negra e de um padre branco, Isaías, o menino ingênuo do interior, ao embarcar para o Rio, vai aos poucos vendo desmoronar suas suposições, seus ideais e suas representações de si. A ida para a capital se converte numa sucessão de desilusões. Ainda na viagem de trem, antes mesmo de chegar à cidade onde aposta todos os seus sonhos, é exposto a um primeiro conflito racial, do qual não consegue se dar conta, não compreendendo bem o motivo do “contraste” no tratamento conferido a ele e o dispensado a um “rapazola alourado”:

O trem parara e eu abstinha-me de saltar. Uma vez, porém, o fiz; não sei mesmo em que estação. Tive fome e dirigi-me ao pequeno balcão onde havia café e bolos. Encontravam-se lá muitos passageiros. Servi-me e dei uma pequena nota a pagar. Como se demorassem em trazer-me o troco reclamei: “Oh!”, fez o caixeiro indignado e em tom desabrido. “Que pressa tem você?! Aqui não se rouba, fique sabendo?” Ao mesmo tempo ao meu lado, um rapazola alourado reclamava o dele, que lhe foi prazenteiramente entregue. O contraste feriu-me, e com os olhares que os presentes me lançaram, mais cresceu a minha indignação. Curti durante segundos uma raiva muda, e por pouco ela não rebentou em pranto. Trôpego e tonto, embarquei e tentei decifrar a razão da diferença dos dois tratamentos. Não atinei; em vão passei em revista a minha roupa e a minha pessoa... [...]

Por que seria, então, meu Deus?<sup>15</sup>

Lima Barreto introduz sutilmente, na narrativa, o tema da presença e efeitos da discriminação racial no cotidiano de pessoas negras no Brasil. A situação narrada pode parecer irrelevante, mas a banalidade que envolve a ocasião, uma simples pausa para um café, revela, na verdade, quão profunda é a penetração do racismo nas relações sociais brasileiras e quão traumáticas podem se transformar, na vida de um indivíduo negro, as experiências mais corriqueiras.

<sup>14</sup> Lima Barreto, *Recordações do escrivo Isaías Caminha*, p. 70.

<sup>15</sup> Id., p. 79-80.

A cena, embora concebida em 1909, não poderia ser mais atual, uma vez que alude a situações ainda hoje – mais de um século depois do lançamento do romance – vividas exclusivamente por pessoas negras no Brasil. Atividades cotidianas, como ir a um estabelecimento comercial, fazer uma visita a alguém, chegar ao local onde se mora ou ter o direito de recebimento salarial garantido deveriam se dar sem grandes dificuldades; entretanto, para pessoas negras essas tarefas tendem a gerar medo, ansiedade e constante estado de alerta devido aos episódios de violência e morte que esse grupo tradicionalmente enfrenta em nosso país.

Nos últimos dois anos, alguns casos provocaram indignação em parte da população brasileira: uma simples ida ao supermercado que resultou em morte por asfixia;<sup>16</sup> uma volta para casa que não pôde ser concluída porque um vizinho assumiu que o morador negro de seu condomínio era um assaltante e deveria ser recebido a tiros;<sup>17</sup> uma visita à avó que foi fatalmente atravessada pela ação violenta de agentes do Estado;<sup>18</sup> uma cobrança de salários atrasados que foi respondida com

---

<sup>16</sup> No dia 19 de novembro de 2020, véspera do Dia da Consciência Negra (celebrado no Brasil dia 20 de novembro, em honra à memória de Zumbi dos Palmares), João Alberto Silveira Freitas, um homem negro de 40 anos, foi assassinado em uma loja da rede internacional de supermercados Carrefour, em Porto Alegre, por dois homens brancos que prestavam serviço de segurança no estabelecimento, sendo um deles um policial militar temporário. Após discutir com uma caixa do supermercado, “Beto”, como era conhecido, foi retirado do interior da loja pelos dois seguranças, levado para o estacionamento do local, onde foi espancado e asfixiado, enquanto a supervisora da unidade assistia às agressões sem intervir. Os envolvidos na morte de Beto são acusados de homicídio triplamente qualificado (motivo torpe, meio cruel e recurso que dificultou a defesa da vítima) e ainda aguardam julgamento.

Na ocasião, o então presidente do Brasil e seu vice participavam da cúpula do G20 e relativizaram o problema do racismo estrutural na sociedade brasileira e os altos índices de violência contra a população negra, apelando ao mito da democracia racial. Segundo o então vice-presidente da República, “no Brasil não existe racismo. Isso é uma coisa que querem importar aqui para o Brasil. Eu digo para vocês o seguinte, porque eu morei nos EUA: racismo tem lá. (...) O pessoal de cor sentava atrás do ônibus, não sentava na frente do ônibus. Isso é racismo. Aqui não existe isso. Aqui você pode pegar e dizer é o seguinte: existe desigualdade.” Cf. <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2020/11/21/Por-que-o-mito-de-que-n%C3%A3o-existe-racismo-no-Brasil-persiste>

<sup>17</sup> Durval Teófilo Filho, um homem negro de 38 anos, foi assassinado no dia 2 de fevereiro de 2022, em São Gonçalo, Rio de Janeiro, após seu vizinho, um militar, sargento da marinha, supostamente confundiu-lo com um assaltante. Durval voltava do trabalho e chegava ao condomínio onde residia com a esposa e a filha quando foi recebido a tiros pelo vizinho, que atualmente aguarda o julgamento em liberdade.

<sup>18</sup> No dia 8 de junho de 2021, Kathlen Romeu, jovem negra de 24 anos, designer de interiores, foi atingida no tórax, por um tiro de fuzil, quando saía de uma visita à casa da avó, no Complexo do Lins, Zona Norte do Rio de Janeiro. O disparo foi feito por agentes do Estado, que alegaram ter reagido a uma troca de tiros com criminosos. No entanto, testemunhas ouvidas no caso – inclusive a avó de Kathlen, que presenciou a morte da neta – contradisseram a versão dos agentes, informando que não houve troca de tiros, mas disparos deliberados por parte da PM, que desconsiderou o risco de atingir quem transitava no local. Dois policiais militares que participaram da ação que resultou

espancamento e assassinato a céu aberto, em uma praia carioca.<sup>19</sup> Esses casos não são atípicos ou isolados, como certa parte da sociedade, que nega o tratamento desigual e violento conferido às pessoas negras e periféricas, costuma alegar. São casos recorrentes e é essa recorrência que impacta de modo particular e negativo as vidas negras, uma vez que quem pertence a esse grupo e tem consciência de sua opressão sabe (e teme) que tais episódios acontecerão novamente, da mesma forma brutal, e não deixa de pensar o seguinte: “Poderia ser comigo.”; “Poderia ser com um ente querido.”; “Serei o (a) próximo (a)?”; “Conseguirei contrariar as estatísticas?”.

Isaías Caminha revela, em choque, seu comovente estado íntimo de uma revolta que, por pouco, diante da razão oculta do contraste entre ele e o “rapazola alourado”, não culmina em choro. Ao longo da narrativa, é possível ver que o Brasil do dito período “pós-abolição”, onde é ambientado o romance de Lima Barreto, não oferece às pessoas negras alternativas de existência. Mesmo estando ainda na passagem da adolescência para a juventude, descobrindo o mundo, adquirindo maturidade e digerindo aos poucos as questões complexas do país, como a da enorme desigualdade de oportunidades e a da diferença no tratamento dispensado a brancos e a negros, Isaías Caminha demonstra ter uma noção do que a então capital da Primeira República ofereceu como destino a muitos recém-libertos e continuava oferecendo agora aos seus descendentes, aos migrantes e àqueles que não contavam com o apadrinhamento ou a proteção de pessoas socialmente influentes: criminalidade, alcoolismo, problemas de saúde, marginalização, dentre outros males. Antes de pôr em marcha seu sonho de ganhar a vida na cidade grande, Isaías é tomado por alguns receios:

---

na morte da designer foram denunciados por homicídio pelo Ministério Público do Estado do Rio de Janeiro (MPRJ) após a investigação concluir que o tiro que vitimou a jovem saiu de suas armas. Kathlen estava no quarto mês de sua primeira gravidez e um mês antes de ser morta havia se mudado do Lins para fugir da violência na região.

<sup>19</sup> Moïse Mugenyi Kabagambe, refugiado congolês, negro, que residia há onze anos no Brasil, foi espancado até a morte no dia 24 de janeiro de 2022, no quiosque Tropicália, localizado em uma praia da Barra da Tijuca, Rio de Janeiro, onde trabalhava como atendente. Moïse não recebia as diárias devidas por seu trabalho no quiosque e, quando cobrou o pagamento, teve início uma discussão que terminou em uma cruel agressão, por um grupo de pessoas, ao jovem congolês, que foi imobilizado e amarrado para que não pudesse reagir. Moïse tinha 24 anos. Após o caso, o Ministério Público do Trabalho (MPT) denunciou o quiosque onde o crime ocorreu, entendendo que o estabelecimento mantinha Moïse e outros trabalhadores em condições análogas à escravidão. A prefeitura da cidade, bem como a concessionária responsável pela fiscalização do quiosque, Orla Rio, também foram responsabilizadas pela negligência diante da situação a que eram submetidos Moïse e outros funcionários do quiosque.

Então, durante horas, através das minhas ocupações quotidianas, punha-me a medir as dificuldades, a considerar que o Rio era uma cidade grande, cheia de riqueza, abarrotada de egoísmo, onde eu não tinha conhecimentos, relações, protetores que me pudessem valer...

Que faria lá, só, a contar com as minhas próprias forças? Nada... Havia de ser como uma palha no redemoinho da vida – levado daqui, tocado para ali, afinal engolido no sorvedouro... ladrão... bêbado... tísico... e quem sabe mais? Hesitava. De manhã, a minha resolução era quase inabalável, mas, já à tarde, eu me acobardava diante dos perigos que antevia.<sup>20</sup>

Após a chegada de Isaías ao Rio, o jovem passa por diversas situações de vexação. Não obtém o apoio prometido em sua cidade, suas economias acabam, não consegue emprego e muito menos a vaga na instituição de ensino que lhe daria o tão sonhado título de doutor. É exposto à fome, a moradias precárias, a perambulações, a vãs esperanças de tentar a sorte no jogo, à falsa acusação de roubo, à prisão, a olhares de desdém, ao desejo de entregar-se ao álcool, chegando até a cogitar o suicídio.<sup>21</sup>

O ápice da história é quando o protagonista, após parar ilegal e injustamente na prisão, decide procurar uma ocupação humilde, encontra em um jornal uma vaga de ajudante de padeiro, dá por certo que seria sua, em virtude da simplicidade do ofício, mas é bruscamente rejeitado. Ao chegar no local da vaga, em um bairro da Zona Sul carioca, apresenta-se como candidato, é olhado de cima a baixo pelo padeiro, que lhe diz, simplesmente: “Não me serve”. Isaías indaga o porquê e o padeiro apenas responde: “Porque não me serve.”<sup>22</sup>

A obra se trata, como indica seu título, de uma memória, das recordações de Isaías Caminha, seu narrador, ocorridas há dez anos, na ocasião de sua chegada ao Rio de Janeiro. A certa altura, Lima Barreto nos diz, pela boca do narrador, o propósito do livro:

Não é o seu valor literário que me preocupa; é a sua utilidade para o fim que almejo. [...] Se me esforço por fazê-lo literário é para que ele possa ser lido, pois *quero falar das minhas dores e dos meus sofrimentos ao espírito geral e no seu interesse*, com a linguagem acessível a ele. É esse o meu propósito, o meu único

---

<sup>20</sup> Lima Barreto, *Recordações do escrívão Isaías Caminha*, p. 69.

<sup>21</sup> Durante sua segunda internação no Hospital de Alienados, em 1919, Lima Barreto confessa ter, ele próprio, flertado com o suicídio. Cf. Lima Barreto, *Diário do Hospício*, p. 94-95.

<sup>22</sup> *Id.*, p. 143-144.

propósito. [...] Com elas,<sup>23</sup> *queria modificar a opinião dos meus concidadãos, obrigá-los a pensar de outro modo, a não se encherem de hostilidade e má vontade quando encontrarem na vida um rapaz como eu e com os desejos que tinha há dez anos passados.*<sup>24</sup>

Segundo o historiador Francisco de Assis Barbosa, pesquisador da obra de Lima Barreto, enquanto não se decidia entre ensaio ou ficção como forma de escrita, o romancista registrou, em 1903, em seu *Diário íntimo*, ter como projeto elaborar uma “história da escravidão negra no Brasil”,<sup>25</sup> apontando sua influência na nacionalidade. O pesquisador cita ainda uma carta, de 1911, onde o próprio Lima Barreto explicita a mensagem que pretendeu transmitir ao escrever as *Recordações*: “um rapaz nas condições do Isaías, com todas as disposições, pode falhar, não em virtude de suas qualidades intrínsecas, mas batido, esmagado, prensado pelo preconceito”.<sup>26</sup>

Assim que é recusado para a vaga de auxiliar de padeiro, o jovem Isaías diz descobrir “uma espécie de sítio” posto à sua vida e essa descoberta faz com que uma gama de sentimentos se abata sobre ele, o que o conduz ao total desespero.

O gordo proprietário esteve um instante a considerar, agitou os pequenos olhos perdidos no grande rosto, examinou-me convenientemente e disse por fim, voltando-me as costas com mau humor:

- Não me serve.
- Por quê? – atrevi-me eu.
- Porque não me serve.

E veio vagarosamente até uma das portas da rua, enquanto eu saía literalmente esmagado. Naquela recusa do padeiro em me admitir, *eu descobria uma espécie de sítio posto à minha vida*. Sendo obrigado a trabalhar, o trabalho era-me recusado em nome de sentimentos injustificáveis. Facilmente generalizei e convenci-me de que esse seria o proceder geral. Imaginei as longas marchas que teria que fazer para arranjar qualquer coisa com que viver; as humilhações que teria que tragar; e, de novo, me veio aquele ódio [...].

*Revoltava-me que me obrigassem a despendar tanta força de vontade, tanta energia com coisas em que os outros pouco gastavam. Era uma desigualdade absurda, estúpida*, contra a qual se iam quebrar o meu pensamento angustiado e os meus sentimentos liberais que não podiam acusar particularmente o padeiro. Que diabo! eu oferecia-me, ele não queria! que havia nisso demais?

Era uma simples manifestação de um sentimento geral e era contra esse sentimento, aos poucos descoberto por mim, que eu me revoltava. Vim descendo a

---

<sup>23</sup> As *Recordações*.

<sup>24</sup> Lima Barreto, op. cit., p. 136-137, itálicos meus.

<sup>25</sup> Francisco de Assis Barbosa, Prefácio às *Recordações do escrivão Isaías Caminha*, p. 40.

<sup>26</sup> Id., p.41.

rua, e perdendo-me aos poucos no meu próprio raciocínio. Preliminarmente descobria-lhe absurdos, voltava ao interior, misturava os dois, embrulhava-me. No largo do Machado, contemplei durante momentos aquela igreja de frontão grego e colunas dóricas e *tive a sensação de estar em país estrangeiro.*<sup>27</sup>

A ideologia meritocrática, presente na cultura brasileira, apregoa que basta o esforço pessoal para que os indivíduos tenham êxito em seus propósitos. No entanto, as desigualdades raciais e de classe revelam a contradição desse tipo de discurso. Se para ter êxito basta o empenho, é preciso que se explique por que a diferença de oportunidades profissionais, educacionais, salariais, residenciais, dentre outras, é tão acentuada no Brasil; é necessário apontar por que motivo o país é, em diversas esferas, tão desigual. A maneira mais simples que a ideologia dominante encontrou para lidar com essa questão foi recorrendo ao mito da indolência, outra narrativa de controle sobre a conduta das populações negras, bem como a das populações indígenas, definidas dentro da lógica de dominação colonial como pessoas preguiçosas, não afeitas ao trabalho ou à produção intelectual. Lima Barreto mostra o revés dessa narrativa por meio desse jovem que se vê, para onde quer que olhe, no contexto da Primeira República, sitiado, sem condições de igualdade de perspectivas, de obter uma colocação profissional, de integrar-se, sentir-se realmente parte de seu meio social. Ao invés de incorporá-lo a si, esse meio repele Isaías, gerando revolta, sofrimento psíquico, mal-estar, sensação de desajuste, desejo por alienação e vontade de não mais existir:

O álcool não entrava nos meus hábitos. Em minha casa, raramente o bebia. Naquela ocasião, porém, deu-me uma vontade de beber, de me embriagar, estava cansado de sentir, queria um narcótico que fizesse descansar os nervos tendidos pelos constantes abalos daqueles últimos dias. Entrei no café, mas tive nojo. Limitei-me a beber uma xícara de café e caminhei tristemente em direção ao mar, olhando com inveja um carregador que bebia um grande cálice de parati. Eu tinha uma imensa lassidão e uma grande fraqueza de energia mental. Quis descansar, debrucei-me na muralha do cais e olhei o mar. Estava calmo; a limpidez do céu e a luz macia da manhã faziam-no aveludado. Os últimos sinais da tempestade da véspera tinham desaparecido. Havia satisfação e felicidade no ar, uma grande meiguice, em tudo respirava; e isso pareceu-me hostil. Continuei a olhar o mar fixamente de costas para os bondes que passavam. Aos poucos ele hipnotizou-me, atraiu-me, parecia que me convidava a ir viver nele, a dissolver-me nas suas águas infinitas, sem vontade nem pensamentos; a ir nas suas ondas experimentar todos os climas da terra, a gozar todas as paisagens, fora do domínio dos homens,

<sup>27</sup> Lima Barreto, *Recordações do escrivão Isaías Caminha*, p. 144, itálicos meus.

completamente livre, completamente a coberto de suas regras e dos seus caprichos... Tive ímpetos de descer a escada, de entrar corajosamente pelas águas adentro, seguro de que ia passar a uma outra vida melhor, afagado e beijado constantemente por aquele monstro que era triste como eu. [...] Eu não tinha nem a simpatia com que se olham as árvores; o meu sofrimento e as minhas dores não encontravam o menor eco fora de mim. [...] Só o mar me contemplava com piedade, sugestionando-me e prometendo-me grandes satisfações no meio de sua imensa massa líquida...

– Vem – dizia-me ele –, vem comigo e, no meu seio, viverás esquecido, livre e independente... Aqui, eu te abrirei perspectivas infinitas à tua vida limitada e os conceitos, as noções e as ideias nada valerão. Zombarás deles, não os sentirás, não terás consciência, nem pensamento, nem vontade...<sup>28</sup>

A ideia da vida sitiada pelo preconceito é importante para Lima Barreto, pois autor a reitera enquanto Isaías Caminha tenta digerir o tratamento hostil e injustificável que a sociedade carioca de então lhe conferia:

[...] Aquela sociedade com pessoas que me tinham suspeitado ladrão, pesava-me, abatia-me. A esperança num emprego humilde esvaía-se. A recusa sistemática do padeiro fizera-me supor que era assim em todas as profissões. Assim seriam os hoteleiros, os donos de cafés, de confeitarias, de cocheiras... *Não sabia por onde sair; era de um verdadeiro sítio à minha vida que eu tinha sensação.* [...]

Considerarei a rua, as casas, as fisionomias dos transeuntes. Olhei uma, duas, mil vezes, os pobres e os ricos.

Eu estava só.<sup>29</sup>

Na mesma linha de Cruz e Sousa, que dizia sentir-se emparedado dentro de sua raça, Lima Barreto, valendo-se de um tom muito mais mordaz, usa a história de Isaías Caminha para dizer à sociedade que se nela o negro fracassa não é por ser desprovido de aptidões, não é por inferioridade biológica ou incapacidade inata, como alardeava a ideologia dominante, à época; a derrocada do negro é proporcionada pela própria sociedade, que lhe reservou um tratamento hostil, justamente para que ele não participasse do seu corpo social, para que fosse condenado ao desaparecimento, para que, mesmo com o passar dos anos e dos séculos, não conseguisse se ver livre dos estigmas e estereótipos desde sempre construídos para facilitar sua exploração e subjugação.

<sup>28</sup> *Recordações do escrivo Isaías Caminha*, p. 144-146.

<sup>29</sup> Lima Barreto, op. cit., p. 146 e 148.

## 4.1 Estigma e estereótipo

Estigma e estereótipo são palavras-chave para compreendermos a dinâmica das relações raciais no Brasil. De acordo com a etimologia da palavra, estigma, do grego *στίγμα* (*stigma*), significa tatuagem, marca, sinal ou cicatriz. Na Antiguidade, o estigma era produzido com objetos pontiagudos, cortantes, ou fogo, com a intenção de diferenciar visualmente os indivíduos, de acordo com sua representação social; desse modo, o estigma servia para penalizar crimes, assinalar a sujeição, a realização de certas funções e até mesmo para demarcar o caráter, apontando supostos traidores ou pessoas não confiáveis. No século XVI, o estigma consistia numa marca, feita com ferro em brasa sobre a pele de pessoas escravizadas, que tinha por finalidade tanto punir quanto indicar propriedade, isto é, determinar que certa pessoa, reduzida à condição de mercadoria, pertencia a alguém.<sup>30</sup> Quando os escravizados se envolviam em rebeliões e tentativas de fuga, recebiam, também, diversas escarificações ou marcas de ferro em brasa na pele, inclusive no rosto, sendo estigmatizados como “fujões”, rebelados e perigosos.



Figura 11 – *Transmutação da carne*, performance do artista Ayrson Heráclito, realizada em 2015, em São Paulo, no Sesc Pompeia.

<sup>30</sup> Cf. Liddell & Scott, *A Greek-English Lexicon* e *Oxford Reference*, “Stigma”.



Figura 12 – Detalhe de *Transmutação da carne*. Ayrson Heráclito utiliza um ferro em brasa, com o monograma de antigos escravistas brasileiros, para marcar peças de carne de charque, vestidas por *performers*. Segundo o artista, o charque é uma alusão à concepção do corpo negro como “a carne mais barata do mercado”, a mais rígida, mais resistente e mais desprezada. A intenção da performance é lembrar – para que não se repitam – as dores sofridas por escravizados, pensar o colonialismo enquanto uma ferida aberta, além de refletir sobre o lugar da população negra no Brasil contemporâneo.

De acordo com o sociólogo Erving Goffman, “acreditamos que alguém com um estigma não seja completamente humano. Com base nisso, fazemos vários tipos de discriminações, através das quais, efetivamente, e muitas vezes sem pensar, reduzimos suas chances de vida”.<sup>31</sup> Conforme Goffman, o estigma seria produtor de desumanização, já que faz com que enxerguemos as pessoas por ele marcadas como menos humanas. Teríamos de nos perguntar, então, se quisermos não promover a desumanização nem reduzir as chances de vida de nossos semelhantes, quais são os estigmas e como evitá-los. Goffman apresenta três tipos de estigmas produtores de desumanização: o estigma do padrão de corpos, que determina que indivíduos com características físicas diferentes do padrão estabelecido sejam rejeitados; o estigma de julgamento moral – sobre orientação sexual, desemprego, criminalidade, vício, neurodiversidade –, e o estigma sobre raça, nação e religião.

<sup>31</sup> Erving Goffman. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*, 1988. p. 15, citado por Edson Lopes Cardoso em: *A marca do racismo na formação do país*, p. 23.

Na história da presença negra no Brasil, identificamos a estigmatização de africanos e afro-brasileiros através dessas três classificações apontadas por Goffman: o estigma do padrão de corpos, o estigma de julgamento moral e o estigma sobre raça, nação e religião. Esses três tipos de estigma incidiram sobre mulheres e homens negros no Brasil, sendo aplicados na criminalização de suas práticas religiosas – associando-as principalmente à ideia do mal –, na construção de mitos e fetiches sobre sua sexualidade – sendo classificados de permissivos e lascivos, sobretudo as mulheres negras – e, por fim, na produção de ideias de feiura, brutalidade e inadequação de suas características físicas, determinando assim que tais pessoas seriam afetivamente indesejáveis, dignas de aversão e temor.

Os estigmas sobre o padrão de corpos, de julgamento moral e de raça ajudaram a corroborar a compreensão colonialista de que pessoas negras não seriam propensas ao cultivo do espírito ou à atividade intelectual; os corpos negros foram encarados como sendo mais resistentes ao trabalho braçal pesado e à dor. Esses estigmas contribuíram ainda para justificar não apenas a exploração da mão de obra, mas também o abuso sexual de mulheres negras, que tiveram de lidar com uma tão longa depreciação social de sua imagem que até os dias atuais continuam sendo percebidas como destinadas a servir, isto é, como naturalmente posicionadas em lugares de subalternidade.

No processo de construção das imagens negras no Brasil, as artes visuais colaboraram para o reforço desses estigmas através de retratos de pessoas negras com formas desproporcionais, exageradamente avantajadas, representadas de maneira muito diferente da forma como pessoas brancas eram retratadas. Um exemplo emblemático desse fato pode ser encontrado em uma das principais artistas brasileiras do século XX, a modernista Tarsila do Amaral (1886-1973), com sua famosa pintura – uma das mais importantes de sua carreira – intitulada *A Negra* (1923). Encarada como uma execução inovadora e com características que se tornariam, posteriormente, centrais no trabalho de Tarsila, a obra foi inspirada, segundo a própria artista, por memórias de sua infância; precisamente, a lembrança de uma das mulheres negras escravizadas por sua abastada família de fazendeiros do interior de São Paulo:

Um dos meus quadros que fez muito sucesso quando eu o expus lá na Europa se chama “A Negra”. Porque eu tenho reminiscências de ter conhecido uma daquelas antigas escravas, quando eu era menina de cinco ou seis anos, sabe? escravas que moravam lá na nossa fazenda, e ela tinha os lábios caídos e os seios enormes, porque, me contaram depois, naquele tempo as negras amarravam pedra nos seios para ficarem compridos e elas jogarem para trás e amamentarem a criança presa nas costas.<sup>32</sup>

O comentário de Tarsila e sua pintura mostram que embora tenha sido uma artista vanguardista, questionadora dos costumes, que estudou e morou em Paris, tendo acesso a uma perspectiva plural de arte, pensamento, educação e representação humana, ela, ao olhar para mulheres negras buscando retratá-las, não consegue se afastar de sua condição racial e social. Sua pintura e fala sobre *A Negra* são de uma representante da elite branca e escravista brasileira, que lembra de maneira acrítica, saudosista e romantizada a barbárie contida no passado colonial de seu país e que reforça imagens positivas de si, ao mesmo tempo que perpetua um imaginário mítico (como a ideia de que mulheres negras amarravam pedras em seus seios para que estes ficassem grandes a ponto de poderem ser jogados nas costas, para que amamentassem crianças nelas presas) e depreciativo sobre pessoas negras, colocadas em situação de subalternidade. Isso se explicita ao cotejarmos a obra mencionada com um autorretrato (*Le Manteau Rouge*) que Tarsila pinta em 1923, mesmo ano em que executa *A Negra*.<sup>33</sup>

Em seu autorretrato, Tarsila se representa com traços bem delineados, ela está de pé, com o olhar altivo, rosto maquiado, e veste um deslumbrante casaco vermelho (destacado no subtítulo da obra, *Le Manteau Rouge*), cujo decote deixa à mostra seu colo; o punho e a mão direita – que, num gesto idêntico ao visto em *A Negra*, se curva levemente ao encontro da mão esquerda, ocultada na pose – saem da manga do casaco; seus cabelos pretos estão elegantemente penteados para trás e seus lábios têm um contorno fino, destacado pelo batom da mesma cor da roupa vestida pela artista. Toda a ambiência do quadro remete ao requinte e a ideais de cultura e civilidade, reforçados pelo predomínio do vermelho e do azul na tela – cores que fazem referência à bandeira da França, país em que Tarsila, assim como

---

<sup>32</sup> Entrevista concedida a Leo Gilson Ribeiro, originalmente publicada na Revista Veja, em 23 de fevereiro de 1972 - Edição 181.

<sup>33</sup> As referidas obras foram dispostas lado a lado na exposição “Tarsila Popular”, que esteve em cartaz no MASP entre abril e julho de 2019, permitindo o cotejo visual.

diversos artistas e intelectuais internacionais, residia à época.<sup>34</sup> A obra dialoga ainda com concepções europeias de representação da beleza feminina, destacando uma pele bastante alva, características faciais delicadas, e cabelos de textura lisa.<sup>35</sup>



Figura 13 (esq.) – Tarsila do Amaral, *Autorretrato (Le Manteau Rouge)*, 1923. Créditos: Jaime Acioli.

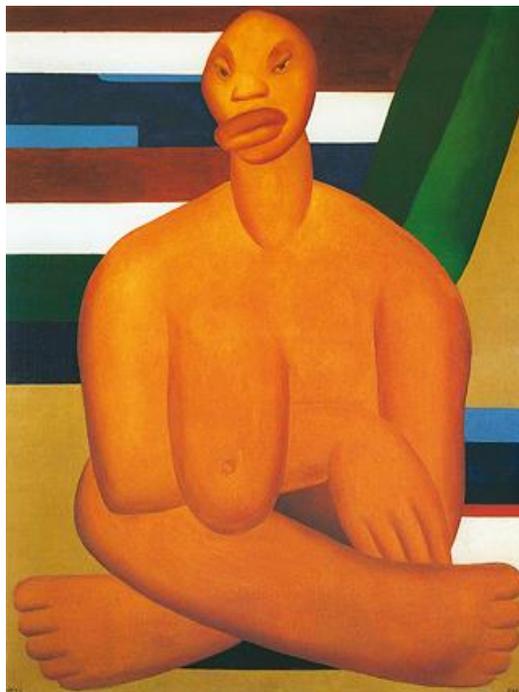


Figura 14 (dir.) – Tarsila do Amaral, *A Negra*, 1923. Créditos: Romulo Fialdini.

Por sua vez, *A Negra* de Tarsila reitera, de saída, uma tradição histórica de representação de mulheres negras: seu nome não nos é revelado, ela é simplesmente designada “a negra”, o que a destitui de sua identidade e singularidade, o que a permite ser tomada como uma negra qualquer ou uma negra sem importância. Sabemos, através do citado testemunho de Tarsila, que a figura em questão se trata de *uma das* escravizadas da fazenda de sua família, mas não sabemos *quem* exatamente; tudo o que sabemos é que essa mulher era escravizada, negra, e foi lembrada pela artista por suas características fenotípicas, que ganham formas

<sup>34</sup> Conferir essa informação na análise de Lilia Schwarcz sobre as duas obras, no contexto da exposição “Tarsila Popular”: [https://www.youtube.com/watch?v=as1N\\_HYyZ8](https://www.youtube.com/watch?v=as1N_HYyZ8).

<sup>35</sup> A esse respeito, ver Patricia Hill Collins, *Pensamento feminista negro*, p. 166.

agigantadas, desproporcionais e inverossímeis na pintura da modernista. Ao contrário da personagem do *Manteau Rouge*, a mulher de *A Negra* está nua e sentada, provavelmente sentada sobre o solo, pois atrás de si, na diagonal da tela, uma folha de bananeira se ergue; se o azul e o vermelho do autorretrato remetiam à França, essa folha verde, de bananeira, assim como o chão e os tons terrosos, remete à brasilidade e, por sua vez, ao que então se associava ao lado primitivo, rústico, “selvagem”, do país.

Com mão, braços, pernas e pés brutos, um seio excessivamente grande e uma cabeça diminuta, tudo em *A Negra* leva à ideia de desarmonia, rudeza e anormalidade: os lábios desproporcionais em relação à face ovalada, que, além de imensos, caem na lateral do queixo; os olhos tortos e repuxados; a falta de orelhas; a ausência de roupas e de calçados e, principalmente, a inexistência dos cabelos – uma importante característica quando pensamos na estética das mulheres negras e nos fatores que determinam, no imaginário coletivo, a rejeição de sua aparência natural.

A escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie explica que o problema dos estereótipos não é, simplesmente, o fato de eles não serem verdadeiros, mas sim o fato de serem parciais. Na palestra *O perigo de uma história única*, Adichie reflete sobre quão perniciosas são as abordagens estereotipadas. Por ser uma mulher negra, de um país da África, midiaticamente reduzida à miséria e ao sofrimento, Adichie conta como aprendeu a recusar as narrativas únicas que outras pessoas teciam sobre ela e sobre seu lugar de origem. Para a autora, embora a África seja um continente onde há sofrimento e miséria, não se pode reduzir seus mais de cinquenta países a apenas isso. Se há nesses países histórias de dor e casos de tristeza, há também lutas, conquistas, prodígios, inovações, beleza, riqueza, inventividade e outras características imperceptíveis aos olhares que estereotipam. “Insistir só nas histórias negativas é simplificar minha experiência e não olhar para as muitas outras histórias que me formaram. A história única cria estereótipos[...]. Eles fazem com que uma história se torne a única história”<sup>36</sup> – diz Adichie. Os estereótipos reduzem as múltiplas faces de uma pessoa, de um grupo, de um povo ou de uma história, eles privilegiam uma visão unilateral, ignorando as demais existentes ou possíveis de existir:

---

<sup>36</sup> Chimamanda Adichie, *O perigo de uma história única*, p.26.

É assim que se cria uma história única: mostre um povo como uma coisa, uma coisa só, sem parar, e é isso que esse povo se torna.

É impossível falar sobre a história única sem falar sobre poder. Existe uma palavra em igbo na qual sempre penso quando considero as estruturas de poder no mundo: *nkali*. É um substantivo que, em tradução livre, quer dizer “ser maior do que outro”. Assim como o mundo econômico e político, as histórias também são definidas pelo princípio *nkali*: como elas são contadas, quem as conta, quando são contadas e quantas são contadas depende muito de poder.

O poder é a habilidade não apenas de contar a história de outra pessoa, mas de fazer que ela seja sua história definitiva.<sup>37</sup>

Para Adichie, a consequência da história única é que ela “rouba a dignidade das pessoas. Torna difícil o reconhecimento da nossa humanidade em comum.”<sup>38</sup> Daí a importância de assinarmos a autoria de nossa própria história, de falarmos em nosso próprio nome. “As histórias importam. Muitas histórias importam. As histórias foram usadas para espoliar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar. Elas podem despedaçar a dignidade de um povo, mas também podem reparar essa dignidade despedaçada.”<sup>39</sup> É precisamente esse resgate da dignidade e o direito de narrar a própria história que identificamos como reivindicações da trajetória pessoal e literária de Carolina Maria de Jesus.

No influente texto *Pode o subalterno falar? (Can the Subaltern Speak?)*, a teórica feminista Gayatri Spivak argumenta que: “Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade.”<sup>40</sup> Nesse sentido, o gesto de Carolina, ao escrever, erguer a voz enquanto mulher negra brasileira, periférica e mãe solo é, em múltiplos aspectos, revolucionário. Desobedecendo ordens antigas de silenciamento e convivência com ideários de ódio contra a negritude, Carolina fez questão de afirmar que seu percurso não foi fruto do acaso, mas sim de uma escolha consciente e corajosa: “Falavam que eu tenho sorte. Eu disse-lhes que eu tenho audácia.”<sup>41</sup> Apesar de todas as amarras, estigmas e estereótipos que a sociedade lhe impôs, Carolina enfrentou todos os riscos, ousando se autodefinir, se ver com seus próprios olhos e falar em seu próprio nome.

---

<sup>37</sup> Id. Ibid., p. 22-23.

<sup>38</sup> Id. Ibid., p. 26-27.

<sup>39</sup> Id. Ibid., p. 32.

<sup>40</sup> Gayatri Spivak, *Pode o subalterno falar?*, p.67.

<sup>41</sup> Carolina Maria de Jesus, *Casa de alvenaria*, vol. 1, Osasco, p. 109.



Figura 15 – Stephanie (Kenya) Mzee, *Comply*, Cidade do Cabo, 2018. Série de fotos que reflete sobre o papel atribuído às mulheres negras no século XVII.

Na imagem, uma figura feminina jovem e negra tem seu corpo tocado por seis mãos cobertas por uma substância de cor branca. Esse contato deixa marcas brancas no corpo negro da jovem, que tem sua boca tapada (gesto este que pode ser lido como o silenciamento histórico dos sujeitos negros, o impedimento de um discurso não cerceado ou mediado pelos sujeitos brancos) e seus cabelos, que trazem um pequeno vestígio branco, prestes a serem tocados por uma das mãos – o que remete à tradicional construção de ideais brancos de beleza, impostos às pessoas negras, sobretudo às mulheres. As mãos que controlam seus movimentos coíbem qualquer reação sua, seu olhar fixo em quem a observa exprime inconformismo e angústia.

Em Copacabana



DA ALIANÇA nos dias Ana Siqueira. Ele está conversando a público que tem o nome de sua "Biblioteca".

Assim, Frederico Schmitz, autor de "Bibliotecas", apresenta a sua barraca com a presença de sua madrinha, Pina.

escritores de

tôdas as partes reunidos no "Shopping Center"



LITERATURA não tem cor. A Negra Rosângela Maldonado, "Chamas do Desejo" e "Tormento do Passado", com a escritora favelada de "Quarto de Despejo".

Figura 16 – Carolina Maria de Jesus na revista *O Cruzeiro* de 12 de agosto de 1961. Como observou Paulo Roberto Pires, em *A solidão de Carolina*, na reportagem, a propósito de uma feira literária realizada em Copacabana, no Rio de Janeiro, todos os escritores são citados pelo nome, exceto Carolina, referida como “a escritora favelada” (embora não residisse mais em favela na ocasião) e fotografada segurando um leque e não autografando ou portando um livro, como os demais. Carolina exibe uma expressão de incômodo, enquanto é olhada, como se fosse um elemento exótico, por quatro mulheres brancas, que sorriem; uma delas segura o braço e o punho de Carolina com ambas as mãos, e é identificada na legenda da imagem, que sugere: “LITERATURA não tem cor. A loura Rosângela Maldonado (‘Chamas do Desejo’ e ‘Tormento do Passado’) com a escritora favelada de ‘Quarto de Despejo.’” Créditos: Revista *O Cruzeiro*.



LITERATURA não tem cor. A Negra Rosângela Maldonado, "Chamas do Desejo" e "Tormento do Passado", com a escritora favelada de "Quarto de Despejo".

Figura 17 – Detalhe, Carolina Maria de Jesus em feira literária no Rio de Janeiro. Créditos: Arquivo Revista *O Cruzeiro*.

## 4.2

### Quando um ideal não está à venda: sonho e liberdade em Carolina Maria de Jesus

*A liberdade é uma luta constante.*

Angela Davis

Na década de 1930, mais precisamente no ano de 1937, Carolina Maria de Jesus, então trabalhando como empregada doméstica, deixava a cidade de Franca, interior de São Paulo, para acompanhar seus empregadores que estavam de mudança para a capital paulista. Como ficamos sabendo através de um manuscrito intitulado *Um Brasil para os brasileiros*,<sup>42</sup> as expectativas de Carolina em relação à vida em São Paulo eram permeadas de receios. Há tempos a futura escritora ouvia relatos sobre como a capital se apresentava enquanto um lugar de promessas para os que, assim como ela, buscavam melhores condições de trabalho e de existência; porém, por ter passado por diversos calvários, apesar da pouca idade, Carolina temia o que o destino na metrópole podia guardar:

Minhas amigas que residiam em São Paulo falavam da capital com vaidade, e me convidava para eu vir para a capital, mas eu tinha medo: será que vou sofrer? Pediam que eu deveria vir para conhecer a cidade, ou para ficar. Que São Paulo é semelhante a uma bolsa de borracha, que o que se introduz encontra espaço. A insistência não me seduzia porque eu já estava começando sentir pavor das aventuras. [...]

Interroguei a uma amiguinha: porque quer você que eu vá a São Paulo?

– Porque você é muito fagueira, gosta de trabalhar. Você aqui vai dar-se bem. Aqui, ninguém sofre.

*Quando relia a carta lia apenas este trecho: Aqui ninguém sofre!*

Comecei pensar na cidade de São Paulo ininterruptamente. Que bom, ia rever as colegas das anedotas jocosas. Minhas amiguinhas deixavam o interior e não mais voltavam. A cidade de São Paulo, era a sucursal do paraíso.

Algum dia irei!

E este dia chegou: Dia 31 de janeiro de 1937, eu deixava a Franca com destino a São Paulo. *Estava preocupada pensando: Como será que vai ser a minha*

---

<sup>42</sup> Ver nota 65, na página 180.

*vida aqui? Será que São Paulo é apropriado para os pobres, ou é um recanto destinado somente para os ricos?*<sup>43</sup>

Nascida na cidade de Sacramento, interior de Minas Gerais, em 1914,<sup>44</sup> Carolina Maria de Jesus era herdeira de um Brasil de promessas que não se concretizaram. Negra, criada pela mãe, Maria Carolina, “filha do Ventre Livre”,<sup>45</sup> e pelo avô, Benedito José da Silva, ex-escravizado, de destacado saber, Carolina cresceu, sem conhecer o pai, em uma família culturalmente rica e materialmente empobrecida, atingida pela falta de políticas públicas que promovessem a emancipação e integração dos africanos e seus descendentes à sociedade brasileira, no chamado período “pós-abolição”. Como testemunham as memórias da escritora, nas primeiras décadas do século XX a população negra sofria, no Brasil, com a negação de seu acesso à cidadania, não tendo direito a registro e documentação, à educação e ao trabalho formal. Restava às pessoas pertencentes a esse grupo se virar como podiam, se quisessem sobreviver dentro de um sistema tecido para condená-las à extinção. Assim fez Carolina, que se virou como pôde para não ser condenada ao desaparecimento, deixando a escola – onde permaneceu por apenas dois anos – ainda criança, para trabalhar como lavradora, em regime de colonato, ao lado da mãe, em uma fazenda. Depois viriam outras inúmeras ocupações: doméstica, cozinheira, lavadeira, auxiliar de enfermagem, artista circense, coletora de materiais recicláveis, compositora, cantora, escritora.

<sup>43</sup> Carolina Maria de Jesus, *Um Brasil para os brasileiros*, p. 44-46, arquivo Instituto Moreira Salles 001518. Todas as reproduções desse material foram autorizadas por Vera Eunice de Jesus Lima, detentora dos direitos autorais do espólio literário de Carolina Maria de Jesus. Itálicos meus.

<sup>44</sup> Estima-se que Carolina tenha nascido em 1914, mas a própria escritora lança dúvida quanto a isso. Em *Diário de Bitita*, Carolina escreve: “No dia 27 de agosto de 1927 o vovô faleceu. Minha mãe disse-me que eu estava com seis anos. Será que eu nasci no ano de 1921? Há os que dizem que nasci no ano de 1914.” In: Carolina Maria de Jesus, *Diário de Bitita*, p. 123.

<sup>45</sup> Ver na página 181, do capítulo a seguir, o trecho onde Carolina oferece essa informação e menciona a referida lei. A chamada “Lei do Ventre Livre” determinava que os filhos de escravizadas que dessem à luz a partir de 28 de setembro de 1871 seriam “ingênuos”, isto é, seriam livres, a despeito de a mãe ser escravizada, devendo, assim, romper com o princípio do *partus sequitur ventrem*, o qual garantia a continuidade do regime escravista, estabelecendo que a criança nascida de mãe escravizada deveria seguir a mesma condição do ventre que a gerou. Com a Lei do Ventre Livre, esse ciclo contínuo de exploração deveria ser quebrado. No entanto, como mostram os textos reunidos na antologia *Ventres Livres?*, a liberdade prevista pela lei não se consolidava na prática, uma vez que as escravizadas não podiam ter a tutela de seus filhos, os quais acabavam ficando sob tutela das famílias proprietárias de suas mães até os 21 anos de idade, sendo submetidos à exploração, tortura, violação de direitos, e não tendo asseguradas, como determinava a lei, sua educação e emancipação para uma cidadania plena. Cf. BRITO, Luciana (Org.) et al. *Ventres Livres? Gênero, maternidade e legislação*, 2021.

Em todas essas profissões Carolina se deparou com um mesmo inimigo: o racismo. Quando adentrou o mundo das letras, dominado por pessoas brancas e da elite econômica brasileira, foi tratada como uma intrusa; nunca foi considerada, propriamente, uma escritora ou literata, mas, sim, uma elaboradora de relatos testemunhais. Sagaz, não deixou passar despercebida a razão do tratamento hostil que lhe era dedicado: “Alguns criticos dizem que eu sou pernostica quando escrevo – os filhos abluiram-se – sera que o preconceito existe até na literatura? O negro não tem direito de pronunciar o classico?”<sup>46</sup>. “Eu não tenho complexo, mas quando estou entre os brancos tenho a impressão que eles detestam a minha presença [...]. Tenho a impressão que estou num mundo de joias falsas. O que noto na sociedade é o fingimento: – E eu que não sei fingir estou dessolada neste nucleo.”<sup>47</sup>

Antes de migrar para São Paulo, ainda em sua cidade natal, Carolina foi acusada de ladra, sem nunca ter roubado, foi presa injustamente, sob a acusação de feitiçaria – suspeita de ler o Livro de São Cipriano quando lia um dicionário –, foi demitida sem justa causa, teve sua mão de obra diversas vezes explorada, lavando, passando, limpando e cozinhando durante meses em casas de famílias que não lhe pagavam o salário devido. A certa altura, doente e sem conseguir um tratamento eficaz, já sem esperanças de empregar-se em um bom trabalho e sentindo-se um peso para a família, Carolina pensou em tirar a própria vida, mas uma “voz tão persuasiva e poderosa” a impediu: “Quando eu ia me jógar ouvi uma voz: – Não faça isto! Melhores dias virão! Olhei em todas direções, não vi ninguém [...] E decidi que não mais tentaria o suicidio. Agóra eu quero e devo viver, vou lutar para viver e não para morrer [...]. Aquela apatia que me dominava desapareceu por completo. Agóra eu era uma Carolina lubrificada, cheia de ideais e de ilusões.”<sup>48</sup>

A esperança de melhores dias, os ideais e as ilusões que inundaram o espírito de Carolina quando ela escolheu lutar para viver são essenciais, no ponto de vista da autora, para nos mantermos na existência. Para ela, “não êxiste nêste mundo, quem não acalenta um sonho intimamente. Quem não aspire possuir algo que lhe proporcione uma existência isenta de sacrificios.”<sup>49</sup>. “Todos têm um ideal, que é o combustível da alma.”<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Carolina Maria de Jesus, *Casa de alvenaria*, vol. 1, Osasco, p. 69

<sup>47</sup> Id. Ibid. p. 137-138

<sup>48</sup> Carolina Maria de Jesus, manuscrito *Um Brasil para os brasileiros*, p. 244-245 arquivo IMS-RJ.

<sup>49</sup> Carolina Maria de Jesus, *Onde estaes Felicidade?*, p.23

<sup>50</sup> Carolina Maria de Jesus, *Diário de Bitita*, p. 24.

E o ideal mais importante da vida de Carolina foi a escrita. Seu sonho de viver como escritora era tão genuíno que ela não se deixou deter pelas adversidades e pelo fato de ser um caso sem par na história da literatura brasileira (e mundial): negra, pobre, sem patrono, sem “um teto todo seu”,<sup>51</sup> dona de uma riqueza cultural rara e de um acento próprio, ao estilo do que Lélia Gonzalez viria a classificar de “pretuguês”, seguiu escrevendo enquanto era doméstica, quando se tornou mãe solo e quando passou a morar em um singelo barraco de madeira, que ela própria ajudou a construir, em um terreno cedido pela prefeitura de São Paulo, às margens do rio Tietê, na favela do Canindé.

Quando elaborou seu famoso diário, Carolina estava sempre na iminência de ser interrompida por uma demanda doméstica, uma necessidade dos filhos, queixas ou confusões de vizinhos. Desafiava, assim, as tradicionais concepções sobre as condições ideais para a produção intelectual e escrita. Em sua rotina de trabalhadora e mãe solo na favela, não existia o “sossego seguro” do “retiro solitário”, evocado pelo filósofo René Descartes, em suas *Meditações Metafísicas*, mas isso não a impediu de alimentar suas aspirações artísticas e literárias. Enquanto o filósofo francês consagra em sua obra a imagem do intelectual escrevendo isolado, diante da lareira, em um quarto silencioso e confortável de algum refúgio europeu,<sup>52</sup> Carolina descreve cenas nas quais senta-se sobre a grama para aquecer-se no sol enquanto lê, e onde busca, sem sucesso, andando pelas ruas da favela, um lugar tranquilo para escrever:

16 de julho [1955]

Aproveitei a minha calma interior para eu ler. Peguei uma revista e sentei no capim, recebendo os raios solares para aquecer-me. Li um conto. Quando iniciei outro surgiu os filhos pedindo pão.<sup>53</sup>

<sup>51</sup> Em português, uma das traduções para *A room of one's own*, ensaio de Virginia Woolf (1882-1941), baseado em conferências sobre o tema “As mulheres e a ficção”, proferidas pela escritora, na década de 1920, em universidades voltadas para mulheres, em Cambridge (Newnham College e Girton College), é “Um teto todo seu”. No ensaio, Virginia Woolf reflete sobre como os preceitos sociais, as condições materiais, o preconceito de gênero e a falta de recursos financeiros interferem na produção intelectual feminina, defende a liberdade de pensamento e a ideia de que a literatura é para todas as pessoas. Cf. Virginia Woolf. *Um teto todo seu*, 2014.

<sup>52</sup> Logo no início das *Meditações* Descartes observa: “É, portanto, em boa hora que hoje, a mente desligada de todas as preocupações, no sossego seguro deste retiro solitário, dedicar-me-ei por fim a derrubar séria, livre e genericamente minhas antigas opiniões.” O filósofo ainda acrescenta a informação de estar num ambiente com lareira, devidamente vestido para suportar o frio enquanto escreve: “Por exemplo, que estou aqui agora, sentado junto ao fogo, vestindo esta roupa de inverno, tendo este papel às mãos[...].” Cf. René Descartes, *Meditações sobre Filosofia Primeira*, Primeira Meditação, p. 21-23, AT, VII, p.7-9.

<sup>53</sup> Carolina Maria de Jesus, *Quarto de despejo*, p. 20.

27 de julho [1958]

Esquentei comida para os meninos e comecei escrever. *Procurei um lugar para eu escrever socegada. Mas aqui na favela não tem esses lugares. No sol eu sentia calor. Na sombra eu sentia frio.* Eu estava girando com os cadernos na mão quando ouvi vozes alteradas. Fui ver o que era, percebi que era briga. Vi o Zé Povinho correndo. Briga é um espetáculo que eles não perdem.<sup>54</sup>

Para a escritora e teórica cultural Gloria Anzaldúa, “não existe separação entre vida e escrita.”<sup>55</sup> Em uma carta de 1980, endereçada a mulheres escritoras de países em desenvolvimento, Anzaldúa aconselhava que, mesmo não tendo as condições perfeitas para produzir, essas mulheres não deixassem de escrever:

Esqueça o quarto só para si – escreva na cozinha, tranque-se no banheiro. Escreva no ônibus ou na fila da previdência social, no trabalho ou durante as refeições, entre o dormir e o acordar. [...] Não se demore na máquina de escrever, exceto se você for saudável ou tiver um patrocinador – você pode mesmo nem possuir uma máquina de escrever. Enquanto lava o chão, ou as roupas, escute as palavras ecoando em seu corpo. Quando estiver deprimida, brava, machucada, quando for possuída por compaixão e amor. Quando não tiver outra saída senão escrever.

[...]Escrever é o ato mais atrevido que eu já ousei e o mais perigoso. [...]

Escrever é perigoso porque temos medo do que a escrita revela: os medos, as raivas, a força de uma mulher sob uma opressão tripla ou quádrupla. Porém neste ato reside nossa sobrevivência, porque uma mulher que escreve tem poder. E uma mulher com poder é temida.<sup>56</sup>

As palavras de Anzaldúa aplicam-se em vários aspectos a Carolina, que escrevia onde quer que fosse, estava sempre com as ideias pululando em sua mente, tinha consciência do poder da escrita e, exatamente por essa razão, foi temida, obscurecida, silenciada; mas, graças à força da mensagem de sua obra, nunca sofreu um completo apagamento. Quando desembarcou pela primeira vez em São Paulo, em 1937, ainda na Estação da Luz Carolina sentiu o forte apelo da escrita, após ver-se atônita com a agitação paulistana e sentir-se frustrada e triste, mediante as expectativas que tinha em relação à cidade:

<sup>54</sup> Id. Ibid., p. 95, itálicos meus.

<sup>55</sup> Cf. Gloria Anzaldúa, *Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo*, p. 233.

<sup>56</sup> Id., Ibid..

Quando chegámos o dia estava despontando e estava chovendo. *Fiquei atônita* com a afluência das pessoas na Estação da Luz.

Nunca havia visto tantas pessoas reunidas – pensei: será que hoje é dia de festa? *Fiquei preocupada*, com o corre-corre dos paulistanos, olhares ansiósos, inquietos, a espera das conduções. Uns, empurrando os outros e ninguém reclamava. Aquilo seria normal?

Um espetáculo fabuloso, é o amanhecer em São Paulo.

Nos dá a impressão, que o povo não tem educação. Quando um empurra, o outro não pede desculpas. É semelhante a uma colméia humana. Uns correm para cima, outros correm para baixo. Em todas direções que se olha, alguém está correndo. Tinha a impressão de estar transferindo-me de um planeta para outro.

*Não senti a sensação almejada.*

*Contemplava tudo com indiferença, sentia profundo pavôr da cidade industrial.* – Pórque? Não sei.

Olhava aquêlo povo bem vestido. Será que todos êles são ricos? Olhava os brancos estavam bem vestidós, olhava os prêtos estavam bem vestidós.

Os que falavam, tinham dentes na bôca, e sorriam. E... se o povo esta sorrindo então a cidade é bôa.

Aquela tristeza que senti foi desaparecendo aos pouco.

*Só no interior eu era tranquila. Mas percebi que o meu pensamento ia modificando-se. Era uma transição que não me era possível, dominá-la. Que desordem mental tremenda. Sentia ideias que eu desconhecia, como se fôsse alguém ditando algo na minha mente.*

Um dia apoderóu-se de mim um desejo de escrever:

– Escrevi. –

[...] Dêsde êsse dia comecei a fazer versos. É que as pessoas que residem em São Paulo, pensam com mais intensidade. Por isso é que meu cérebro desenvolveu-se.

Eu ignórava as minhas qualidades poéticas. Quando percebi, que mêdo! Fiquei apavorada. Para mim, foi surpresa. Nunca pensei que um dia me tornasse poetisa.<sup>57</sup>

As memórias de Carolina permitem constatar que a escrita surgiu em sua vida não como algo trivial, um passatempo ou um negócio, mas sim como algo imperioso de tal modo que ela tinha a sensação de que alguém estava ditando ideias em sua mente. A escritora chega a afirmar que, para driblar a inspiração poética, tentava manter-se ocupada ou distraída para não ser dominada por seus pensamentos; porém, apenas ao escrever apaziguava-se: “Fiquei apreensiva com aquela fusão mental. As vêzes eu saía vagando sem destino para distrair-me um pouco e descongestionar a mente. Quando eu escrevia tinha a impressão que o meu cérebro normaliza-se. Que alívio! Quem me dera ser sempre assim. O meu desejo era escrever, mas, não lia os meus escritos.”<sup>58</sup>

<sup>57</sup> Carolina Maria de Jesus, manuscrito *Um Brasil para os brasileiros*, p. 47-50 (caderno), arquivo 001518 – Instituto Moreira Salles. Itálicos meus.

<sup>58</sup> Id. *Ibid.*, p. 52-53.

Ao encarar a escrita como uma necessidade, Carolina se posiciona numa tradição de pensamento composta por mulheres que usam essa forma de expressão não só para comunicar ao mundo as opressões sofridas por seu grupo, mas principalmente para se manterem vivas, para darem vazão ao seu íntimo e afirmarem seus eus. Dentro dessa tradição, a escrita aparece como forma de tradução e compreensão daquilo que se sente, e enfrentamento daquilo que se teme. É arma, terapia, expurgo, e é também meio de transformação, tal como indica a poeta Audre Lorde:

Para as mulheres [...], a poesia não é um luxo. É uma necessidade vital da nossa existência. Ela cria o tipo de luz sob a qual baseamos nossas esperanças e nossos sonhos de sobrevivência e mudança, primeiro como linguagem, depois como ideia, e então como ação mais tangível. É da poesia que nos valem para nomear o que ainda não tem nome, e que só então pode ser pensado. Os horizontes mais longínquos das nossas esperanças e dos nossos medos são pavimentados pelos nossos poemas, esculpidos nas rochas que são nossas experiências. [...]

Os patriarcas brancos nos disseram: “Penso, logo existo”. A mãe negra dentro de cada uma de nós – a poeta – sussurra em nossos sonhos: “Sinto, logo posso ser livre”. A poesia cria linguagem para expressar e registrar essa demanda revolucionária, a implementação da liberdade. [...]

Nossos poemas articulam implicações de nós mesmas, aquilo que sentimos internamente e ousamos trazer à realidade (ou com o qual conformamos nossa ação), nossos medos, nossas esperanças, nossos mais íntimos terrores. [...]

As dores emergem dos nossos sonhos, e são os nossos sonhos que apontam o caminho para a liberdade. Aqueles sonhos que se tornam realizáveis por meio dos nossos poemas, que nos dão força para ver, sentir, falar e ousar.

Se aquilo de que precisamos para sonhar, para conduzir nosso espírito da maneira mais direta e profunda rumo à esperança, for desprezado como sendo um luxo, vamos abrir mão do cerne – da fonte – do nosso poder, da nossa condição de mulher; vamos abrir mão do futuro dos nossos mundos.<sup>59</sup>

Quando foi tomada pelo desejo de escrever, a forma privilegiada de expressão que Carolina encontrou foi justamente a poesia. O estranhamento provocado pela novidade da cidade grande e agitada inspirou os seguintes versos:

Adeus dias de ventura,  
Adeus mundo de ilusão  
Vou recluir-me na sepultura  
Debaixo do frio chão

---

<sup>59</sup> Audre Lorde, *A poesia não é um luxo*. In: *Irmã outsider*, p.47-49.

Vou satisfêita. Risonha.  
 Contente pôr não mais voltar  
 A minha vida é tristonha  
 Morrendo, irei descansar.  
 Trabalho, não tenho confôrto  
 Levo a vida a lutar  
 Sómente depôis de morta  
 Nada mais, tenho em que pensar.<sup>60</sup>

Ao chegar à cidade na qual sua amiga havia dito que ninguém sofria, Carolina teve como primeira inspiração poética o lamento e não a celebração. A autora também informa ter começado a escrever poesia antes mesmo de saber o que significava ser poeta, tendo tomado ciência de seus dons através de um jornalista que analisou seus escritos:

Falei com o distinto jornalista Dr. Vili Aureli. Mostrei-lhe os meus escritos e perguntei-lhe o que era aquilo que eu escrevia... Êle olhou-me minuciosamente, sorriu e respondeu-me: – Carolina, você, é poetisa!

Levei um susto, mas não demônstrei. O meu coração acelerou-se, como se fôsse, um cavalo de corrida. [...] Circula um boato que os poetas são inteligentísimos, por isso eu fiquei com vergonha de perguntar ao Sr. Villi Aureli o que é ser poetisa. [...] Pensei: Acho que êle disse isso para me agradar. Eu não sou santa, êle quer me pôr num altar.

[...] Diridi à Praça da Sé e tomei o ônibus Bresser. Ao meu lado ia um senhor lendo a *Folha da Manhã*. Perguntei-lhe:

- O que quer dizer poetisa?
- É a mulher que tem pensamento poético. Pórque pergunta, a senhóra é poetisa?
- O jornalista disse-me que sim.
- Então os meus parabens. E a senhora pretende escrever alguns livrós?

Fiquei hórrórizada interiórmente e o meu coração acelerou-se. Então a poetisa tem que escrever livros? Eu não tenho condição para ser escritora. Não estudei! Silênciei com recêio de dizer banalidades.

O homem olhóu-me nos olhos e eu transpirei pôr saber que era póetisa e não tinha cultura e era semialfabetizada. E se me convidassem para uma reunião, eu não sabia falar. Aprendi escrever atabalhoadamente. Eu já estava aborrecendo-me de ter vindo para São Paulo. Lá no interiór eu era mais feliz, tinha paz mental.

[...] Procurei numa livraria um livro de póeta pórque o senhor que estava no ônibus disse que o póeta escreve livros. Pedi: Eu quero um livro de poeta. O livreiro, deu-me: *Primaveras*, de Casimiro de Abreu. E assim fiquei sabendo o que era ser poetisa. Cheguei em casa com o espírito mais tranquilo. [...] Pensei: eu, não dêvo dizer para as vizinhas, que sou póetisa. Elas não sabem o que é isto, e não vão crer. E eu, não quero ser ridicularizada.

---

<sup>60</sup> Carolina Maria de Jesus, manuscrito *Um Brasil para os brasileiros*, p. 49 (caderno), arquivo 001518 – Instituto Moreira Salles.

No fundo do meu coração eu agradeço ao saudoso e ilustre senhor Vili Aureli pôr dizer-me, que sou poetisa, porque, com dois anos de grupo escolar, eu não ia perceber.<sup>61</sup>

A visita de Carolina ao jornalista Willy Aureli resultou no que viria a ser a primeira entrevista da escritora à imprensa e na primeira fotografia sua publicada em um jornal. Em 25 de fevereiro de 1940, a *Folha da Manhã* publicou a matéria “Carolina Maria, poetisa preta”. O registro evidencia a fabulação literária de Carolina ao escrever sua própria história. Como observa a historiadora Elena Pájaro Peres, em Carolina Maria de Jesus “o universo ficcional está sempre muito presente. [...] Há memória na ficção e ficção no testemunho, como também ocorre em outros autores.”<sup>62</sup> De acordo com o texto de Carolina, Willy Aureli teria sido quem a definiu como poeta. No entanto, na reportagem do jornalista, o mesmo afirma que a própria Carolina se apresentou à redação da Folha dessa forma: “Sou poetisa”, teria afirmado a escritora.<sup>63</sup>

É interessante comparar, também, o que Carolina afirma em suas memórias, presentes no manuscrito *Um Brasil para os brasileiros*, com o que ela diz em uma

---

<sup>61</sup> Id. Ibid., p. 54-58

<sup>62</sup> Cf. Márcio Ferrari. *Poética de resíduos*. Entrevista sobre Carolina Maria de Jesus – Pesquisadoras Elena Peres e Raffaella Fernandez. In: Revista Pesquisa Fapesp, edição 231, maio de 2015, p. 78-81.

<sup>63</sup> Eis a maneira como a visita da escritora aparece relatada na matéria do jornal por Willy Aureli: “[...]lido com os fatos mais disparatados deste planeta, desses que chovem, quando um mortal menos o espera, pela redação adentro...”

Sábado, por exemplo, apareceu uma poetisa. É bom que os leitores saibam: os jornalistas têm verdadeiro pavor às mulheres metidas a literatas, poetisas, declamadoras! Portanto, à voz de que uma fazedora de versos estava à espera de ser recebida produziu-se um vácuo imediato.

Eu vinha entrando nesse momento, e o secretário, que estava de saída, com um sorriso demasiadamente camarada interpelou-me:

— Você quer atender uma senhora?

— Pois não...

A senhora foi introduzida. Dois olhos rutilando nas órbitas brancas, duas genuínas jabuticabas irrequietas a nadar no leite dos bulbos. Mais abaixo, dentro de um negror profundo, um sorriso alvar, um traço claro numa noite escura: os dentes níveos numa boca jovem.

Em suma, um belo espécime de mulher negra. Boa estatura, elegante mesmo, porte rainha Sabá, assim como a descreve [H. Rider] Haggard [autor de *As Minas do Rei Salomão*]...

— Sou poetisa...

— Sente-se, por favor...

— Faço versos... Ninguém, porém, me leva a sério!

— Como assim?

— Ando pelas redações, e quando sabem que sou preta mandam dizer que não estão...”. Cf. Willy Aureli, *Carolina Maria, poetisa preta*. In: *Folha da Manhã*, 25 de fevereiro de 1940, Suplemento, página III. Inserções e transcrição de Sérgio Barcellos Ximenes. In: *A entrevista profética de Willy Aureli com Carolina Maria de Jesus em 1940*. Disponível em: <https://medium.com/@sergiobximenes/a-entrevista-prof%C3%A9tica-de-willy-aureli-com-carolina-maria-de-jesus-em-1940-142d9264fce3>

reportagem de 1960, quando recebia então grande atenção da imprensa, após publicar *Quarto de despejo*. Ao comentar o encontro com Willy Aureli, Carolina reitera a narrativa de que foi o jornalista quem disse que ela era poetisa; porém, dessa vez, não diz, como no manuscrito, ter deixado de perguntar, por acanhamento, ao jornalista o que significava ser poetisa, mas afirma ter feito um comentário bem-humorado, como se ser poetisa fosse algum tipo de enfermidade:

Comecei a forçar o pensamento e me nasceram umas ideias esquisitas, tanto que pensei estar ficando doida. Então consultei um médico no hospital das clínicas [...] e ele me disse que eu era normal. Fui para casa, *comecei a escrever tudo o que pensava e senti que escrevendo fazia sumir a confusão na minha cabeça*. Mostrei os meus escritos a um moço e fiquei sabendo que aquilo era poesia. Aí eu pensei: agora descobri, a doença que tenho é verso.[...]

O meu pensamento poético se manifestou de 31 de janeiro de 1937. A gente do interior tem aquela vida apática; quando cheguei a São Paulo em 1937 (e lá a gente é obrigada a pensar com intensidade, pois tem que guardar nome de ruas, telefones e tanta coisa mais) tive que fazer trabalhar minha cabeça. Foi um tal de Luís Catapano quem me disse que meus escritos eram versos, e me aconselhou a levar tudo aos jornais. Fiz o que ele mandou, e a Folha da Manhã fez uma reportagem comigo. E lá me disseram: “você é poetisa, Carolina.” E eu perguntei: com que remédio se cura isso? Os jornalistas riram e fizeram a reportagem comigo.<sup>64</sup>



Figura 18 – Primeira matéria jornalística sobre Carolina Maria de Jesus, publicada no Jonal *Folha da Manhã* em 25 de fevereiro de 1940, três anos após sua chegada em São Paulo. Na fotografia, Carolina, então com 25 para 26 anos, aparece sorridente, com os cabelos soltos, bem-vestida, ao lado do jornalista Willy Aureli, e é retratada como “poetisa preta”. Reprodução: Arquivo *Folha da Manhã*.

<sup>64</sup> Tribuna da Imprensa (RJ). *Carolina no Rio: descobri que minha doença era verso*. In: Tribuna da Imprensa, 8 de novembro de 1960, Edição 02289, 2º caderno, p. 5. Disponível em: [http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=154083\\_02&pagfis=3394](http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=154083_02&pagfis=3394).



Figura 19 – Willy Aureli e Carolina Maria de Jesus, em 1940. Detalhe. Reprodução: Arquivo Folha da Manhã.

Segundo Sérgio Barcellos, escritor e pesquisador da obra de Carolina Maria de Jesus, a matéria de Willy Aureli é histórica por três motivos: por conter a primeira publicação de um poema de Carolina (*O colono e o fazendeiro*, onde são tecidas críticas ao sistema de colonato por seu caráter desigual), pela presença da primeira foto pública da autora e pelo palpite profético do jornalista, que encerra seu texto com a seguinte consideração sobre a mineira: “É possível que ainda se torne célebre.”<sup>65</sup> – previsão que se cumpriria vinte anos depois, com o lançamento de *Quarto de despejo*. Intérpretes do pensamento caroliniano, como a crítica literária Fernanda Miranda e a pesquisadora Raquel Alves, também destacam como essa reportagem se transformaria em um divisor de águas na maneira como Carolina foi retratada pela imprensa brasileira, passando da “poetisa preta”, sorridente e de cabelos crespos orgulhosamente exibidos, à “escritora favelada”,<sup>66</sup> fotografada sempre andrajosa, cabisbaixa, com um lenço branco na cabeça, escondendo seus

<sup>65</sup> Cf. Sérgio Barcellos Ximenes, *A entrevista profética de Willy Aureli com Carolina Maria de Jesus em 1940*, Loc. cit. e Willy Aureli, *Carolina Maria, poetiza (sic.) preta*. In: <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=21600&anchor=141712&origem=busca&originURL=&pd=e3b5eb6743993cece51b74eeb39b5ff6>

<sup>66</sup> Ver Raquel Alves dos Santos Nascimento, *Quarto de Despejo de Carolina Maria de Jesus na Alemanha*: mesma tradução, diferentes leituras – uma análise a partir dos paratextos das diversas edições sob a ótica da Linguística de Corpus. Tese (Doutorado em Estudos da Tradução) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022 e Fernanda Miranda, *Dicção e devir em Carolina Maria de Jesus*. In: Carolina Maria de Jesus, *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. Edição comemorativa, 1ª ed. São Paulo: Ática, 2020, Fortuna crítica, p. 245-252.

cabelos e assim completando, visualmente, uma ideia de subalternidade e pobreza. A matéria veiculada pela *Folha da Manhã*, em 1940, permite que se veja, além disso, a inadequação dos discursos que atribuíram, posteriormente, ao jornalista Audálio Dantas a classificação heroicizante de “descobridor” de Carolina Maria de Jesus, classificação esta que transmite a ideia de que a escritora teve a *sorte* de alguém aparecer na favela e se interessar por seus escritos, anulando seu o papel ativo na busca de tornar o ideal de sua vida realidade, chegando a ter a iniciativa de enviar seus manuscritos para a revista *Reader's Digest*, nos Estados Unidos.<sup>67</sup>

Carolina já vinha há quase vinte anos tentando se estabelecer como escritora quando, em 1958, Audálio Dantas – que trabalhava como repórter e tinha sido designado para fazer uma matéria sobre a favela do Canindé, onde Carolina morava com os filhos – a conheceu. Percebendo a presença do jornalista no local, Carolina tratou de chamar a sua atenção, dizendo a adultos que depredavam brinquedos de um recém-inaugurado espaço de lazer destinado a crianças que iria colocá-los em seu livro. Ouvindo essa história, o jornalista imediatamente quis saber que livro era aquele e Carolina apresentou-lhe, então, um vasto material literário, dezenas de cadernos com contos, provérbios, crônicas, poesias, romances, canções, peças teatrais e diários sobre o cotidiano na favela.<sup>68</sup> O jornalista interessou-se apenas pelo diário, iniciado por Carolina em 1955, e sugeriu que sua escrita, que havia sido interrompida, fosse retomada.<sup>69</sup> Em 9 de maio de 1958, Dantas publicou uma

---

<sup>67</sup> “5 de novembro 1958

Passei no emporio, vendi um litro para o senhor Eduardo por 3 cruzeiros para pagar o onibus. Quando cheguei no ponto do onibus encontrei com o Toninho da Dona Adelaide. Ele trabalha na livraria Saraiva. Disse-lhe:

– Pois é, Toninho, os editores do Brasil não imprime o que eu escrevo porque eu sou pobre e não tenho dinheiro para pagar. *Por isso eu vou enviar o meu livro para os Estados Unidos*. Ele deu-me varios endereços de editoras que eu devia procurar.” In: Carolina Maria de Jesus, *Meu estranho diário*, p. 46, itálicos meus.

“8 de novembro de 1958

[...]Passei no senhor Rodolfo, falei-lhe que havia despachado o livro para os Estados Unidos e que estava aguardando a resposta.” In: Carolina Maria de Jesus, op. cit., p. 56.

“9 de janeiro [1959]

Fui no Correio retirar os cadernos que retornaram dos Estados Unidos. [...] Cheguei na favela. Triste como se tivessem mutilado os meus membros. O The Reader Digest devolve os originais. A pior bofetada para quem escreve é a devolução de sua obra.” In: Carolina Maria de Jesus, *Quarto de despejo*, p. 143.

<sup>68</sup> Cf. Raffaella A. Fernandez (2014). Entrevista com Audálio Dantas. *Scripta*, 18(35), 305-314. Recuperado de <http://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/8822>

<sup>69</sup> Carolina diz ter interrompido a escrita dos diários por achar que seria um trabalho infrutífero: “2 de maio de 1958

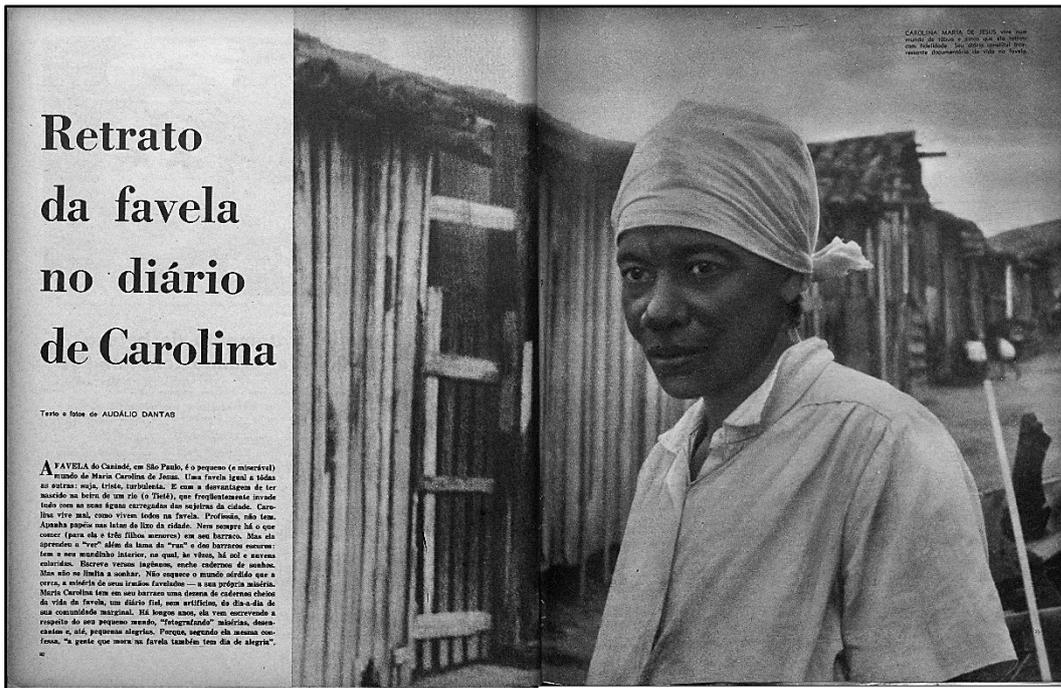
Eu não sou indolente. Há tempos que eu pretendia fazer o meu diário. Mas eu pensava que não tinha valor e achei que era perder tempo.” In: Carolina Maria de Jesus, *Quarto de despejo*, p. 33.

reportagem no jornal *Folha da Noite*, que trazia o seguinte título: *O drama da favela escrito por uma favelada: Carolina Maria de Jesus faz retrato sem retoque do mundo sórdido em que vive*.<sup>70</sup> A matéria, que reproduzia trechos dos diários de Carolina e narrava sua luta diária para alimentar-se e alimentar os filhos, sobrevivendo como coletora de materiais recicláveis, foi bem-sucedida, tendo grande repercussão e garantindo a Dantas um cargo na revista *O Cruzeiro*, então um veículo bastante influente, que trazia importantes escritores como colaboradores. Já atuando em *O Cruzeiro*, Audálio Dantas faria mais uma matéria sobre a autora, dessa vez intitulada *Retrato da favela no diário de Carolina*. Além de descrever a atividade literária de Carolina Maria de Jesus como um produto da fome (“a fome produz uma escritora” era um dos subtítulos da matéria), inspirado pela “miséria da favela”, o repórter inverte seu nome, grafado na reportagem como “Maria Carolina”, e se refere à sua produção e ao seu universo recorrendo a aspas, diminutivos e eufemismos:

A favela do Canindé, em São Paulo, é o pequeno (e miserável) mundo de Maria Carolina de Jesus. Uma favela igual a todas as outras: suja, triste, turbulenta. E com a desvantagem de ter nascido na beira de um rio (o Tietê), que frequentemente invade tudo com suas águas carregadas das sujeiras da cidade. Carolina vive mal, como vivem todos na favela. Profissão, não tem. Apanha papel nas latas do lixo da cidade. Nem sempre há o que comer (para ela e três filhos menores) em seu barraco. Mas ela aprendeu a “ver” além da lama da “rua” e dos barracos escuros: tem o seu mundinho interior, no qual, às vezes, há sol e nuvens coloridas. Escreve versos ingênuos, enche cadernos de sonhos. Mas não se limita a sonhar. Não esquece o mundo sórdido que a cerca, a miséria de seus irmãos favelados – a sua própria miséria. Maria Carolina tem em seu barraco uma dezena de cadernos cheios da vida da favela, um diário fiel, sem artifícios do dia a dia de sua comunidade marginal. Há longos anos, ela vem escrevendo a respeito do seu pequeno mundo, “fotografando” misérias, desencantos e, até, pequenas alegrias. Porque, segundo ela mesma confessa, “a gente que mora na favela também tem dia de alegria”.<sup>71</sup>

<sup>70</sup> Audálio Dantas, *O drama da favela escrito por uma favelada: Carolina Maria de Jesus faz um retrato sem retoque do mundo sórdido em que vive*. In: *Folha da Noite*. São Paulo, ano XXXVII, n. 10.885, 09 de maio de 1958, p. 9. Disponível em: <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=45159&anchor=5458359&origem=busca&originURL=&pd=ec32503a61a0aa11bdeac38cd796dc24&ga=2.32377278.1020630503.1667005724-924705581.1633885619>. Acesso em 10 de novembro de 2021.

<sup>71</sup> Cf. Audálio Dantas, *Retrato da favela no diário de Carolina*. In: *O Cruzeiro*, Rio de Janeiro, n. 36, 20 de junho de 1959, p. 92. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=003581&pagfis=124938>. Acesso em 10 de novembro de 2021.



# Retrato da favela no diário de Carolina

Texto e fotos de AUDALÍO DANTAS

A FAVELA do Canindé, em São Paulo, é o pequeno (e miserável) mundo de Maria Carolina de Jesus. Uma favela igual a todas as outras: suja, triste, insalubre. É com a sobrevivência de ter nascido na beira de um rio (o Tietê), que freqüentemente invade tudo com as suas águas carregadas das sujeiras da cidade. Carolina vive aqui, como vivem todos na favela. Profundo, não tem. Aparece papéis nas laterais do rio da cidade. Nem sempre há o que comer (para ela e três filhos menores) em seu barraco. Mas dá o que fazer: além da lama de "su" e dos barracos suaves, tem a sua mundinho interior, os que, às vezes, há no e sempre exterior. Escrava, vive nos papéis, entre cadernos de anotação. Mas não se limita a estudar. Não esquece o mundo exterior que a cerca, a miséria de seus irmãos favelados — o seu próprio mundo. Maria Carolina tem em seu barraco uma coleção de cadernos cheios de vida de favela, um diário fiel, sem artifícios, de dia-a-dia de sua existência material. Há sempre algo, há um encorajamento a respeito do seu pequeno mundo, "retrogrando" misérias, desastres e, ali, pequenas alegrias. Porque, segundo ela mesma confessa, "a gente que mora na favela também, tem dia de alegria".

CAROLINA MARIA DE JESUS, uma das poucas de São Paulo que não tem com facilidade "su, doze minutos por semana" de trabalho, há três anos em São Paulo.

Figura 20 – Carolina Maria de Jesus, na revista O Cruzeiro, em 1959, em reportagem de Audálio Dantas.



DIANTE DA ACADEMIA PAULISTA DE LETRAS, NÃO É CANDIDATA.

APANHAR PAPEL E GARRAFA. VERA EUNICE, A FILHA, ACOMPANHA-A.

## RETRATO Carolina vive dos papéis que apanha, e na miséria da favela acha motivo de inspiração

COM SACO DE PAPEIS NAS COSTAS, CAROLINA VAI CHEGANDO À FAVELA DO CANINDÉ.

— O SEU MUNDO CHEIO DE MISÉRIAS E DESCONTOS, EM SEU BARRACO HA CADERNOS QUE ESPERAM O REGISTRO DO QUE VUÊ É SENTIU.

Figura 21 – Carolina Maria de Jesus na revista O Cruzeiro, em junho de 1959, em fotografias feitas por Audálio Dantas. No alto da página, à esquerda, Carolina está com a filha, Vera Eunice, em frente à Academia Paulista de Letras; a legenda da imagem se preocupa em informar que Carolina “não é candidata” a uma cadeira no local. Abaixo, à esquerda, uma cena de Carolina coletando materiais recicláveis numa calçada. À direita, em destaque, ela chegando à favela, levando nos ombros o saco que usava para transportar os itens recolhidos nas ruas.

Essas reportagens foram uma espécie de faca de dois gumes para Carolina. Ao mesmo tempo que deram visibilidade à sua situação e possibilitaram a realização do sonho pelo qual a autora vinha batalhando por duas décadas, elas a reduziram a um papel que nunca foi sua intenção desempenhar, o papel de “escritora favelada” e, o que foi ainda pior, autora de um livro só, quando o que Carolina imaginava para si era um projeto literário amplo, compreendendo diversos gêneros, dos quais seu talento e produtividade davam conta.

Em um primeiro momento, teria sido possível crer que Carolina havia estreado na literatura com o pé direito, publicando em 19 de agosto de 1960, por uma editora prestigiosa, a Livraria Francisco Alves, seu primeiro livro, *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, editado pelo mesmo Audálio Dantas. A obra bateu recordes, vendeu milhares de cópias ao redor do mundo, transformando Carolina em fenômeno não só nacional, mas também internacional, estabelecendo-a como escritora brasileira mais publicada no exterior:<sup>72</sup> seu livro foi imediatamente traduzido para vários idiomas, inspirou uma peça teatral, deu origem a um álbum musical e a um documentário cinematográfico, além de conquistar grande repercussão em países como França, Argentina e Estados Unidos.

Carolina, no entanto, pagou um alto preço por esse sucesso repentino e efêmero. Muitos foram os estereótipos criados em torno de sua figura, na tentativa de subalternizá-la, transformá-la em simples mercadoria, desqualificar seu pensamento, reduzir sua pluralidade e principalmente limitar o alcance do impacto que sua obra representou para a literatura e para a sociedade brasileira. A força das palavras de Carolina e a relevância de suas reflexões logo foram ofuscadas por estruturas classistas, sexistas e racistas que começaram a rotulá-la como arrogante, volúvel, fútil e inadequada. Tendo conseguido, por intermédio de seu trabalho como escritora, sair da favela, em 1960, e residir com os filhos em uma sonhada casa de tijolos, Carolina foi, dentro de pouco tempo, empurrada de volta às margens, ao silêncio e ao ostracismo. Sentia-se espoliada, não recebia os direitos referentes às

---

<sup>72</sup> Segundo José Carlos Sebe Bom Meihy, que trabalhou sobre a obra ampla de Carolina Maria de Jesus com uma equipe de pesquisadores nacionais e internacionais, Carolina permanecia, até o ano de publicação de seu artigo, 1998, 38 anos após a publicação de *Quarto de despejo*, “como a autora brasileira mais publicada no exterior, em particular nos Estados Unidos.” Cf. José Carlos Sebe Bom Meihy, *Carolina Maria de Jesus: emblema do silêncio*, p. 225. In: Carolina Maria de Jesus, *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. Edição comemorativa, 1ª ed. São Paulo: Ática, 2020, Fortuna crítica, p. 217-231.

traduções de seu livro, passou a ter dificuldades para se alimentar, chegou a voltar às ruas para catar papéis, e terminou seus dias pobre e isolada em um sítio no distrito de Parelheiros, em São Paulo, para onde havia se mudado para fugir do assédio de pessoas que viviam a pedir-lhe favores e empréstimos financeiros. Em todas essas etapas, a multiartista jamais parou de escrever. No sítio, também pôde realizar uma antiga aspiração, dedicando-se ao plantio e cultivo de seu próprio alimento. Morta em 1977, em decorrência de uma crise respiratória, Carolina teve os custos de seu sepultamento arcados por vizinhos de Parelheiros.<sup>73</sup>

A escritora Cidinha da Silva, em seu prefácio à edição brasileira mais recente de *Quarto de despejo* (2020), fez algumas considerações relevantes sobre a recepção de Carolina pelo mercado editorial, pela mídia nacional e pelo público leitor; ela descreve o percurso de Carolina como uma “trajetória paradoxal de cometa impulsionado e derrubado pelo racismo”<sup>74</sup> e aponta que este aspecto tem sido pouco analisado pelos estudiosos da obra caroliniana:

O racismo, aliás, atravessa e define a ascensão e derrocada de Carolina Maria de Jesus no sistema literário brasileiro, aspecto insuficientemente analisado pela maioria dos pesquisadores brancos dedicados à sua obra, dos mais conhecidos e robustos àqueles restritos a artigos sobre aspectos de sua obra e trajetória. Nesse sentido, vale destacar que a análise mais frequente resvala nos “mecanismos sociais que promoveram seu destaque e laboraram também seu esquecimento” [...]. Esse tipo de assertiva dilui a força destruidora da discriminação racial que estigmatizou Carolina e a encastelou na imagem de “escritora favelada de sucesso”.<sup>75</sup>

Cidinha da Silva faz ainda outra análise importante acerca do papel educador do Movimento Negro brasileiro na luta pelo reconhecimento, pela disseminação, pela humanização e pela preservação da memória e legado de nossas e nossos intelectuais, artistas, escritores e referências negras nacionais, a despeito de uma estrutura racista que funciona em prol de seu apagamento:

---

<sup>73</sup> O repórter Audálio Dantas que, ao contrário de Carolina, viu sua carreira prosperar, chegou a afirmar ter coberto, na ocasião, as despesas do funeral de sua ex-agenciada, mas os filhos da autora negaram a informação. Cf. Levine e Meihy, *Cinderela negra, a saga de Carolina Maria de Jesus*, 2ª ed., p. 54.

<sup>74</sup> Cf. Cidinha da Silva, *A roda gira e é sobre a operacionalidade do racismo que precisamos conversar*, p. 10. In: Carolina Maria de Jesus, *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. Edição comemorativa, 1ª ed. São Paulo: Ática, 2020, Prefácio, p. 9-11.

<sup>75</sup> Id., *Ibid.*

Não se pode esquecer que as organizações do Movimento Negro sempre se viram obrigadas a saber um pouco de tudo dos universos negros para cumprir o papel extenuante de educar a população sobre o conhecimento produzido pelas pessoas negras, obliterado pelo racismo. O Movimento Negro tem tido, historicamente, um papel educador desconhecido ou desconsiderado, e para muitos é mais fácil abordar as eventuais lacunas deixadas por ele do que mergulhar em uma discussão profunda e alargada sobre a operacionalidade do racismo e seus efeitos exterminadores da humanidade das pessoas negras.<sup>76</sup>

O racismo opera, principalmente, através de hierarquias que determinam – no imaginário comum, nos espaços de poder, na cultura, nos discursos oficiais, nas mídias e veículos de comunicação – que certos indivíduos se encontram humanamente posicionados em uma escala inferior quando comparados a outros que, por sua vez, são tidos como superiores em termos de atributos físicos, culturais, religiosos e até morais.

Carolina Maria de Jesus se deu conta dessa operacionalidade do racismo em todas as fases de sua vida: em sua infância no interior de Minas, em sua vida adulta na favela do Canindé, em sua fase de evidência na casa de tijolos da classe média paulista, e em seu isolamento no sítio em Parelheiros. Entretanto, em seu segundo livro, *Casa de alvenaria*, ao expressar seu ponto de vista sobre a penetração que teve no universo branco letrado e na elite econômica brasileira, Carolina oscila entre críticas e elogios à interação racial, ora condenando a supremacia branca, ora reproduzindo-a em certas reflexões.

Nas passagens a seguir, após seu filho ser agredido em sua nova vizinhança, que não a aceitava como vizinha, Carolina reflete sobre as desigualdades entre brancos e negros e os entraves da ascensão social para uma pessoa da sua origem:

8 de fevereiro de 1961

[...]O homem que expandiu o João é branco. Ele olhava o meu filho e dizia:  
– Vocês enriqueceram desgraçados.

*Percebo que o branco não acata o negro que enriquece. São invejosos.*

Os meus filhos andam tristes com receio de sair a rua, porque são apedrejados por desconhecidos. *Quem predomina no Brasil é o branco. E ele quer tudo de bom só para ele.* Eu queria uma casa de alvenaria por causa da enchente. Porisso é que eu escrevia nos papeis que encontrava nas latas de lixo para ver se vendia um livro e sair da favela para não ver meus filhos degradar-se. *Os brancos que xinga-me são egoístas e quer ver o negro desajustado.*

---

<sup>76</sup> Id., *Ibid.*, p. 11

9 de fevereiro de 1961

[...] *O branco nos persegue. Achando que o negro não deve ter posição elevada. Deve ser desajustado, favelado e ladrões.* Porisso é que eu aconselho o negro a não roubar, a não beber, para não ser preso e chicoteado pelo branco. Não deram instrução ao preto. E quando um preto cata livros no lixo para ler desejando instruir-se é invejado igual a eu. *Eu estou pagando caro o meu noviciado na literatura.*<sup>77</sup>

Porém, ao visitar a casa de uma amiga negra, Carolina, contraditoriamente, escreve o seguinte:

13 de maio de 1961

É a primeira vez que penetro na casa da Ivete. É casa propria. Bem mobilhada. Quando vêjo uma casa de pretas bem ornamentada fico contente. Agora é que os pretos estão libertando-se. Dêixando de ser apáticos. Estudando. Cooperando com os brancos. Se os pretos estão evoluindo é porque os brancos da atualidade são bons. Estão cooperando com os pretos para eles evoluir-se.

Aos brancos da atualidade, os brancos do meu Brasil, o meu agradecimento pelo carinho com que tratam o homem de cor. Hoje é dia 13 de maio. Dia consagrado para os pretos que vivem tranquilos mesclados com os brancos. Sem receios de chibatas e troncos. Os brancos procuraram instruir os pretos transformando-os em braços para a nação. Hoje é um dia que os pretos do Brasil podemos bradar:

– Viva os Brancos!<sup>78</sup>

Esse trecho de Carolina reproduz diversos elementos do discurso supremacista branco: a ideia de que a pessoa negra que não prospera intelectual e financeiramente é individualmente responsável por sua situação, por ser desinteressada ou indolente; o “mito do senhor benevolente” e o “complexo do branco salvador”, que põem pessoas não brancas em situação de passividade, como se não tivessem o poder de expressar seu potencial sem a ajuda ou benevolência de pessoas brancas; e o “mito da democracia racial”, uma vez que mascara as tensões e conflitos existentes entre brancos e negros e as discriminações sofridas por estes últimos. Entretanto, essa não é a tônica predominante nas análises da autora; o que leva a crer que se trata de um discurso de conveniência ou assimilação. Como estava

<sup>77</sup> Carolina Maria de Jesus, *Casa de alvenaria*, vol.2, Santana, 2021, p. 144-145, itálicos meus.

<sup>78</sup> Id. *Ibid.*, p. 326.

convivendo entre grupos não só representantes da ideologia dominante no país, mas detentores do poder, Carolina reproduz suas ideias – uma das estratégias usadas por negros em ascensão social no Brasil.<sup>79</sup> Porém, posteriormente, mostrando-se atenta às discriminações que sofria, volta a criticar o racismo e a supremacia branca:

9 de novembro de 1961

Quando eu vou na livraria, o dr. Lélío recusa receber-me. Isto me faz perder a força moral perante os empregados. [...] Quando os meus filhos entram na livraria, os empregados falam:

– Já vieram buscar dinheiro. [...]

Com o decorrer dos tempos pretendo dêixar a literatura. Estou cansando do nucleo. *É um nucleo que as pessoas precisam e devem ser afonica.* [...] A livraria ganhou muito dinheiro com o meu livro, fiquei contente, porque estou auxiliando os brasileiros. Quer dizer que eles podem gastar o que ganhar. E eu, não! Assim não está certo! O dr. Lélío é advogado! Dêitei e adormeci pensando na livraria e sonhei que estava brigando com o dr. Lélío. Dei uns tapas no João, que estava dormindo comigo e reclamou.

– O que é isto mamãe!

Eu pensei que estava expancando o dr. Lélío. *Percebi que ele não gosta de preto.*

E a minha amizade com ele... vae sofrer um corte. *E eu pensei que os brancos estavam ficando bons.*<sup>80</sup>

Carolina percebia, também, distinções de tratamento e preconceitos em relação à sua classe social, além de sentir-se enganada por seu editor, Audálio Dantas, em relação aos lucros das vendas de seu livro:

11 de dezembro de 1963

Passei a noite pensando no custo de vida. Que está nos oprimindo. Igual um rolo compressor.

Hoje foi dia de fêira na minha rua. Não fui na fêira por não ter dinheiro. E eu não vou suplicar aos meus senhores. Eu não tenho espinha de borracha – já estou cansada de ser espoliada. [...]

Quando o meu sinhô Dantas me dá dinheiro faz tantas recomendações que chega ao extremo. [...]

*Um dia o Miller disse para o Audálio que não devia me dar muito dinheiro porque ela é favelada, está habituada a viver de qualquer gêito. E o Miller supôs que eu não notei esquecendo eles que quando estou no meio deste povo os meus ouvidos ficam de prontidão.[...]*

<sup>79</sup> Neusa Santos Souza (1948-2008) aborda essa questão em *Tornar-se negro – ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*, 2021, p. 103-105.

<sup>80</sup> Carolina Maria de Jesus, *Casa de alvenaria*, vol.2, Santana, p. 390-391, itálicos meus.

O Luiz vêio convidar-me para ir no seu aniversário domingo. Ele disse-me que o povo fala que o Audálio, ficou rico com o meu livro. Que espoliou a minha ingenuidade. Mas tudo tem seu dia de libertação. E agora eu estou livre! Mas quem continua recebendo o dinheiro dos direitos estrangeiros é o meu sinhô Dantas, quando quem deveria receber sou eu que lutei com dificuldades para escrever o livro. Que luta arranjar papel e tinta. Eu catava as fitas das maquinas de escrever, e fervia para escrever. [...]

Escrevi o Quarto de Despejo, para ter dinheiro e não tenho dinheiro, porque o senhor Dantas deu ordem aos editores internacionais para não me dar dinheiro.

Porque é que eles não fazem assim com as escritoras brancas? [...] *É duro para o negro viver no mundo dos brancos.*<sup>81</sup>

Em um estudo pioneiro, publicado pela primeira vez em 1983, intitulado *Tornar-se negro*, Neusa Santos Souza, psiquiatra e psicanalista baiana, discute os efeitos psíquicos do racismo em pessoas negras que buscam ascender socialmente no Brasil, e mostra como as exigências para que essa ascensão se concretize afetam não só a identidade desses indivíduos, mas também sua história, seu presente, seu passado, a maneira que percebem a si e a seus iguais. Uma das questões que o estudo coloca é: pode o negro ascender socialmente sem assimilar os valores brancos? Segundo a médica, “o negro que se empenha na conquista da ascensão social paga o preço do massacre mais ou menos dramático de sua identidade.”<sup>82</sup>

É impossível considerar a busca negra pela mobilidade e ascensão social sem levar em conta os antecedentes históricos dessa busca. Historicamente, duas ideias costumavam moldar a percepção do ser negro na sociedade brasileira: a inferioridade e a submissão. Não havia nenhuma concepção positiva, que se somasse à identidade negra, capaz de fazê-la ser desejável em si mesma. Por outro lado, à identidade branca se somavam valores não apenas positivos, mas propagados como os únicos passíveis de desejo e aceitação. Por carregar essa característica compartilhada pelo imaginário que perdurou no pós-abolição como uma desvantagem inata – a negritude –, o negro, mesmo não sendo mais escravizado, se pretendesse ser tratado com dignidade e ocupar espaços sociais deslocados das margens, tinha de “compensar”, de alguma forma, sua representação histórica como um ser submisso e inferior. Uma das formas mais empregadas dessa “compensação”, segundo Neusa Santos Souza, foi a negação e o afastamento do

<sup>81</sup> Id. Ibid., p. 490-491, itálicos meus.

<sup>82</sup> Neusa Santos Souza, *Tornar-se negro*, p. 46.

negro de seu lugar de origem e das referências relacionadas a ele, em nome da adoção das referências e valores tidos pela sociedade como apreciáveis, isto é, os ideais, a estética, a espiritualidade, o vocabulário, os empregos, a organização política, a moralidade, enfim, todos os preceitos associados à cultura branca.

A sociedade escravista, ao transformar o africano em escravo, definiu o negro como raça, demarcou o seu lugar, a maneira de tratar e ser tratado, os padrões de interação com o branco, e instituiu o paralelismo entre cor negra e posição social inferior. [...]

A definição inferiorizante do negro perdurou mesmo depois da desagregação da sociedade escravocrata e da sua substituição pela sociedade capitalista, regida por uma ordem social competitiva. Negros e brancos viam-se e entreviam-se através de uma ótica deformada consequente à persistência dos padrões tradicionalistas das relações sociais. O negro era paradoxalmente enclausurado na condição de liberto: a ele cabia o papel do disciplinado – dócil, submisso e útil – enquanto o branco agia com autoritarismo, por vezes paternalista, que era característico da dominação senhorial. [...]

A história da ascensão social do negro brasileiro é, assim, a história de sua assimilação aos padrões brancos de relações sociais. É a história da submissão ideológica de um estoque racial em presença de outro que se lhe faz hegemônico. É a história de uma identidade renunciada, em atenção às circunstâncias que estipulam o preço do reconhecimento ao negro com base na intensidade de sua negação.<sup>83</sup>

As análises de Neusa Santos Souza fornecem bases para compreendermos melhor a história da vertiginosa ascensão social e queda de Carolina Maria de Jesus. A recepção de Carolina pela mídia nacional se deu através da imagem de escritora favelada, papel que no imaginário coletivo da época designava algo inferior e derrisório. Seria inconcebível, para aquela sociedade, ver uma mulher negra retinta, com dois anos de educação formal, mesclando uma escrita fora dos padrões determinados pela gramática com um vocabulário arcaico, colhido de livros de autores do século XIX, como escritora – atividade relacionada ao intelecto e, portanto, associada exclusivamente ao universo branco. No entanto, acompanhando o substantivo escritora, tido como uma aspiração pretensiosa para uma mulher da classe e raça de Carolina, estava a palavra favelada, que se adequava ao campo de tradicional adjetivação das pessoas negras na sociedade brasileira.

---

<sup>83</sup> Id. Ibid., p. 48-53.

Carolina, todavia, não queria ser favelada, não queria viver na favela, tinha como uma de suas aspirações sair de sua casa simples, de tábuas, anualmente atingida pelas enchentes do rio Tietê, e dar a seus filhos a dignidade de viver numa casa de alvenaria, com saneamento básico. Existe, contudo, no imaginário brasileiro, uma antiga e arraigada ideia de que o negro tem um lugar e deve saber que lugar é esse. Esse lugar é o mesmo delimitado pelas antigas ordens senhoriais, o lugar da submissão e da inferioridade, à margem da sociedade. Essa imposição é tácita e a pessoa negra que não a respeita, que não sabe ou se recusa a aceitar esse lugar demarcado, é penalizada de acordo com a mesma lógica que impunha, no período escravista, o açoite físico a negros insubmissos, enfraquecendo-os e desmoralizando-os publicamente.

Discutindo a rejeição e impopularidade de certas teses filosóficas no mundo contemporâneo, o filósofo Danilo Marcondes e a filósofa Irley Franco argumentam ser comum testemunharmos a morte das ideias quando estas se apresentam contrárias às estruturas de poder e às ideologias dominantes: “Quando não corresponde aos padrões de sucesso preestabelecidos pela sociedade, o pensamento filosófico é relegado à mais absoluta invisibilidade pelos meios mais elevados do poder e da mídia.”<sup>84</sup> Essa consideração vale para o pensamento crítico em geral, e não apenas para o pensamento filosófico. A condenação ao esquecimento é uma das mais eficazes maneiras de conter ideias e posturas que se colocam como questionadoras de ordens estabelecidas, não só para fazer calar as autoras ou autores de tais ideias, mas também para fazer com que estas e estes não sirvam de exemplo e inspiração para que outras pessoas se insurjam diante das tentativas sociais de domínio.

Esse mecanismo de silenciamento contribui para a reflexão da recepção de Carolina Maria de Jesus no cenário nacional, já que seu pensamento sempre se apresentou enquanto um questionamento do *status quo*, da naturalização das desigualdades, dos lugares sociais predeterminados e, sobretudo, da definição externa de imagens nas quais grupos subalternizados são encaixados. Carolina, ao afirmar que nasceu para ser livre e não para ser “teleguiada”, não correspondeu ao que sua época tinha como padrão de vida e comportamento para uma mulher negra, periférica, trabalhadora informal e mãe solo de três crianças. Mas nisso mesmo

---

<sup>84</sup> Danilo Marcondes; Irley Franco. *A filosofia: o que é? Para que serve?*, 2011, p.27.

reside sua originalidade, pois, como explicam ainda Franco e Marcondes, “podemos ser apenas um reflexo de nossa época, mas podemos também afirmar nossa liberdade e fazer as escolhas por meio das quais levaremos uma existência mais autêntica, ainda que isso possa ser trágico.”<sup>85</sup>

Se para ascender socialmente no Brasil os sujeitos negros têm de pagar um preço alto, negando a própria identidade e características que fazem parte de sua história e cultura, o exemplo de Carolina de Jesus mostra ser ainda mais alto, para os negros, o custo de alcançar a mobilidade econômica e não seguir esse preceito, não aceitar renunciar a seus valores em nome da manutenção das posições sociais conquistadas. “A sociedade racista espera cinicamente que os negros sejam gratos aos brancos, que os considerem seus benfeitores e que não questionem o fato de os valores culturais europeus preponderarem na história da formação da identidade brasileira [...]”.<sup>86</sup>

De maneira não só imprecisa, mas sobretudo injusta, Carolina foi postumamente descrita por seu editor como alguém que perseguia a “glória”.<sup>87</sup> No entanto, uma leitura ampla da obra caroliniana evidencia que as maiores buscas da vida de Carolina Maria de Jesus foram: viver para o seu ideal – a escrita – e jamais abrir mão de sua liberdade. Carolina expressa convicta, inúmeras vezes, uma recusa à submissão que pode ter influenciado significativamente sua recondução à margem e seu silenciamento: “O senhor Pytagoras, disse que eu devo ser teleguiada porque sendo escritora não posso andar à procura de editor. Que eu dêvo obedecer o Audálio. Que eu dêvo tudo a ele. [...] Mas *eu não tenho genio para ser teleguiada. O meu temperamento, é de ser livre igual a brisa*”<sup>88</sup> – escreve a autora, em *Casa de alvenaria*, onde também sentencia: “Eu tenho pavor das pessoas que querem teleguiar-me.”<sup>89</sup> “Não nasci para ser teleguiada.”<sup>90</sup>

Carolina se recusava a satisfazer a vontade de seu editor, que era limitar sua atividade literária à escrita de diários e dar por encerrada sua contribuição ao universo das letras. De modo impositivo, ao escrever um prefácio ao segundo livro

---

<sup>85</sup> Id. Ibid., p.75.

<sup>86</sup> Susana de Castro, *Condescendência: estratégia pater-colonial de poder*, In: *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*, org. Heloisa Buarque de Hollanda, 2020, p. 156, edição eletrônica.

<sup>87</sup> Cf. Levine e Meihy, op. cit., p. 180: “ela vinha perseguindo a glória”, afirma.

<sup>88</sup> Carolina Maria de Jesus, *Casa de alvenaria*, vol.2, Santana, 2021, p. 394, itálicos meus.

<sup>89</sup> Id. Ibid., p.333.

<sup>90</sup> Id. Ibid., 381.

de Carolina, *Casa de alvenaria*, lançado em 1961, Audálio Dantas sugere à escritora que ela *guarde* seus contos, poesias e romances – os quais escreve entre aspas, em sinal de menosprezo a esses gêneros produzidos pela escritora –, pois ela, no entendimento dele, já havia feito muito escrevendo *Quarto de despejo* e deveria se contentar com isso:

Finalmente uma palavrinha a Carolina [...], você contribuiu poderosamente para a gente ver melhor a desarrumação do quarto de despejo. Agora você está na sala de visitas e continua a contribuir *com este livro*, com o qual *you can give for encerrada a sua missão*. Conserve 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. A verdade que você gritou é muito forte, mais forte do que você imagina, Carolina, ex-favelada do Canindé, minha irmã lá e minha irmã aqui.<sup>91</sup>

Em uma análise sobre o pensamento de Carolina Maria de Jesus, a filósofa Susana de Castro defende que “uma mulher como Carolina, detentora de reconhecido talento literário, poético, analítico, não atinge o reconhecimento público que lhe é devido em função dos estereótipos que a sociedade lhe impingiu a partir dos marcadores de raça, classe, gênero e sexualidade.”<sup>92</sup> Recorrendo às noções de paternalismo e condescendência para analisar a recepção de Carolina no universo cultural, literário e midiático brasileiro, Castro mostra como o machismo e o autoritarismo, aliados a uma ideia de pureza e exclusividade, a qual exclui pessoas negras da produção do que se considera conhecimento, cooperaram para o silenciamento e para a tentativa de apagamento da contribuição de Carolina de Jesus à literatura brasileira:

Na cabeça dos conservadores, a obra de uma mulher negra e, por escolha própria, mãe solteira de três crianças, migrante do campo, moradora de favela, empregada doméstica, com apenas dois anos de escolaridade, autodidata, só pode

---

<sup>91</sup> Audálio Dantas, Prefácio à edição de 1961 de *Casa de alvenaria*, volume único, editora Francisco Alves, itálicos meus.

<sup>92</sup> Susana de Castro, “Um Brasil, para brasileiros”: *O pensamento decolonial de Carolina Maria de Jesus*, p. 14.

ser apreciada condescendentemente, isto é, como um caso interessante e folclórico, jamais, porém, ser alçada por direito à categoria de grande escritora nacional.

A sociedade brasileira patriarcal, racista, classista e colonial tratou-a com a condescendência usual, mas Carolina quis ir além porque sabia que tinha mais a oferecer. Não aceitou ser controlada, paternalizada, tratada com condescendência. Não aceitou se submeter às regras sociais que lhe impunham um comportamento dócil e submisso em função da sua quádrupla condição subalterna, mulher, negra, favelada e solteira. A ela seria possível ascender à ‘sala de visita’, mas deveria ter ficado satisfeita com isso, com essa ascensão somente, não lutar pelo seu espaço enquanto intelectual, escritora e intérprete do Brasil, campo notoriamente ocupado, quase exclusivamente, por homens brancos e, com poucas exceções, por homens negros e mulheres brancas. Na última reportagem sobre ela, um ano antes do seu falecimento, é tratada como uma delirante malvestida e suja, mas que guardava em sua sala de estar livros de autores clássicos da literatura mundial. Afinal, “por que será que uma negra pobre tem esses livros na sala?”, parece sugerir a jornalista ao seu leitor.<sup>93</sup>

Carolina recusou o que lhe foi imposto porque seu ideal de vida e sua liberdade não estavam à venda; seu anseio de ser livre, de não viver sob grilhões, sob imposições alheias, era inegociável. Contudo, aos olhos sociais – corrompidos pelas imagens mistificadoras do “bom negro” como alguém que não deveria pretender elevar-se além do lugar de subalternidade que a sociedade “caridosamente” lhe reservou –, essas características faziam dela uma pessoa arrogante e presunçosa, que não sabia qual era “o seu lugar”.

12 de dezembro de 1963

O senhor Audalio Dantas queria me dominar. Não gostei, principiei a reagir. Não nasci na época de escravidão. Eu não tinha direito de fazer nada que o senhor Dantas observava-me. Uma noite, ele chegou na minha casa e criticou-me porque eu coloquei varios quadros nas paredes, obrigou-me a retirar os quadros da parede aludindo que a minha casa estava antiquada parecendo galeria. Retirei os quadros em silêncio, mas xingando o senhor Dantas mentalmente. Quando vesti uma saia japonêza ele criticou. Dizendo que eu deveria ser mais simples no vestir.<sup>94</sup>

As hierarquias produzidas pelo racismo fazem com que certos grupos de pessoas sejam considerados plenamente humanos e sejam posicionados no topo da escala social como dotados de total liberdade para existir, pensar e agir, enquanto

---

<sup>93</sup> Id. Ibid..

<sup>94</sup> Carolina Maria de Jesus, *Casa de alvenaria*, vol.2, Santana, p. 492.

outros grupos são vistos como menos humanos e pertencentes a uma escala inferior, tendo sua liberdade restringida e, por conseguinte, seu modo de expressão no mundo condicionado a uma série de fantasias de adequação e inadequação. Em *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, a filósofa e antropóloga feminista Lélia Gonzalez afirma que “nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira, pois assim determina a lógica da dominação”.<sup>95</sup> Ironizando imagens presentes em discursos do senso comum, que reforçam o mito da democracia racial e a retórica que nega as desigualdades produzidas pelo racismo em nossa sociedade, Gonzalez mostra como a criminalização, inferiorização e marginalização das pessoas negras são naturalizadas no imaginário social brasileiro:

A primeira coisa que a gente percebe nesse papo de racismo é que todo mundo acha que é natural. Que o negro tem mais é que viver na miséria. Por quê? Ora, porque ele tem umas qualidades que não estão com nada: irresponsabilidade, incapacidade intelectual, criancice etc. e tal. Daí é natural que seja perseguido pela polícia, pois não gosta de trabalho, sabe? Se não trabalha é malandro, e se é malandro é ladrão. Logo, tem que ser preso, naturalmente. Menor negro só pode ser pivete ou trombadinha, pois filho de peixe, peixinho é. Mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta. Basta a gente ler jornal, ouvir rádio e ver televisão. Eles não querem nada. Portanto têm mais é que ser favelados.

Racismo? No Brasil? Quem foi que disse? Isso é coisa de americano. Aqui não tem diferença porque todo mundo é brasileiro acima de tudo, graças a Deus. Preto aqui é bem tratado, tem o mesmo direito que a gente tem. Tanto é que, quando se esforça, ele sobe na vida como qualquer um. Conheço um que é médico; educadíssimo, culto, elegante e com umas feições tão finas... Nem parece preto.

Por aí se vê que o barato é domesticar mesmo.<sup>96</sup>

De acordo com a filósofa, há no Brasil uma cultura de infantilização do negro, que o impede de falar sobre si e se autodefinir. A lógica da dominação tenta, e muitas vezes consegue, segundo Gonzalez, “domesticar” os sujeitos negros e infantilizá-los: “*infans* é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos”.<sup>97</sup> Nesse sentido, a fala negra significa a recusa da domesticação, da mistificação e da infantilização impostas por essa lógica de domínio. Falar significa também assumir um risco, que consiste em

<sup>95</sup> Lélia Gonzalez, “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. In: *Por um feminismo afro-latino-americano*, 2020, p.77.

<sup>96</sup> Id. Ibid., p. 78.

<sup>97</sup> Id. Ibid..

desafiar imagens depreciativas da negritude. Desafiar essas imagens, frequentemente utilizadas contra mulheres negras para mantê-las subalternizadas e em silêncio, é ainda, como ensina o feminismo negro, uma tarefa a ser empreendida por aquelas e aqueles que se recusam a naturalizar as desigualdades raciais, de classe e de gênero.

### 4.3 Diálogos entre Carolina Maria de Jesus e o feminismo negro

Patricia Hill Collins, socióloga e feminista negra estadunidense, ensina que uma das tarefas principais do pensamento feminista negro é desafiar imagens negativas e estereótipos, usados para atacar mulheres negras que afrontam o *status quo*.<sup>98</sup> Tendo isso em vista, é elucidativo ler a obra de Carolina Maria de Jesus, na qualidade de mulher negra e mãe solo, estereotipada pela crítica e mídia nacionais, à luz do feminismo negro.

A noção de autodefinição, conceito caro à temática feminista negra, ajuda a pensar o contraste entre a imagem que Carolina de Jesus demonstrava ter de si mesma e a imagem que lhe impuseram a imprensa brasileira, o editor de seus dois primeiros livros e a opinião pública. Em *Pensamento feminista negro (Black Feminist Thought)*, Hill Collins apresenta a autodefinição enquanto uma ideia que mulheres negras são capazes de ter sobre si mesmas, a despeito dos ataques psicológicos aos quais são por vezes submetidas e das tentativas externas de determinação de suas personalidades, subjetividades, pensamentos, capacidades e modos de vida. Para amparar seu argumento, Hill Collins cita o depoimento de uma trabalhadora doméstica afro-estadunidense que revela ter de viver uma espécie de vida dupla, uma para si mesma e outra para seus empregadores:

---

<sup>98</sup> “Como parte de uma ideologia generalizada de dominação, as imagens estereotipadas da condição da mulher negra assumem um significado especial. Dado que a autoridade para definir valores sociais é um importante instrumento de poder, grupos de elite no exercício do poder manipulam ideias sobre a condição da mulher negra. Para tal, exploram símbolos já existentes, ou criam novos. Hazel Carby sugere que o objetivo dos estereótipos não é ‘refletir ou representar uma realidade, mas funcionar como um disfarce ou mistificação de relações sociais objetivas’. Essas imagens de controle são traçadas para fazer com que o racismo, o sexismo, a pobreza e outras formas de injustiça social pareçam naturais, normais e inevitáveis na vida cotidiana”. In: Patricia Hill Collins, *Pensamento feminista negro*, 2019, p. 135-136.

“Para alguns de nós a opressão é tão típica nos Estados Unidos quanto uma torta de maçã, e, para sobreviver, sempre tivemos de estar vigilantes”, afirma a poeta e feminista negra Audre Lorde. Essa “vigilância” gera uma consciência dupla nas afro-americanas, na qual elas “se familiarizam com a linguagem e as maneiras de agir do opressor, chegando a adotá-las certas vezes para ter alguma ilusão de proteção”, e ao mesmo tempo escondem um ponto de vista autodefinido dos olhos curiosos dos grupos dominantes. Ella Surrey, trabalhadora doméstica negra e idosa, resume de forma eloquente a energia necessária para manter autodefinições independentes: “Sempre fomos as melhores atrizes do mundo. [...] Acho que somos muito mais inteligentes do que eles, porque sabemos que temos de jogar o jogo. Sempre tivemos de viver duas vidas – uma para eles, outra para nós mesmas.”<sup>99</sup>

Trechos esparsos da obra de Carolina de Jesus mostram essas duas vidas, a percebida por ela própria e a construída pelos outros, com base em estereótipos que tradicionalmente recaem sobre pessoas de seu gênero, raça e classe social. Em certo fragmento de um de seus cadernos literários, Carolina narra algumas dessas situações:

Eu disse para a Dona Maria que ia para a televisão, que estava tão nervosa e apreensiva. As pessoas que estavam no bonde olhavam-me e perguntavam-me: é a senhora quem escreve?

– Sou eu.

– Eu ouvi falar.

– Ela é a escritora vira-lata, disse a Dona Maria, mãe do Ditão.

Contei-lhes que um dia uma jovem bem-vestida vinha na minha frente, um senhor disse:

– Olha a escritora!

O outro ajeitou 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.<sup>100</sup>

Carolina fala sobre essas definições e estereótipos impingidos a ela quase sempre em contraste com a opinião que tem de si mesma, muitas vezes

<sup>99</sup> Patricia Hill Collins, *Pensamento feminista negro*, p. 179.

<sup>100</sup> Carolina Maria de Jesus, cit. p. Fernanda Miranda, *Dicção e devir em Carolina Maria de Jesus*, 2020, p. 246-247.

surpreendendo por responder aos insultos de modo irônico e pela firmeza com que repele as imagens negativas às quais tentam associá-la, demonstrando ter uma autoimagem tão consolidada que nenhuma crítica abala seu autorretrato, nem mesmo a de pessoas tidas como autoridades: “Os escritores de Academia não quer considerar-me escritora. Mas o povo quer.” – escreve em 31 de dezembro de 1960, quando seu livro figurava como o mais vendido do ano no Brasil, batendo em vendas figuras consagradas, como o filósofo Sartre e o escritor Jorge Amado, à época o autor brasileiro mais lido – “Então, eu não impressiono-me com a fraquíssima opinião dos escritores de Academia!”<sup>101</sup>

A luta para se definir como escritora não se dá, para Carolina, apenas no âmbito formal, da elite branca das letras. Mesmo pessoas simples, farmacêuticos, jornalheiros, donas de casa, não a enxergavam como alguém capaz de escrever ou mesmo ler. Em *Quarto de despejo*, um vizinho comenta: “– nunca vi uma preta gostar tanto de livros como você”. Ao que Carolina rebate: “Todos têm um ideal. O meu é gostar de ler”.<sup>102</sup> Já tendo sido apresentada ao Brasil como escritora, devido às reportagens do jornal Folha da Noite, de maio de 1958, e da revista O Cruzeiro, de junho de 1959, Carolina relata outras situações em que suas capacidades literárias são alvo de descrédito:

10 de junho de 1959

Na cidade eu disse para os jornalheiros que a reportagem era minha. *Como eu estava limpa não acreditaram.* Pensei: *será que eu tenho que andar sempre suja?*

14 de novembro de 1959

Agradei e voltei para fechar a porta e pegar a revista *O Cruzeiro* para mostrar ao farmacêutico, o senhor Jesus, atual dono da farmácia Jarua. Porque *ele está duvidando da minha sanidade. Devido eu falar o clássico e andar tão suja.* Vou mostrar-lhe a revista para desfazer as dúvidas. É por isso que eu digo que o jornal favorece. Fui na farmácia, comprei os remédios e mostrei-lhe a revista. *Ficaram admirados.* [...] Parei para conversar com uma senhora que reside na esquina na rua Araguaia e mostrei-lhe a reportagem [...] *Ela admirou – disse-me que ouviu dizer que escrevo, mas não acreditou porque eles pensam que quem escreve é só as pessoas bem vestidas. Na minha opinião, escreve quem quer.*<sup>103</sup>

<sup>101</sup> Carolina Maria de Jesus, *Casa de Alvenaria*, vol. 2, Santana, p. 54.

<sup>102</sup> Carolina Maria de Jesus, *Quarto de despejo*, p. 31.

<sup>103</sup> Carolina Maria de Jesus, *Ítálicos meus*. Ambas as citações são feitas a partir de Fernanda Miranda, *Carolina Maria de Jesus: Uma voz que resiste ao silenciamento*. Disponível em: <https://azmina.com.br/colunas/carolina-maria-de-jesus-muito-alem-do-quarto-de-despejo/> - Acesso em: 12. 12. 2021.

Por que consideram estranho que Carolina aprecie a leitura? Por que demonstram incredulidade sobre suas aptidões literárias, mas não esboçam nenhum espanto ou incômodo diante de sua depreciação como “escritora vira-lata”, “escritora favelada” e “semianalfabeta” (quando ela passou anos de sua vida praticando letramento independente e aprimoramento intelectual)? Em um texto recente, onde alerta para a impossibilidade de uma sociedade efetivamente democrática vigorar enquanto existir nela o racismo, Edson Cardoso cita dois casos de racismo institucional e racismo cotidiano no Brasil, envolvendo um jovem e uma jovem, ambos negros. O jovem negro, de testemunha de um crime, foi injustamente convertido em preso e condenado pelo roubo de uma moto. A jovem negra, recém-formada e atuando no combate à covid-19, embora uniformizada como médica, não era reconhecida enquanto tal. “O jovem não pode ser testemunha, a jovem não pode ser médica. É o racismo decidindo quem tem e quem não tem o direito de tornar-se cidadão. A cor da pele destina-lhes um lugar inferior nas hierarquizações sociais.”<sup>104</sup>

O racismo cotidiano, como aponta Grada Kilomba, não se refere a experiências pontuais, ele demarca, pelo contrário, experiências frequentes, “não é um ‘ataque único’ ou um ‘evento discreto’, mas sim uma ‘constelação de experiências de vida’, uma ‘exposição constante ao perigo’, um ‘padrão contínuo de abuso’ que se repete incessantemente ao longo da biografia de alguém – no ônibus, no supermercado, em uma festa, no jantar, na família.”<sup>105</sup> O racismo cotidiano transforma a diversidade em outridade, impedindo que pessoas percebidas como racializadas sejam consideradas iguais às que não são se entendem como submetidas a marcadores raciais, justificando, assim, sua exclusão dos espaços e posições de prestígio e poder. Daí Carolina Maria de Jesus não ser reconhecida ou vista como escritora, pensadora ou leitora. Quando olham para ela, veem somente sua negritude e restringem, por conseguinte, suas capacidades.

O alcance do lastro deixado pelo racismo cotidiano é tal que a violência das imagens por ele criadas tem um poder de perpetuação que literalmente supera a existência dos sujeitos sobre os quais recai. A exemplo disso, o historiador e crítico literário Benjamin Moser publicou no Brasil, em 2011, uma biografia da escritora

---

<sup>104</sup> Cf. Edson Lopes Cardoso, “Racismo e democracia”. In: Edson Lopes Cardoso, *Nada os trará de volta: escritos sobre racismo e luta política*, 2022, p. 429.

<sup>105</sup> Cf. Grada Kilomba, *Memórias da plantaço: episódios de racismo cotidiano*, 2019, p. 80.

Clarice Lispector (1920-1977), onde analisa brevemente a fotografia de um encontro entre sua biografada e Carolina Maria de Jesus, ocorrido em 1961, por ocasião de um dos lançamentos de *Quarto de despejo*. Comentando a foto em que as escritoras aparecem lado a lado, o crítico diz que Carolina, descrita por ele como uma “negra que escreveu um livro”, estava “fora do lugar” e parecia a “empregada doméstica de Clarice”. Para a historiadora e feminista negra Giovana Xavier, o comentário de Moser sobre Carolina “representa de forma violenta e emblemática o confinamento das mulheres negras às representações racistas.”<sup>106</sup>

Numa foto, ela aparece em pé, ao lado de Carolina Maria de Jesus, negra que escreveu um angustiante livro de memórias da pobreza brasileira, *Quarto de despejo*, uma das revelações literárias de 1960. *Ao lado da proverbialmente linda Clarice*, com a roupa sob medida e os grandes óculos escuros que a faziam parecer uma estrela de cinema, *Carolina parece tensa e fora do lugar, como se alguém tivesse arrastado a empregada doméstica de Clarice para dentro do quadro.*<sup>107</sup>

Na ocasião do retrato, Clarice estava diante de Carolina como uma admiradora,<sup>108</sup> que foi prestigiar e se enriquecer cultural e literariamente através do contato com a escrita de Carolina. Mas o crítico, ao ler a imagem, não enxerga essa relação de paridade, é incapaz de ver Carolina como sendo igual a “proverbialmente linda Clarice”, como uma colega de profissão; Carolina, para ele, é “fora do lugar”, é inferior, não está no mesmo patamar de sua musa literária, enaltecida em sua brancura e tratada por “estrela de cinema”, enquanto a escritora negra ao seu lado é depreciada, como se estivesse em um ambiente que não comporta sua presença, onde só pode ser vista na condição de serviçal.

<sup>106</sup> Cf. Revista Cult, *Escritor é acusado de racismo por trecho em biografia de Clarice Lispector*. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/escritor-e-acusado-de-racismo-por-trecho-em-biografia-de-clarice-lispector/>. Acesso em 15.07.2022

<sup>107</sup> Cf. Benjamin Moser, *Clarice*, 2011, p. 25, cit. p. Revista Cult, artigo referido, itálicos meus.

<sup>108</sup> Segundo Marise Hansen, doutora em literatura brasileira, esse encontro de Carolina e Clarice foi testemunhado pelo jornalista Paulo Mendes Campos, que registrou o diálogo ocorrido entre as duas, na ocasião, na Revista Manchete, em agosto de 1961. Carolina teria, de acordo com o jornalista, elogiado Clarice: “Como você escreve elegante!”. Clarice, por sua vez, também teria sido elogiosa à escrita de sua colega de profissão: “E como você escreve verdadeiro, Carolina!”. “Nas palavras de Campos, Clarice era fã de Carolina, e escrever ‘verdadeiro’ era uma aspiração sua. Por outro lado, escrever ‘elegante’ era um ideal de Carolina”. Cf. Marise Hansen, *Os laços que unem Clarice e Carolina*. In: Revista Quatro Cinco Um, 1º. 08. 2020. Disponível em: <https://www.quatrocincoum.com.br/br/artigos/literatura/os-lacos-que-unem-clarice-e-carolina> .



Figura 22 – Clarice Lispector (esq.) e Carolina Maria de Jesus, 1961.  
 Não identificado /Acervo Clarice Lispector/Instituto Moreira Salles.

Carolina mostra, de forma pungente, como ela própria encarava microagressões desse tipo, sofridas nos ambientes predominantemente brancos e elitizados que passou a frequentar após lançar seu primeiro livro. Em um episódio envolvendo também Clarice, Carolina faz um relato que nos permite ter uma noção apurada da distinção do tratamento dispensado as duas escritoras: “Dia 19 eu fui na festa da escritora Clarice Lispector, que ganhou o prêmio de melhor escritora do ano com o seu romance ‘Maçã no escuro’. A recepção foi na residência de Dona Carmem Dolores Barbosa. Tive a impressão que a Dona Carmem não apreciou a minha presença. E eu fiquei sem ação. Sentei numa poltrona e fiquei.” Carolina caracteriza como paralisante a discriminação social e racial sofrida no universo branco da elite letrada paulista: “[...] Não compareci na sala onde a Clarice Lispector estava. Não a vi. Não lhe cumprimentei. Serviram refrescos e comestíveis às 23h. Retornei para casa pensando no dinheiro que gastei pintando unhas e pagando conduções. Dinheiro que poderia guardar para comprar pão e feijão para os meus filhos.”<sup>109</sup>

<sup>109</sup> Carolina Maria de Jesus, *Meu estranho diário*, 1996, p. 201-203.

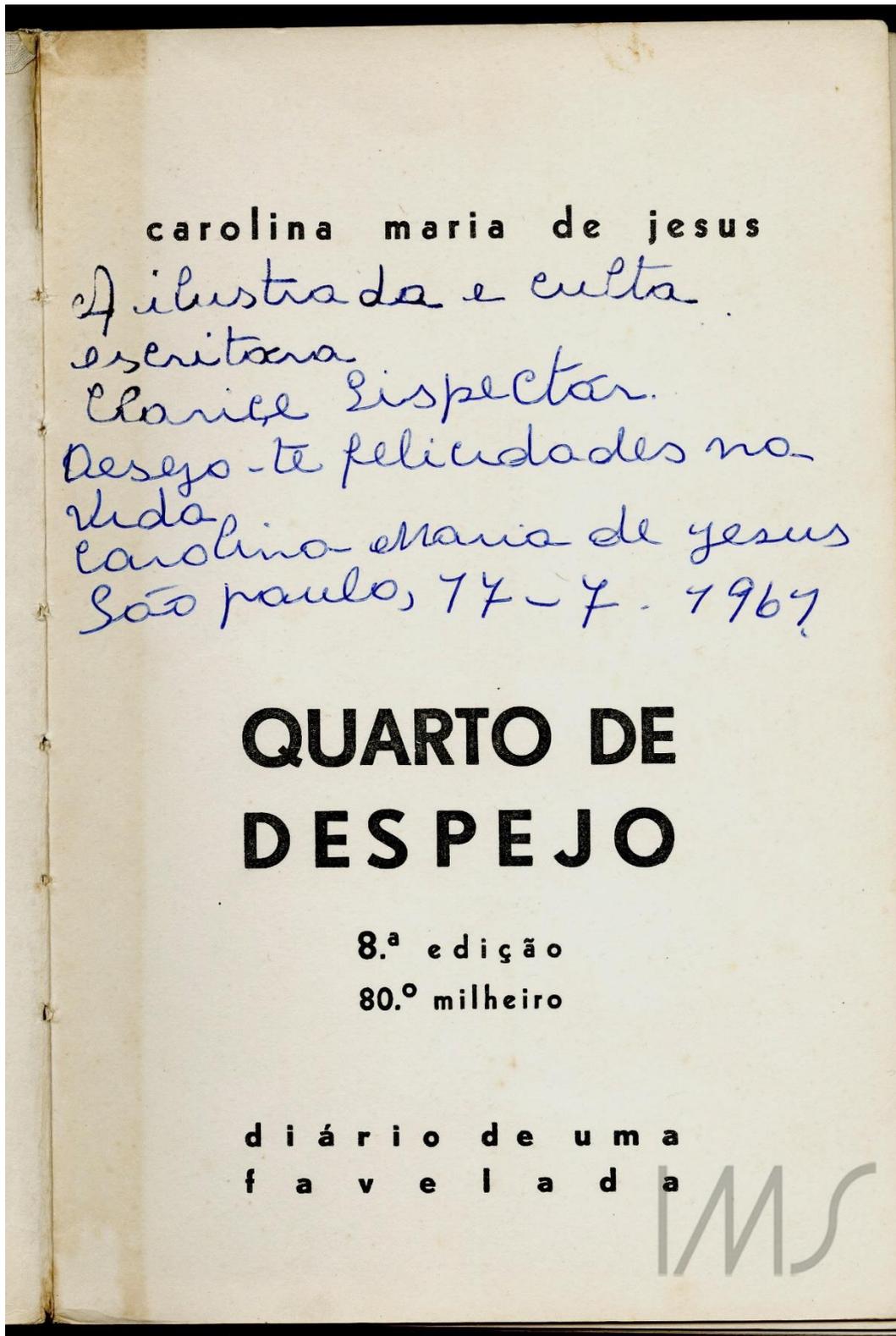


Figura 23 – Exemplar de *Quarto de despejo*, pertencente a Clarice Lispector, com dedicatória de Carolina Maria de Jesus: “A ilustrada e culta escritora Clarice Lispector. Desejo-te felicidades na vida. Carolina Maria de Jesus. São Paulo, 17-7-1961.”  
 Acervo Clarice Lispector/Instituto Moreira Salles.

Uma das mais devastadoras consequências do racismo é justamente essa que Carolina descreve: a inação. O efeito paralisante diante de comentários ofensivos, perguntas e ações violentas e dolorosas vai desde a incapacidade de reagir imediatamente a uma agressão ou a um desaforo à completa inércia. Muitas vezes os traumas são tão inesperados e profundos que os sujeitos que os vivenciam são incapazes de dar qualquer resposta. No entanto, resta o abalo gerado por esse trauma, que pode simplesmente estragar um dia ou uma noite, mas também pode, mais drasticamente, arruinar uma carreira ou destruir uma vida. O racismo cria situações que, por produzirem angústia, constrangimento, sensação de inferioridade e mal-estar, tendem a ser evitadas por quem as experimenta; com isso, reforça seus pressupostos de fazer com que certos corpos estejam ausentes de determinados espaços e de que certos indivíduos aceitem a opressão em silêncio. A escritora Toni Morrison, cujas obras abordam de modo recorrente a temática racial, disse, em um discurso, que o racismo tem na distração a sua função mais grave, pois ela impede que as pessoas vistas como racializadas façam o que de fato devem ou querem fazer:

A função realmente séria do racismo é a distração. Ela impede você de fazer o seu trabalho. Ela mantém você explicando, repetidamente, sua razão de ser. Alguém diz que você não tem linguagem, então você passa vinte anos provando que tem. Alguém diz que sua cabeça não tem um formato adequado, então você tem cientistas trabalhando no fato de que tem. Alguém diz que você não tem arte, então você desenterra isso. Alguém diz que você não tem reinos, então você desenterra isso. Nada disso é necessário. Sempre haverá alguma outra coisa.”<sup>110</sup>

No fundo, na sociedade racista, não importa quão talentosas, singulares ou extraordinárias pessoas negras sejam; caso seus discursos, comportamentos e ideias não estejam alinhados às ideologias dominantes, elas serão sempre confinadas em imagens que maculem suas reputações e minem suas possibilidades de reconhecimento e realização – algo que Carolina de Jesus, desde muito cedo, notou:

---

<sup>110</sup> Toni Morrison, *A Humanist View*, discurso proferido na Portland State University, em 1975. No original: “The very serious function of racism is distraction. It keeps you from doing your work. It keeps you explaining, over and over again, your reason for being. Somebody says you have no language, and you spend twenty years proving that you do. Somebody says your head isn’t shaped properly so you have scientists working on the fact that it is. Somebody says you have no art, so you dredge that up. Somebody says you have no kingdoms, so you dredge that up. None of this is necessary. There will always be one more thing.”

“Sempre fui pobre, mas sempre procurei estudar. *O meu sonho era viver do meu trabalho, dos meus escritos*. Gostaria de escrever para o teatro. Ou para o rádio. Tenho várias novelas prontas. *Mas há uma barreira que eu jamais pude transpor...*”<sup>111</sup>

bell hooks explica que barreira é essa percebida por Carolina: “O sexismo e o racismo atuando juntos perpetuam uma iconografia de representação da negra que imprime na consciência cultural coletiva a ideia de que ela está neste planeta principalmente para servir aos outros.” A teórica e feminista negra também afirma que “desde a escravidão até hoje o corpo da negra tem sido visto pelos ocidentais como o símbolo quintessencial de uma presença feminina natural orgânica, mais próxima da natureza animalística e primitiva”.<sup>112</sup>

No período escravista, a mulher negra foi reduzida, como mostra Lélia Gonzalez, à figura da “mucama”, a escravizada negra jovem, “que era acolhida para auxiliar nos serviços caseiros ou acompanhar pessoas da família e que, por vezes, era ama de leite”.<sup>113</sup> Além de facilitar a vida das mulheres brancas, seja cuidando de seus filhos, seja lavando, passando e cozinhando para elas, as mucamas eram sexualmente exploradas e violentadas tanto pelos senhores brancos quanto pelos filhos e demais familiares desses senhores. As autoridades legais, conforme Gonzalez, faziam vista grossa diante da exploração sexual dessas mulheres, ao mesmo tempo que impunham regras e medidas que impediam que elas fossem desposadas por homens socialmente bem-posicionados – uma das formas de garantir sua permanência em condições de subalternidade. Mesmo com o fim do sistema escravista, a imagem da mucama não foi superada; em vez disso, desdobrou-se em outros papéis reservados à mulher negra: os papéis de “mulata”<sup>114</sup> e de doméstica. A sexualização das mucamas foi projetada na figura das chamadas “mulatas” (endeusadas e transformadas em “obscuro objeto do desejo” uma vez por ano, no Carnaval, quando promovem encanto com seus corpos e rebolados), ao

<sup>111</sup> Cf. Matos Pacheco, *Carolina Maria, poetisa negra do Canindé, Última Hora*, São Paulo, 9 de julho de 1952, cit. p. Elena Pajaro Peres, “O percurso criativo de Carolina Maria de Jesus. Porto final: literatura”, p. 121, itálicos meus. In: *Mulheres na História: Inovações de gênero entre o público e o privado*. Petrópolis: Editora Literar, 2020, p. 114-132.

<sup>112</sup> Cf. bell hooks. *Intelectuais Negras*, p. 468. In: *Revista de Estudos Feministas*, vol. 3, nº2, Florianópolis, UFSC, 1995, p.464-478. Agradeço a Fernanda Miranda pela indicação dessa referência.

<sup>113</sup> Definição dada pelo dicionário *Aurélio*, citada por Lélia Gonzalez in *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, op. cit., p. 81.

<sup>114</sup> Expressão originalmente empregada por Lélia Gonzalez. A carga racista do termo, defendida hoje por diversos intérpretes, foi abordada na seção 3 desta tese.

passo que a exploração de sua mão de obra em atividades do lar foi direcionada às domésticas (as anônimas menosprezadas, confinadas em espaços privados e quartinhos minúsculos no cotidiano). No fim das contas, “‘mulata’ e ‘doméstica’ são atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que [são] vistas”.<sup>115</sup>

Ao exercer a função de doméstica, a mulher negra, enfatiza Lélia Gonzalez, “nada mais é do que a mucama permitida, a da prestação de bens e serviços, ou seja, o burro de carga que carrega sua própria família e a dos outros nas costas”.<sup>116</sup> A autora diz ainda que no cotidiano brasileiro é possível constatar que a mulher negra, não importa qual seja sua profissão, é sempre vista como empregada doméstica. Não importa quão bem-vestida esteja, não importa quão educada seja, não importa a classe social a que pertença, a ela sempre serão oferecidas as entradas de serviço e as portas dos fundos dos lugares que frequentar, pois presumirão sua subserviência.

Além das figuras da “mulata” e da “doméstica”, Gonzalez evoca outra representação da mulher negra, presente no imaginário cultural brasileiro: a figura da “mãe preta”. Negra idosa que no sistema escravista tinha a tarefa de cozinhar para a família dos senhores, cuidar de seus filhos, aleitá-los, contar histórias e niná-los, a mãe preta foi tomada como uma negra “submissa”, “domesticada” e “boa”, que servia aos brancos com resignação, abrindo mão de sua vida pessoal e de sua própria família, ignorando suas limitações físicas e emocionais para se dedicar fielmente, como uma mãe exemplar, aos donos da casa-grande. Gonzalez propõe outro ponto de vista sobre a mãe preta; para ela, essa figura “não é esse exemplo de amor e dedicação totais como querem os brancos e nem tampouco essa entreguista, essa traidora da raça, como querem alguns negros muito apressados em seu julgamento.”<sup>117</sup> A autora define a mãe preta como a mulher negra para a qual os senhores da casa-grande deram uma “colher de chá” e que soube usar essa colher de chá para dar uma sutil “rasteira na raça dominante”, transmitindo seus valores, sua cultura e as marcas das línguas africanas para as crianças que ficavam sob seus cuidados. A mãe preta, desse modo, teria influenciado significativamente na formação cultural brasileira, imprimindo em nosso idioma características únicas –

---

<sup>115</sup> Lélia Gonzalez, *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, op. cit., p. 80.

<sup>116</sup> Id. Ibid., p. 82.

<sup>117</sup> Id. Ibid., p. 87

fato que levou Lélia Gonzalez a definir nossa língua não como português, mas como “pretuguês”.<sup>118</sup>

Essas imagens historicamente forjadas mostram como a sociedade brasileira determinou papéis fixos e limitados para a mulher negra, tanto no período escravista quanto nas épocas que o sucederam. “Em todas essas imagens a [...] negra é vista como um objeto [...]”, ou seja, é impedida de ser sujeito de sua própria história, de ser livre, de construir seu percurso de uma maneira autêntica. Aprendemos com o pensamento feminista negro de Lélia Gonzalez que, no Brasil, a mulher negra que não se adequa a esses parâmetros, que se recusa a perpetuar estereótipos racistas, é não apenas rejeitada,<sup>119</sup> mas também hostilizada. Por aí, podemos ter a dimensão de como a ascensão e queda de Carolina de Jesus no universo literário brasileiro foi balizada por esses mecanismos de manutenção do sistema de dominação através do controle sobre as imagens.<sup>120</sup> Podemos atentar também para o fato de que estar nesse lugar de recusa dos estereótipos envolve solidão e singularidade; significa ser pioneira e paradigmática, mas também a única de sua origem social e racial em espaços que a maioria das suas iguais jamais pôde ocupar:

Faz dois anos que deixei de ser lixeira para ser escritora. Eu me considero exótica.<sup>121</sup> Tem pessoas que saem das universidades pra ser escritora. Eu saí da favela. Saí do lixo. Saí do quarto de despejo. E o meu nome corre mundo com as traduções do meu livro. Fui favorecida por uma classe de brancos nobres e bons. E fui prejudicada por uma classe de brancos incultos, medíocres e oportunistas, que pensam que Carolina Maria de Jesus é uma idiota. Mas... eu dei uma lição de honestidade nestes crápulas[...]. E eu cheguei a conclusão que tudo que existe no mundo é imposto pelos brancos. Eles é que cultivam o preconceito.

Tem branco que diz que sou orgulhosa. Eu não sou orgulhosa, o que eu não gosto é de pessoas mentirosas. [...]<sup>122</sup>

<sup>118</sup> A respeito do “pretuguês”, Lélia Gonzalez escreve: “É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse r no lugar do l nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o l inexistente. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa você em cê, o está em tá e por aí fora. Não sacam que tão falando pretuguês.” In: Lélia Gonzalez in *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, op. cit., p. 90.

<sup>119</sup> Cf. Lélia Gonzalez, *A mulher negra no Brasil*, In: op. cit., p. 169-170.

<sup>120</sup> É bell hooks quem diz que “controlar as imagens é central para a manutenção de qualquer sistema de dominação racial.” Cf. bell hooks, *Olhares negros: raça e representação*, p. 33.

<sup>121</sup> No sentido de excepcional, de um caso singular, e não de “excêntrica”, no sentido de outridade.

<sup>122</sup> Carolina Maria de Jesus, *Meu estranho diário*, p. 201.



Figura 24 – Carolina Maria de Jesus autografando seu primeiro livro, *Quarto de despejo*. Em 19 de agosto de 1960, dia do lançamento do livro, Carolina escreveu: “Era quatro horas eu já estava preparando o almoço e carregando água, porque eu preciso ir na livraria Francisco Alves para autografar o meu livro *Quarto de despejo*. Tomei banho, recomendei aos filhos que não brigasse, para ir cortar o cabelo e voltar para favela que eu ia voltar para leva-los na livraria Francisco Alves à tarde. Tomei café e sai. Fui de ônibus. Na Rua Libero Badaro comprei quibe para comer porque sustenta varias horas. Quando cheguei na livraria já estava aberta, entrei e galguei as escadas e fui autografar.”

Créditos da imagem: Arquivo Nacional.

A escritora Cidinha da Silva observa que mulheres negras que estão à frente de seu tempo experimentam a ambiguidade de ocupar um lugar original e prestigioso, mas também solitário. “A construção da imagem de mulheres negras vitoriosas costuma passar ao largo da solidão em que elas vivem. Não a solidão afetivo-sexual de maneira específica, mas o quase absoluto isolamento nos espaços de poder conquistados, inclusive o poder de usar a palavra.”<sup>123</sup> Maria Firmina dos Reis (1825-1917), escritora negra e primeira mulher a publicar um romance no Brasil, uma das primeiras romancistas do país, em 1859 já falava sobre esse lugar de isolamento e sobre a falta de partilha do poder de uso da palavra – especialmente a palavra escrita – na apresentação de seu livro de estreia, *Úrsula*:

Mesquinho e humilde livro é este que vos apresento, leitor. Sei que passará entre o indiferentismo glacial de uns e o riso mofador de outros, e ainda assim o dou a lume.

Não é a vaidade de adquirir nome que me cega, nem o amor-próprio de autor. Sei que pouco vale este romance, porque escrito por uma mulher, e mulher brasileira, de educação acanhada e sem o trato e a conversação dos homens ilustrados, que aconselham, que discutem e que corrigem, com uma instrução misérrima, apenas conhecendo a língua de seus pais, e pouco lida, o seu cabedal intelectual é quase nulo.

Então por que o publicas? perguntará o leitor.  
Como uma tentativa [...].<sup>124</sup>

Audre Lorde ensina que as imagens criadas para depreciar mulheres negras que se atrevem a falar em seus próprios nomes podem representar uma ameaça e provocar silenciamentos; no entanto, o medo de usar a própria voz não deve ser alimentado, já que o silêncio não nos protege do que tememos que a fala possa nos causar ou produzir, então é preferível falar, transformar o silêncio em linguagem e ação. “Em nome do silêncio, cada uma de nós evoca a expressão de seu próprio medo – o medo do desprezo, da censura ou de algum julgamento, do reconhecimento, do desafio, da aniquilação.[...] A máquina vai tentar nos reduzir a pó de qualquer maneira, quer falemos, quer não.”<sup>125</sup>

<sup>123</sup> Cf. Cidinha da Silva, *A solidão de estar à frente do próprio tempo*. In: Revista Quatro Cinco Um, novembro, 2022. Disponível em <https://www.quatrocincoum.com.br/br/artigos/literatura-negra/a-solidao-de-estar-a-frente-do-proprio-tempo>. Acesso em: 02. 12. 2022.

<sup>124</sup> Maria Firmina dos Reis, *Úrsula*, p.47.

<sup>125</sup> Audre Lorde, *A transformação do silêncio em linguagem e ação*. In: *Irmã outsider*, p.53-54.

Ao longo de sua obra, em textos, entrevistas e poemas, Audre Lorde também chama a atenção, assim como Hill Collins, para a importância de “definirmos quem somos, nos darmos um nome, falarmos por nós, em vez de nos deixarmos definir pelos outros ou deixar que os outros falem por nós.”<sup>126</sup> Para Lorde, se não nos definirmos, os outros nos definirão “para proveito deles e nosso prejuízo”.<sup>127</sup> Em discurso proferido na Universidade de Harvard, na década de 1980, a poeta fez uma afirmação emblemática sobre seu entendimento da importância da autodefinição: “Se eu não tivesse me definido para mim mesma, teria sido esmagada pelas fantasias que outras pessoas fazem de mim e teria sido comida viva”.<sup>128</sup> Em *Autodefinição e minha poesia*<sup>129</sup>, Lorde ressalta o seguinte:

Se eu [...] não me definir, o mundo exterior certamente o fará, e, como cada uma de vocês irá descobrir, provavelmente irá definir cada uma de nós em prejuízo nosso, individualmente ou como grupo.

[...] Minhas amigas, *sempre haverá alguém tentando usar uma parte de seus eus, e ao mesmo tempo encorajando-as a esquecer ou destruir todos os outros eus*. E eu advirto vocês: isso é morte. Morte a você enquanto mulher, morte a você enquanto poeta, morte a você enquanto ser humano.<sup>130</sup>

Além da noção de autodefinição, esse “poder de cada um de dar nome à sua própria realidade”,<sup>131</sup> outro conceito importante para pensar a subjetividade de mulheres negras a partir do pensamento feminista negro é a noção de “imagens de controle” (*controlling images*), apresentada também por Patricia Hill Collins. De acordo com Hill Collins, as imagens de controle diferem dos estereótipos, elas podem ser positivas ou negativas, e sua intenção é a de controlar a maneira como os indivíduos agem, pensam, percebem a si mesmos e são organizados na

<sup>126</sup> Id. Ibid., p. 54

<sup>127</sup> Audre Lorde, *Para começo de conversa: alguns apontamentos sobre as barreiras entre as mulheres e o amor*. In: *Irmã outsider*, p.58.

<sup>128</sup> “If I didn’t define myself for myself, I would be crunched into other people’s fantasies for me and eaten alive.” Cf. Audre Lorde, *Learning from the 60’s*. Disponível em: <https://www.blackpast.org/african-american-history/1982-audre-lorde-learning-60s/> forma: “Se eu mesma não me definisse, eu seria abocanhada e engolida viva pelas fantasias dos outros a meu respeito.” Cf. Audre Lorde, *Aprendendo com os anos 1960*. In: *Irmã outsider*, p. 173.

<sup>129</sup> *Self-definition and my poetry* é um dos capítulos da coletânea *I Am Your Sister*. Cf. Audre Lorde. *I Am Your Sister: Collected and Unpublished Writings of Audre Lorde*. Edited by Rudolph P. Byrd, Johnetta Betsch Cole, and Beverly Guy-Sheftall New York: Oxford University Press, 2009.

<sup>130</sup> Cf. Audre Lorde. *I Am Your Sister*, p. 156-157. Itálicos meus.

<sup>131</sup> Patricia Hill Collins, *Pensamento feminista negro*, p. 459.

sociedade, em termos de oportunidades profissionais, dos lugares que ocupam e dos papéis que desempenham. Mesmo um grupo dominante, como o de homens brancos, por exemplo, pode ter imagens de controle recaindo sobre si, a diferença é que essas imagens costumam representar, para esses grupos tradicionalmente vistos em posições de poder, situações benéficas; já para os grupos tradicionalmente oprimidos, as imagens de controle têm uma conotação extremamente prejudicial, que ajuda a reforçar na mentalidade coletiva a ideia de que determinadas pessoas estão naturalmente destinadas a ter papéis limitados e ocupar lugares de subordinação nas hierarquias sociais.

Em relação às mulheres negras, Hill Collins salienta que as imagens de controle são definidas externamente e usadas para justificar sua objetificação como o “Outro”.<sup>132</sup> Quando alguém é marcado como o “Outro”, quem definiu sua outridade se torna a regra “superior”, quem foi definido se torna a exceção “inferior”. Quem nomeia o “Outro” é considerado plenamente humano; quem é nomeado “Outro”, não.<sup>133</sup> Quem determina o “Outro” se torna sujeito, quem é determinado “Outro” é transformado em objeto. “Como sujeitos, as pessoas têm o direito de definir sua própria realidade, estabelecer suas próprias identidades, nomear sua história. Como objetos, a sua realidade é definida por outros, a sua identidade é criada por outros, sua história somente é nomeada de maneiras que definem sua relação com aqueles que são sujeitos.”<sup>134</sup>

Devido ao racismo e ao sexismo, mulheres negras, conforme Grada Kilomba, incorrem duplamente na categoria da outridade. “Mulheres *negras*, por não serem *brancas* nem homens, passam a ocupar uma posição muito difícil dentro de uma sociedade patriarcal de supremacia *branca*. Nós representamos um tipo de ausência dupla, uma Outridade dupla, pois somos a antítese tanto da branquitude quanto da masculinidade.” – argumenta a teórica. “Nesse esquema, a mulher *negra* só pode ser a/o ‘*Outro/a*’ e nunca o eu. [...] As mulheres *negras* [...] não são *brancas* nem homens e servem, assim, como a ‘*Outra*’ da alteridade”.<sup>135</sup>

Esse caráter duplo da opressão das mulheres negras pelo sexismo e pelo racismo nem sempre foi considerado. Falando da realidade das mulheres negras nos

---

<sup>132</sup> Id., *Ibid.*, p. 194

<sup>133</sup> Cf. Toni Morrison, *A origem dos outros: seis ensaios sobre racismo e literatura*, 2017.

<sup>134</sup> bell hooks, *Erguer a voz*, 2019, p. 100.

<sup>135</sup> Grada Kilomba, *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*, p. 190-191.

Estados Unidos, bell hooks explica que o aspecto cruel do racismo fez com que muitas mulheres negras considerassem o elemento raça “como único rótulo relevante de identificação” e como o fator mais importante de sua identidade:

Quando o movimento de mulheres levantou a questão da opressão sexista, argumentamos que sexismo era insignificante à luz da realidade mais dura, mais brutal do racismo. Tínhamos medo de reconhecer que sexismo podia ser tão opressivo quanto racismo. Apegamo-nos à esperança de que a libertação da opressão racial era o bastante para sermos livres. Éramos uma geração de mulheres negras que tinham sido ensinadas a se submeter, a aceitar a inferioridade sexual e a permanecer em silêncio.<sup>136</sup>

Uma virada de perspectiva fez com que mulheres negras reconhecessem a opressão sexista como um fator relevante em sua luta em busca de liberdade e conquista de direitos. No século XIX, o discurso *E eu não sou uma mulher? (Ain't I a Woman?)*, proferido pela abolicionista, ativista pelos direitos das mulheres e ex-escravizada estadunidense Sojourner Truth, se estabeleceu como um divisor de águas num contexto em que mulheres brancas, em sua maioria de classe média alta, reivindicavam o direito ao voto e viam a possibilidade de a concessão do sufrágio ser feita aos homens negros e não a elas – o que bastou para que externassem seu racismo e apelassem para seus privilégios raciais. Esse cenário deixou mulheres negras ativistas, como explica bell hooks, em uma posição delicada: “apoiar o sufrágio das mulheres significaria que elas estavam se aliando às mulheres brancas ativistas que revelaram publicamente seu racismo, mas apoiar apenas o sufrágio dos homens negros era endossar uma ordem patriarcal que não daria a elas qualquer voz política.”<sup>137</sup> Truth não só defendeu que as mulheres tivessem direito ao sufrágio, mas também problematizou a pretensa universalidade do conceito de mulher, enquanto uma categoria dada, e pôs em relevo que a ideia da mulher como um ser frágil, naturalmente maternal, que necessitava de proteção, de tutela masculina, entre outras coisas, foi construída sob a ignorância da realidade das mulheres negras:

---

<sup>136</sup> bell hooks, *E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo*, 2021, p.17-18.

<sup>137</sup> Id. *Ibid.*, p. 21.

Acho que com esta mistura entre os negros do Sul e as mulheres do Norte, todos falando em direitos, os homens brancos logo, logo vão ficar em apuros. Mas o que isso nos diz?

Aquele homem lá diz que as mulheres precisam de ajuda para entrar em carruagens e atravessar as valas, que devem sempre ter os melhores lugares não importa onde. Nunca ninguém me ajudou a entrar em carruagens ou a passar pelas poças, nem nunca me deram o melhor lugar. E eu não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem o meu braço! Eu arei a terra, plantei e juntei toda a colheita nos celeiros; não havia homem páreo para mim! E eu não sou uma mulher? Eu trabalhava e comia tanto quanto qualquer homem – quando tinha o que comer –, e ainda aguentava o chicote! E eu não sou uma mulher? Dei à luz treze crianças e vi a maioria delas sendo vendida para a escravidão, e quando gritei a minha dor de mãe, ninguém, a não ser Jesus, me ouviu! E eu não sou uma mulher?<sup>138</sup>

As reflexões de Sojourner Truth abriram caminho para que teóricas negras do feminismo pudessem pensar sua condição específica, e a das mulheres negras em geral, nas relações sociais. Além de sofrerem opressões por seu gênero e raça, e por não se enquadrarem na concepção de “mulher” idealizada no imaginário social, mulheres negras, como mostra a teoria interseccional, experimentam outras formas de desigualdades que as colocam em prejuízo em relação a outros grupos sociais. A abordagem interseccional “afirma que os sistemas de raça, classe social, gênero, sexualidade, etnia, nação e idade são características mutuamente construtivas de organização social, que moldam as experiências das mulheres negras [...]”<sup>139</sup> Nesse sentido, mulheres negras estão inseridas em um sistema de desvantagem, onde sofrem opressões simultâneas, têm oportunidades educacionais e profissionais reduzidas, e necessitam enfrentar desafios maiores para melhorar suas condições de vida – o que faz com que vivenciem as injustiças sociais de modo específico.

Voltando à multifacetada figura de Carolina Maria de Jesus, vemos em seu exemplo como as opressões interseccionais afetam, na prática, o cotidiano das mulheres negras brasileiras. Carolina sofreu discriminação e violência por sua decisão de não se casar; em seu contexto doméstico, lidava com vizinhos que, tirando proveito de sua condição de solteira e mãe solo, impunham-lhe toda sorte

<sup>138</sup> Sojourner Truth, *E eu não sou uma mulher?* (1851). In: Adriano Pedrosa et al. (Org.). *Histórias. Afro-Atlânticas*. Vol. 1. Antologia. São. Paulo, Instituto Tomie Ohtake; MASP, 2018, p. 25.

<sup>139</sup> Cf. Patricia Hill Collins, *Pensamento feminista negro*, p. 460.

de agressividade. Mesmo assim, Carolina sustentava a escolha de não querer um esposo ao seu lado: “Não tenho marido e nem quero.”<sup>140</sup> “Em relação aos homens, eu tenho experiências amargas. Já estou na maturidade, quadra que o senso já criou raízes.”<sup>141</sup> Carolina apresenta uma série de razões que fundamentaram sua escolha em permanecer solteira; por um lado, ela menciona injustiças que testemunhava na favela do Canindé, tais como violência doméstica e exploração das mulheres por seus parceiros; por outro, a escritora demonstra ver o casamento como sendo incompatível com o seu ideal de viver para a literatura e cultivar a liberdade que conquistou estando sozinha:

18 de julho [1955]

As mulheres saíram, deixou-me em paz por hoje. Elas já deram o espetáculo. A minha porta atualmente é teatro. Todas crianças jogam pedras, mas os meus filhos são os bodes expiatorios. *Elas alude que eu não sou casada. Mas eu sou mais feliz do que elas.* Elas tem marido. Mas, são obrigadas a pedir esmolas. São sustentadas por associações de caridade.

Os meus filhos não são sustentados com pão de igreja. Eu enfrento qualquer especie de trabalho para mantê-los. E elas, tem que mendigar e ainda apanhar. Parece tambor. A noite enquanto elas pede socorro eu tranquilamente no meu barracão ouço valsas vienenses. Enquanto os esposos quebra as tabuas do barracão eu e meus filhos dormimos socegados. *Não invejo as mulheres casadas da favela que levam vida de escravas indianas.*

*Não casei e não estou descontente.* Os que preferiu-me eram soezes e as condições que eles me impunham eram horríveis.<sup>142</sup>

2 de junho [1958]

O senhor Manuel apareceu dizendo que quer casar-se comigo. Mas eu não quero porque já estou na maturidade. E depois, um 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.*<sup>143</sup>

---

<sup>140</sup> Carolina Maria de Jesus, *Quarto de despejo*, p.29.

<sup>141</sup> Id. Ibid., p.44

<sup>142</sup> Id. Ibid., p. 23. Itálicos meus. Embora use a violência doméstica sofrida por suas vizinhas para justificar sua escolha por permanecer solteira, Carolina não era indiferente a esses episódios de agressão. Em *Quarto de despejo*, inúmeras vezes a autora descreve situações em que denuncia agressões e brigas, sendo constantemente ameaçada e chegando até a ser agredida por essas atitudes. Ou seja, Carolina não assistia comodamente às agressões ocorridas na favela do Canindé, como o trecho pode dar a entender. Mas também é importante observar a reprodução de estigmas sobre mulheres vítimas de violência e receptoras de assistência social.

<sup>143</sup> Carolina Maria de Jesus, *Quarto de despejo*, p.52. Itálicos meus.

As questões trazidas por Carolina ilustram bem a forma como opressões múltiplas e imagens de controle atuam no cotidiano das mulheres negras no Brasil, e mostram, além disso, que resistir a essas imagens é também um desafio porque seus principais alvos muitas vezes são coniventes com a sua perpetuação, ainda que não se deem conta disso, ainda que não o façam de maneira consciente. Uma vez que os sistemas de dominação – de raça, de classe, de gênero e de sexualidade – recompensam os que contribuem para a sua manutenção e punem os que laboram em prol de sua desconstrução, alguns indivíduos afetados negativamente por eles voluntariamente se encarregam de “fiscalizar” os dissidentes, isto é, aqueles que ousam rejeitar os mecanismos de subordinação, objetificação e silenciamento. Isso dá aos sujeitos insurgentes, como foi Carolina, um lugar de desamparo, de isolamento e de não-pertencimento. Se em ambientes predominantemente brancos Carolina era vista como “fora do lugar”, na favela, entre mulheres e pessoas negras como ela, também era excluída e subestimada: “Tem pessoas aqui na favela que diz que eu quero ser muita coisa[...].”<sup>144</sup> “Aqui, todas imprecam comigo. Dizem que eu falo muito bem. Que sei atrair os homens.”<sup>145</sup> O que Carolina descreve como “implicância” são violências que não ficavam apenas no plano psicológico, verbal ou metafórico, mas aconteciam concretamente, pondo em risco sua integridade física, tal como testemunha uma de suas amigas da favela do Canindé:

Ela vivia para escrever, trabalhar e educar os filhos, numa disciplina que assustava até a gente. [...]

Eu tinha muita consideração pela dona Carolina. Ela estudou, sabia escrever, ler, e não merecia ter levado uma vida tão difícil. Ela escreveu o nosso dia a dia, denunciou os problemas da favela, mas uma parte do pessoal não se acostumou bem com isso. Inclusive uma vez ela levou mais de cinco canivetadas [...]. E quem salvou ela fui eu. Fiquei na frente e falei para a Ivone: “Se você for esfaquear a dona Carolina, esfaqueie a mim. Ela não merece. Trabalha duro, sai de manhã para catar papéis e dar o pão de cada dia para os filhos...” [...]

Dona Carolina era diferente de todo mundo. Na época de carnaval ela fazia uma fantasia de galinha carijó, toda costurada com penas. O carnaval era sua festa predileta. Agora, nos dias normais ela acordava cedinho para catar papel. Foi muito difícil para ela criar as crianças sozinha. Aquilo não é vida para se viver sem um marido. Todo dia tinha briga, às vezes tinha enchente, e ela trabalhava sozinha.<sup>146</sup>

---

<sup>144</sup> Id. Ibid., p. 71

<sup>145</sup> Id. Ibid., p. 28.

<sup>146</sup> “Eu vivi com Carolina o seu drama” – Testemunho de Dona Maria Puerta, amiga espanhola de Carolina, que conviveu com a escritora na favela do Canindé. In: LEVINE, Robert M.; MEIHY, José Carlos S. B. *Cinderela negra: a saga de Carolina Maria de Jesus*, 2015, p. 131.

Carolina adotou um meio próprio de reação a essas violências, que foi a escrita – um lugar de escuta, amparo e desabafo, que ela não encontrava no mundo. Nas vezes que presenciava ou era vítima de situações de injustiça, a escritora usava a palavra para se defender ou defender os que via sendo injustiçados:

19 de julho [1955]

Quando as mulheres feras invade o meu barraco, os meus filhos lhes joga pedras. Elas diz:

– Que crianças mal educadas!

Eu digo:

– Os meus filhos estão defendendo-me. Vocês são incultas, não pode compreender. Vou escrever um livro referente a favela. Hei de citar tudo que aqui se passa. E tudo que vocês me fazem. Eu quero escrever o livro, e vocês com estas cenas desagradáveis me fornece os argumentos.

A Silvia pediu para retirar o seu nome do livro. Ela disse:

– Você é mesmo uma vagabunda. Dormia no Albergue Noturno. O seu fim era acabar na maloca. [...] A única coisa que você sabe fazer é catar papel.

[...] Estou residindo na favela, mas se Deus me ajudar hei de mudar daqui. [...] Há os que prevalecem do meio em que vive, demonstram valentia para intimidar os fracos. Há casa que tem cinco filhos e a velha é quem anda o dia inteiro pedindo esmola. Há mulheres que os esposos adoecem e elas no penado da enfermidade mantem o lar. Os esposos quando vê as esposas manter o lar, não saram nunca mais.<sup>147</sup>

Ainda que não tenha se posicionado como uma feminista ou adotado um ativismo em prol dos direitos específicos das mulheres negras, um dos feitos de Carolina, ao empreender seu projeto literário, foi colocar em prática o que hoje é situado como um dos principais objetivos do feminismo negro: “resistir à opressão – tanto a suas práticas quanto às ideias que a justificam.”<sup>148</sup> Com sua obra, Carolina antecipou temas que ainda são um desafio para a sociedade brasileira contemporânea, dentre eles, o da sobrecarga maternal imposta às mulheres, principalmente as que criam seus filhos sozinhas. Essa sobrecarga também incide de forma mais acentuada sobre as mulheres negras, que no Brasil tiveram um impedimento histórico do exercício pleno, saudável, justo e humano da maternidade, desde as escravizadas amas de leite, que eram separadas de seus filhos recém-nascidos para darem mais lucro aos senhores que as alugavam para amamentar outros bebês, passando pelas babás que, tendo suas próprias crianças,

<sup>147</sup> Carolina Maria de Jesus, *Quarto de despejo*, p. 26.

<sup>148</sup> Cf. Patricia Hill Collins, *Pensamento feminista negro*, p. 460.

se veem muitas vezes compelidas a deixá-las em casa para cuidar de crianças alheias, até os incontáveis casos de mães negras que não têm qualquer auxílio – seja em termos financeiros e materiais, seja em termos educacionais e formativos – dos genitores de seus filhos.

Carolina, que foi filha de mãe solo negra e cresceu sem conhecer o próprio pai, faz inúmeros registros das vezes que foi tentar receber a pensão devida pelo pai de sua filha, Vera Eunice, e não encontrou o dinheiro, tendo de se desdobrar para sustentar seus três filhos sozinha. Em certa ocasião, com a filha doente e sem ter com quem deixá-la, ela se descreve dividida entre cuidar da menina ou trabalhar:

20 de junho [1958]

Dei leite para a Vera. O que eu sei é que o leite está sendo despesas extras e está prejudicando a minha minguada bolsa. Deitei a Vera e saí. Eu estava tão nervosa! Acho que se eu estivesse num campo de batalha, não ia sobrar ninguém com vida. Eu pensava nas roupas por lavar. Na Vera. E se a doença fosse piorar? Eu não posso contar com pai dela. Ele não conhece a Vera. E nem a Vera conhece ele.

Tudo na minha vida é fantástico. Pai não conhece filho, filho não conhece pai.<sup>149</sup>

Em outro momento, Carolina relata uma fase em que tinha de trabalhar com a filha no colo: “Que suplicio catar papel atualmente! Tenho que levar a minha filha Vera Eunice. Ela está com dois anos[...]. Eu ponho o saco na cabeça e levo-a nos braços. Suporto o peso do saco na cabeça e suporto o peso da Vera Eunice nos braços.” Carolina rompe o mito de que “ser mãe é padecer no paraíso” ao não romantizar a maternidade: “Tem hora que revolto-me. Depois domino-me. Ela não tem culpa de estar no mundo[...]. Como é pungente a condição de mulher sozinha[...].”<sup>150</sup> Sua escrita também expõe a arraigada cultura de culpabilização das mulheres; mesmo em casos de explícita irresponsabilidade e covardia masculina, os discursos sexistas de dominação fazem com que as mulheres sejam responsabilizadas e se sintam culpadas por erros que homens cometem: “Tem hora que eu revolto comigo por ter iludido com os homens e arranjado estes filhos.”<sup>151</sup>

<sup>149</sup> Carolina Maria de Jesus, *Quarto de despejo*, p. 65.

<sup>150</sup> Carolina Maria de Jesus, *Quarto de despejo*, p. 28.

<sup>151</sup> Id. *Ibid.*, p. 82.

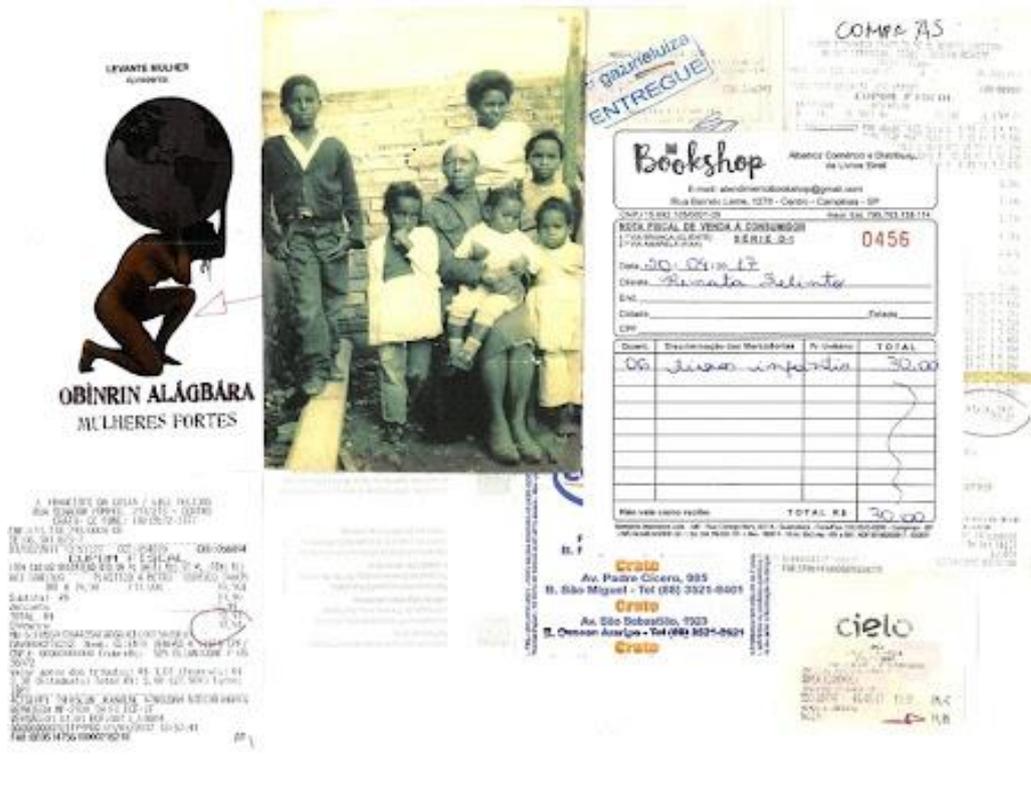


Figura 25 – Renata Felinto, 2017, série *Embalando Mateus ao som de um hardcore*.

Esse trabalho da artista visual Renata Felinto retrata os desafios da maternidade solo e aborda a naturalização social da sobrecarga enfrentada por mães negras que criam seus filhos sozinhas, sem qualquer tipo de ajuda dos genitores. A série faz, em seu título, referência a um ditado popular brasileiro, que diz: “Quem pariu Mateus que embale”, também registrado sob a forma: “Quem pariu, mantém e embala”. O ditado revela um tipo de imaginário que atribui às mulheres, as que pariram, a obrigação exclusiva do cuidado com seus filhos.

Enquanto artista, mulher negra e mãe de duas crianças, Felinto reúne, nesse trabalho, notas fiscais de seus gastos na criação e educação de seus filhos, trazendo imagens suas e de outras mulheres negras com seus bebês e mostrando como, ao longo de suas vidas, diversas mães negras, em diferentes épocas, embalsamaram muitos “Mateus” sozinhas – não ao som de uma melodia doce, de uma canção de ninar, mas ao som de um ritmo acelerado e pesado, imposto pela maternidade solo. Segundo a própria artista, *Embalando Mateus ao som de um hardcore* “propõe uma reflexão sobre [como] a maternidade e a violenta sobrecarga naturalizada pela sociedade [...] impactam decisivamente a liberdade e as vidas dessas mulheres.”

Felinto traz ainda, na série, frases que mulheres que criam seus filhos sozinhas costumam ouvir. Em vez de ouvirem frases motivadoras ou empáticas, tais mulheres escutam frases que têm o intuito responsabilizá-las e culpabilizá-las por sua situação (ver página a seguir).

BRAC TAMBÓ

RECIBO DE PAGAMENTO

DESCRIÇÃO: ...

VALOR: ...

**Você Parou Você Crie!**

RECIBO DE PAGAMENTO

DESCRIÇÃO: ...

VALOR: ...

PREFEITURA DE TABOÃO DA SERRA, SP

SECRETARIA MUNICIPAL DE SAÚDE

**Você é muito Difícil. Homem é Assim Mesmo!**

RECIBO DE PAGAMENTO

DESCRIÇÃO: ...

VALOR: ...

**Você escolhe o Entrado!**

RECIBO DE PAGAMENTO

DESCRIÇÃO: ...

VALOR: ...



Figura 26 – Carolina Maria de Jesus com sua filha caçula, Vera Eunice, em 1961, na favela do Canindé.  
Créditos da Imagem: Acervo Estadão.



Figura 27 – Carolina Maria de Jesus e seus filhos, João José (1949-1977), José Carlos (1950-2016) e Vera Eunice (1953).  
Créditos da Imagem: Coleção Arquivo Público do Estado de São Paulo, 1962.



Figura 28 – Carolina Maria de Jesus com seus três filhos.  
Créditos da Imagem: Marcio Pinho.



Figura 29 – Carolina Maria de Jesus com seus filhos, 1962.  
Créditos da Imagem: Rubens/Folhapress.

Além do estigma de mulher solteira e mãe solo, Carolina, enquanto escritora, sofreu diversas violências institucionais, midiáticas e editoriais devido à sua classe social. Dois livros seus, por exemplo, tiveram o título radicalmente alterado para satisfazer o empenho de fixação de sua escrita a um ideário de precariedade e de mero registro documental, não literário: a obra *Um Brasil para os brasileiros* foi postumamente publicada sob o título *Diário de Bitita* (1982) e a obra *A felizarda foi* transformada no apelativo e comercial título *Pedaços da fome* (1963), destoando do enredo do livro.<sup>152</sup> Segundo Fernanda Miranda, tanto Carolina quanto sua obra se contrapõem ao que o imaginário comum espera de uma pessoa como ela, ou seja, que “por ser uma escritora negra e pobre, ela só poderia falar do negro e do pobre [isto é, tendo o universo ficcional submetido à correspondência do universo biográfico do sujeito que escreve].”<sup>153</sup>

Carolina se dedicou para criar uma representação de si que não fosse limitada por todo esse histórico de estigmatização da figura da mulher negra, tentando, inclusive, construir uma imagem positiva da negritude: “Eu escrevia peças e apresentava aos diretores de circos. Eles respondia-me: – É pena você ser preta. Esquecendo eles que *eu adoro a minha pele negra e o meu cabelo rustico*. [...] *Se é que existe reencarnações, eu quero voltar sempre preta.*”<sup>154</sup> Em uma sociedade que julga que pessoas negras têm e devem saber o seu devido lugar, Carolina foi além, acreditando poder ser o quisesse e estar onde desejasse. E a despeito de ter morrido empobrecida, longe dos holofotes que um dia estiveram sobre sua figura, “a rasteira na raça dominante”<sup>155</sup> foi dada, sua herança foi transmitida para que outras Carolinas pudessem existir.<sup>156</sup> “E se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita, nos pertencem também. Pertencem, pois nos apropriamos desses signos gráficos, do valor da escrita, sem esquecer a pujança da oralidade de nossas e de nossos ancestrais.”<sup>157</sup>

<sup>152</sup> A esse respeito, conferir a análise de *A felizarda* feita por Fernanda Miranda em *Silêncios prEscritos: estudo de romances de autoras negras brasileiras (1859-2006)*.

<sup>153</sup> Fernanda Miranda, *Silêncios prEscritos: estudo de romances de autoras negras brasileiras (1859-2006)*, p. 80.

<sup>154</sup> Carolina Maria de Jesus, *Quarto de despejo*, p. 63-64. Itálicos meus.

<sup>155</sup> Expressão de Lélia Gonzalez em *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, op. cit., p. 87.

<sup>156</sup> Essa foi uma preocupação que a escritora demonstrou ter em relação a seu legado literário: “Será que surge outras Carolinas? Vamos ver!” In: Carolina Maria de Jesus, *Casa de alvenaria*, vol.1, Osasco, p. 170.

<sup>157</sup> Cf. Conceição Evaristo, *A Escrivivência e seus subtextos*, p. 30. In: DUARTE, Constância L.; NUNES, Isabella R. (org.). *Escrivivência: a escrita de nós. Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*, p. 26-46.

Há um poema de Carolina Maria de Jesus em que a pensadora pede para não ser definida, postumamente, como “rebotinho” e descreve, ela própria, a maneira como gostaria de ser vista e lembrada pela posteridade. Resgatar e respeitar sua autodefinição é uma forma de honrarmos seu legado e dignificarmos sua memória:

Quando eu morrer!

Não diga que fui rebôtalho.  
Que vivia a margem da vida.  
Diga: que eu procurava trabalho  
E fui sempre preterida.  
Diga ao meu povo brasileiro  
O meu sonho era ser escritora  
Mas eu não tinha dinheiro  
para pagar uma editora.

Diga: que eu tinha boa vontade  
E demonstrava a minha aptidão  
E que vivia na degradingolada  
Sempre de rastro no chão  
Diga: que na multidão eu sorria  
Recluida sempre eu chorava,  
que em todos lugares que eu ia  
O povo me desprezava

Diga: que foi agro o meu viver  
Que ninguém deu-me valôr  
– Não sei se foi pôr eu ser,  
– De côr.

Muitos fugiam ao me ver  
pensando que eu não percebia  
Outros solicitava para eu lêr  
– Os versós que eu escrevia

Era papel que eu catava  
para custear o meu viver  
E no lixo eu encontrava  
Bons livrós para eu lêr

Quantas coisas eu quis fazer!  
Fui tolhida pelo preconceito  
Se eu extinguir quero renascer  
Num país que predomina o preto

A humanidade ainda é ignorante  
Não predomina no mundo o amôr  
Há quem escravisa o semelhante  
Com alusão, a côr<sup>158</sup>

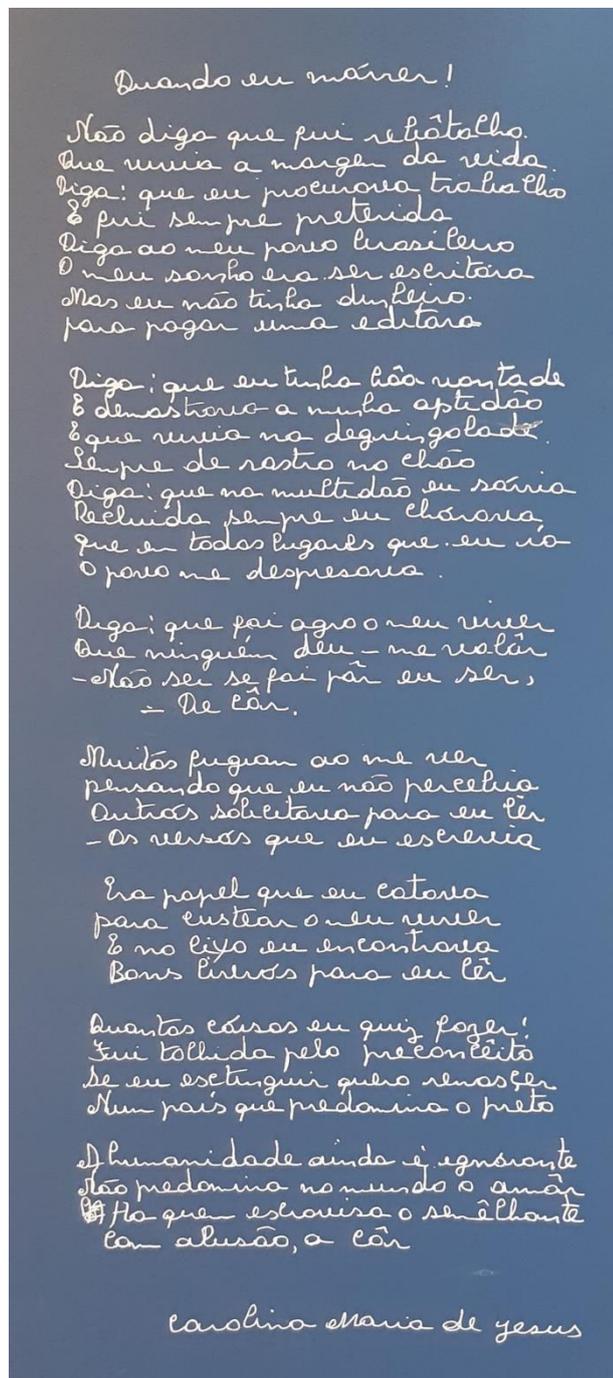


Figura 30 – Quando eu morrer! – poema de Carolina Maria de Jesus.

Créditos da Imagem: Acervo pessoal.

<sup>158</sup> Carolina Maria de Jesus, Manuscrito inédito, reproduzido na exposição “Carolina Maria de Jesus, Um Brasil para os Brasileiros”, em cartaz no IMS Paulista entre outubro-2021 e abril-2022.

*É preciso mostrar ao negro a verdade histórica, dando-lhe oportunidade de tomar conhecimento de sua própria força. [...] Negro não é sinônimo de vencido.*

Beatriz Nascimento

## 5

### Um país que não está no retrato: o Brasil de Carolina Maria de Jesus

Em 2019, a Estação Primeira de Mangueira, escola de samba carioca com mais de noventa anos de tradição, levou para o Sambódromo da Marquês de Sapucaí o enredo *História pra ninar gente grande*, no qual punha, no centro de seu desfile, heroínas e heróis nacionais que foram apagados das páginas oficiais da história brasileira. Prometendo contar essa história não contada, ou mal contada, do Brasil, o samba se contrapunha a narrativas utópicas sobre o país – onde os resultados de diversas lutas políticas foram menosprezados ou vistos como derivados de gestos grandiosos de quem detinha o poder – e celebrava personagens como Dandara,<sup>1</sup> Luiza Mahin,<sup>2</sup> Francisco José do

---

<sup>1</sup> Falar de Dandara, assim como de outras personagens negras da História do Brasil, principalmente do período colonial, é um desafio a um tipo de ordem academicista que acaba sendo cúmplice dos mecanismos de rasura biográfica de sujeitos insurgentes. Tendo sofrido um apagamento formal, sem que sua vida fosse documentada, a existência de Dandara é contestada por historiadores, apesar das narrativas populares, dos relatos dispersos ou dos testemunhos orais a seu respeito.

Segundo o verbete “Dandara”, na *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*, de Nei Lopes, Dandara (? -1694) é uma “personagem lendária da história de Palmares. Celebrada como a grande liderança feminina da epopeia quilombola[...]. Contudo sua real existência está ainda envolta em uma aura de lenda.” De acordo com a *Enciclopédia Negra*, “Embora o nome de Dandara não apareça na documentação até agora localizada e registrada sobre Palmares, o papel feminino nos quilombos e mocambos foi fundamental[...], a presença das mulheres foi destacada[...]. Essas mulheres existiram. Para além das polêmicas, experiências como as de Dandara e de tantas outras – invisíveis e anônimas – escondem a importância que tiveram, seja em Palmares, seja em outros tantos quilombos coloniais e pós-coloniais. Tudo isso a despeito do silêncio imposto a elas pelas fontes e pela história”. Cf. F. Gomes; J. Lauriano; L. Schwarcz, p. 146-147.

<sup>2</sup> Uma das principais referências sobre Luiza Mahin (séc. XIX) é apresentada pelo poeta, advogado e abolicionista Luiz Gama (1830-1882). Em uma carta enviada a um amigo, em 1880, Gama narra ser filho “de uma negra, africana livre, da Costa Mina (Nagô de Nação), de nome Luiza Mahin, pagã, que sempre recusou o batismo e a doutrina cristã”. Segundo o escritor, Luiza Mahin “era muito altiva, geniosa, insofrida e vingativa. Dava-se ao comércio — era quitandeira, muito laboriosa, e mais de uma vez, na Bahia, foi presa como suspeita de envolver-se em planos de insurreições de escravos, que não tiveram efeito.”

As informações sobre a vida de Luiza Mahin são escassas. Ainda segundo a carta de Gama, após participar de levantes africanos na Bahia, no século XIX, como a Revolta dos Malês (1835) e a Sabinada (1837-1838), Luiza teria sido presa e em 1837 teria sido enviada ao Rio de Janeiro, sem que voltasse a ter contato com o filho. “Procurei-a em 1847, em 1856 e em 1861, na Corte, sem que a pudesse encontrar. Em 1862, soube, por uns pretos minas, que conheciam-na e que deram-me sinais certos que ela, acompanhada com malungos desordeiros, em uma ‘casa de dar fortuna’, em 1838, fora posta em prisão; e que tanto ela como os seus companheiros desapareceram. Era opinião dos meus informantes que esses “amotinados” fossem mandados para fora pelo governo que, nesse

Nascimento<sup>3</sup> e os malês,<sup>4</sup> que não receberam, historicamente, o devido reconhecimento por seus feitos. Assim, a letra questionava o heroísmo atribuído a figuras que tiveram um papel secundário em importantes reivindicações populares, mas acabaram, imerecidamente, adquirindo protagonismo, enquanto os reais protagonistas foram relegados ao esquecimento:

Brasil, meu nego  
Deixa eu te contar  
A história que a história não conta  
O avesso do mesmo lugar  
Na luta é que a gente se encontra

Brasil, meu denço  
A Mangueira chegou  
Com versos que o livro apagou  
Desde 1500  
Tem mais invasão do que descobrimento  
Tem sangue retinto pisado  
Atrás do herói emoldurado  
Mulheres, tamoios, mulatos  
Eu quero um país que não está no retrato

Brasil, o teu nome é Dandara  
E a tua cara é de cariri  
Não veio do céu  
Nem das mãos de Isabel  
A liberdade é um dragão no mar  
de Aracati

Salve os caboclos de julho  
Quem foi de aço nos anos de chumbo  
Brasil, chegou a vez de ouvir as  
Marias, Mahins, Marielles,  
malês [...]<sup>5</sup>

---

tempo, tratava rigorosamente os africanos livres, tidos como provocadores. Nada mais pude alcançar a respeito dela” – diz Gama em um trecho da referida carta.

Distante da mãe, Luiz Gama, aos dez anos de idade, mesmo sendo livre, foi vendido em 1840 pelo próprio pai – um fidalgo português empobrecido – para ser escravizado. Apenas aos dezoito anos ele conseguiu provar sua liberdade e fez da libertação de seus iguais uma das causas pelas quais lutaria até o fim da vida. A história de Luiza Mahin relatada por Gama, mesmo não corroborada por documentos oficiais, inspirou o romance *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves. Nele, a protagonista Kehinde (nome africano de Luiza na trama) narra toda a sua saga em busca do filho vendido. Cf. Lígia Ferreira, *Com a palavra, Luiz Gama*, p. 199-203 e Ana Maria Gonçalves, 2020.

<sup>3</sup> Francisco José do Nascimento (1839-1914), também conhecido como Chico da Matilde, foi marinheiro e prático-mor, membro e diretor da Sociedade Cearense Libertadora, importante comunidade abolicionista do Ceará – primeira província brasileira a abolir a escravidão, em 1884. Desempenhou papel fundamental no combate à escravização em seu estado, liderando jangadeiros com a tarefa de impedir o embarque, o transporte e o tráfico de escravizados no porto de Fortaleza. Devido a essa atuação, Francisco foi homenageado por outros abolicionistas, não só em sua província, mas também na Corte, no Rio de Janeiro, recebendo a alcunha de Dragão do Mar.

<sup>4</sup> Malê era o termo utilizado, no século XIX, para designar os escravizados que praticavam o islamismo. Segundo o historiador João José Reis, a palavra provém de *imale*, que significa muçulmano em iorubá. Além de se destacarem pela erudição, domínio da escrita e da matemática, os malês protagonizaram o maior movimento de resistência de escravizados, no século XIX, na Bahia, que ficou conhecido como “Revolta dos malês”. O levante terminou com dezenas de participantes mortos, centenas presos, alguns condenados ao açoite ou ao degredo, e cinco, apontados como líderes, punidos com fuzilamento público. “A vitória vem de Alá!” e “Resgatai-nos desta cidade cujo povo é opressor!” eram algumas das frases, escritas em árabe, que os combatentes levavam junto ao corpo, com a finalidade de estímulo e proteção espiritual. Cf. João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos Malês em 1835* e Pierre Verger, *Fluxo e refluxo*, p. 407-408.

<sup>5</sup> *História pra ninar gente grande*, G.R.E.S. Estação Primeira de Mangueira, 2019.

*História pra ninar gente grande* é, na verdade, uma história para acordar o país e sua população do seu sono, do seu culto e predileção por narrativas de louvor a um passado distorcido e do seu descaso em relação a certos agentes da sua própria história. Por isso, há no samba uma série de questionamentos sobre a forma escolhida para narrar os acontecimentos e sobre quem merece ou não nossa reverência.

O que a história nos legou sob a ideia de “descobrimento” do território chamado Brasil é questionado; afinal, como é possível “descobrir” um território onde milhões de pessoas, de diversas etnias, falantes de diferentes línguas, com seus próprios costumes, com suas próprias concepções de mundo, de justiça e de saber já existiam? Na versão não contada desse fato histórico, o que se chama “descobrimento” é tratado como invasão e domínio das terras indígenas, uma conquista territorial violenta, realizada à base de exploração e extermínio.

A discussão sobre monumentos e sua relação com a memória coletiva e os espaços públicos também é abordada. A frase “tem sangue retinto pisado atrás do herói emoldurado” traz à tona a reflexão sobre o fato de que muitos monumentos erguidos, assim como a nomeação de estradas, ruas, praças, escolas e hospitais, homenageiam figuras – exaltadas como “exemplares” ou “admiráveis” – que, na verdade, deveriam ser objeto de crítica por estarem ligadas a um passado cruel e sanguinário, cuja lembrança pode despertar dor na parte da população por ele afetada.<sup>6</sup>

A imagem da Princesa Isabel é passada em revista. Tendo sido descrita pela história oficial como quem pôs fim ao regime escravista no Brasil, sendo alçada à condição de heroína, ela tem seu papel questionado a partir dos versos “não veio do céu nem das mãos de Isabel”, que fazem alusão a todas as lutas, insurreições, manifestos abolicionistas e pressões políticas que culminaram na assinatura da chamada Lei Áurea, em 13 de maio de 1888. Segundo a justificativa do enredo, “a construção de uma narrativa histórica elitista e eurocêntrica jamais concederia a líderes populares negros uma participação definitiva na abolição oficial. Bem mais ‘exemplar’ a princesa conceder a liberdade”.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> A esse respeito, conferir, na próxima página, um episódio recente no país que colocou essas e outras questões em debate.

<sup>7</sup> Cf. *Livro Abre-Alas* – G.R.E.S. Estação Primeira de Mangueira, LIESA, 2019, p. 314-315.



Figura 31 – Estátua do bandeirante Borba Gato, incendiada na zona sul de São Paulo em 24 de julho de 2021. A autoria do incêndio foi assumida pelo coletivo Revolução Periférica. Após atear fogo no monumento, o grupo estendeu no local uma faixa com os seguintes dizeres: “Revolução Periférica. A favela vai descer e não vai ser carnaval.” O ato, trazendo justamente a ideia de que por trás dos heróis emoldurados pelo país corre o sangue de inúmeras vítimas, contesta a exaltação dos bandeirantes e a mitificação de suas imagens como grandes desbravadores, sem que se considere a história contida por trás de suas figuras, história essa marcada pela violência, pelo escravismo e pelo genocídio.

Como apontam Schwarcz e Starling, “os bandeirantes ficaram tão conhecidos na historiografia nacional que sua imagem, devidamente alterada, seria usada pelos paulistas, no começo do século XX, como um símbolo do ‘espírito aventureiro e intrépido da região’. Seriam exaltadas, então, só suas benesses, e eles, descritos como destemidos exploradores do ‘perigoso sertão’ e de suas riquezas minerais. Já a violência inerente à atividade, bem como a empresa de aprisionamento de indígenas, permaneceria esquecida.” Cf. SCHWARCZ, L.; STARLING, H. *Brasil: uma biografia*, 2015, p.47-48.

Créditos da imagem: Gabriel Schlickmann/iShoot.



Figura 32 – Desfile da Estação Primeira de Mangueira na Sapucaí, em 2019, carnavalesco Leandro Vieira. Na cena, integrantes do desfile estiram uma releitura da bandeira do Brasil, em verde e rosa, que traz a inscrição “índios, negros e pobres”.  
Créditos da imagem: Alexandre Brum, Agência Enquadrar

Como um dos elementos de seu desfile, a Mangueira apresentou uma releitura da bandeira nacional, trazendo um retângulo rosa no lugar do verde da bandeira oficial, substituindo o losango amarelo por um losango branco e exibindo uma esfera não em tom azul, mas em verde fluorescente, em referência às cores do seu próprio pavilhão.<sup>8</sup> Mas o que mais chama a atenção, ao vermos essa bandeira nacional desconstruída, não é a substituição das cores habituais e sim a alteração do seu lema. No lugar do positivista “Ordem e Progresso”, adotado em 1889, inspirado pelo pensamento do francês Augusto Comte (1798-1857), a bandeira nacional da Mangueira, de 2019, traz o lema “índios, negros e pobres”. Esse lema é extremamente pertinente no contexto da crítica que a escola apresenta, na tarefa de narrar a história não contada pelas narrativas oficiais.

O que seria um país que não está no retrato? Um país que não está no retrato é justamente o oposto do que o lema positivista do Brasil proclama, uma vez que a ideia de ordem significa a ausência de revoltas e rupturas; essa “harmonia” conservadora é o que teoricamente conduziria a pátria ao progresso. Mas que tipo de progresso um país que romantiza e se orgulha de seu passado, repleto de injustiças, manchado de sangue negro e indígena, pode alcançar? Um país que não está no retrato reivindica um acerto de contas com esse passado que imprime suas marcas no presente. A realidade trazida pela frase “índios, negros e pobres” mina o ideal positivista nacional, pois a história de tais grupos, no Brasil, é justamente uma história marcada por lutas, rebeliões e cisões. Um país que não está no retrato critica a sua própria história, olha seu passado de maneira franca e não idealizada, busca lembrar dos que foram esquecidos, busca se perguntar quem está faltando e chamar à presença os ausentes, busca ouvir aqueles que foram silenciados e fazer justiça aos historicamente injustiçados.

Essa temática guarda uma relação estreita com as teorias apresentadas por Walter Benjamin em *Sobre o conceito de história*, onde o filósofo sugere, na sétima tese, que a história seja escovada a contrapelo, isto é, que seja encarada a partir do ponto de vista dos “vencidos” da história e não da perspectiva dos “vencedores”,<sup>9</sup> com a qual os historiadores resignados costumam se identificar.

---

<sup>8</sup> Ver imagem reproduzida na página anterior.

<sup>9</sup> Sobre os termos “vencedores” e “vencidos” no vocabulário benjaminiano, Michel Löwy elucida que: “o termo ‘vencedor’ não se refere, aqui, às batalhas ou às guerras comuns, mas à guerra de classes, em que um dos campos, a classe dirigente, não cessou vencer os oprimidos.” Cf. Löwy, *Aviso de incêndio*, p. 71.

Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo, como de praxe. Esses despojos são o que chamamos bens culturais. O materialista histórico os contempla com distanciamento. Pois todos os bens culturais que ele vê têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, como à corveia anônima dos seus contemporâneos. Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. Por isso, na medida do possível, o materialista histórico se desvia dela. Considera sua tarefa escovar a história a contrapelo.<sup>10</sup>

Benjamin mostra o quanto a cultura e o processo civilizatório, por envolverem o massacre, a destruição, as ruínas (os nomes, as histórias, os projetos e os corpos de uma “corveia de anônimos”), estão impregnados de barbárie. A barbárie, que muitas vezes a história e a ideologia dominante atribuem ao que entendem enquanto “outro”, qualificado como “inimigo” e obstáculo do seu pretendido progresso, está encerrada na própria cultura, como observa a filósofa Marilena Chauí:

Essa passagem de Benjamin é rica em sentido, mas aqui ela nos interessa por um motivo particular, qual seja, o de situar a barbárie no interior da cultura ou da civilização, recusando a dicotomia tradicional, que localiza a barbárie no outro e o situa no exterior. Pelo contrário, a tese de Benjamin coloca a barbárie não só como o avesso necessário da civilização, mas como o pressuposto dela, como aquilo que a civilização engendra ao produzir-se a si mesma como cultura. O bárbaro não está no exterior, mas é interno ao movimento de criação e transmissão da cultura, é o que causa horror àquele que contempla o cortejo triunfal dos vencedores pisoteando os corpos dos vencidos e conhece o preço de infâmia de cada monumento da civilização.<sup>11</sup>

Segundo o sociólogo Michael Löwy, especialista no pensamento benjaminiano, “escovar a história a contrapelo – expressão de um formidável alcance historiográfico e político – significa, então, em primeiro lugar, a recusa em se juntar, de uma maneira ou de outra, ao cortejo triunfal que continua, ainda hoje,

<sup>10</sup> Cf. Walter Benjamin, *Sobre o conceito de história*. In: *Obras escolhidas*, Vol. 1, p. 225.

<sup>11</sup> Cf. Marilena Chauí, *Alvíssaras*. In: Olgária Matos; Javier Amadeo. (Org.). *O estranho e o estrangeiro: Ensaio sobre a contemporaneidade*, p. 172.

a marchar sobre aqueles que jazem por terra.”<sup>12</sup> Löwy chama a atenção também para o duplo significado dessa expressão: o histórico e o político. No sentido histórico, ela significa “ir contra a corrente da versão da história, opondo-lhe a tradição dos oprimidos.” Na acepção política, ela quer dizer que “a redenção/revolução não acontecerá graças ao curso natural das coisas, ‘o sentido da história’[...]. Deixada à própria sorte ou acariciada no sentido do pelo, a história somente produzirá novas guerras, novas catástrofes, novas formas de barbárie e opressão.”<sup>13</sup>

Revelar o que ficou oculto pelos escombros da história (as injustiças, as opressões, as desigualdades) é a tarefa de quem não se identifica com os que dominam. E isso é precisamente o que faz Carolina Maria de Jesus, ao mostrar em sua obra como, no Brasil, são soterrados, dia após dia, os sonhos, a esperança de vida, e a dignidade dos oprimidos, dos pobres, das mulheres, das crianças, dos negros. Aos que se valem do poder econômico ou da força para manter seu privilégio, ela opõe o alcance de sua escrita: “Não tenho força física, mas minhas palavras ferem mais do que espada.”<sup>14</sup> Enquanto poetisa, ela toma partido dos vencidos, e se distingue dos poetas que tomam partido dos vencedores: “As lágrimas dos pobres comove os poetas. Não comove os poetas de salão. Mas os poetas dos lixos, os idealistas das favelas, um expectador que assiste e observa as tragédias que os políticos representam em relação ao povo.”<sup>15</sup>

Carolina apresenta, assim, um país que não está no retrato, o Brasil da desordem e das desigualdades, onde o esforço e o mérito pessoal não fazem uma pessoa vencedora; um país que impõe tantas dificuldades e tantos obstáculos que não importa quão inovadora, inteligente e audaz uma pessoa é, dependendo de sua raça, classe social ou gênero, nada fará com que tenha êxito, sendo as estruturas sociais mantidas como são; em suma, um lugar de tanto desperdício de talentos e oportunidades que uma criança negra e pobre chega a duvidar se é gente ou não.<sup>16</sup>

---

<sup>12</sup> Michel Löwy, op. cit., p. 73

<sup>13</sup> Id. Ibid., p. 74

<sup>14</sup> Carolina Maria de Jesus, *Quarto de despejo*, p. 51

<sup>15</sup> Id. Ibid., p. 54

<sup>16</sup> “Um dia perguntei a minha mãe:

– Mamãe, eu sou gente ou bicho?

– Você é gente, minha filha!

– O que é ser gente?

A minha mãe não respondeu.” In: Carolina Maria de Jesus, *Diário de Bitita*, p. 15-16.

## 5.1 Escrevendo a realidade

9 de agosto [1958]

Deixei o leito furiosa. Com vontade de quebrar e destruir tudo. Porque eu tinha só feijão e sal. E amanhã é domingo.

[...] Fui na sapataria retirar os papeis. Um sapateiro perguntou-me se o meu livro é comunista. Respondi que é realista. Ele disse-me que não é aconselhavel escrever a realidade.

Carolina Maria de Jesus

“Não há coisa pior na vida do que a própria vida”, diz um dos provérbios de Carolina Maria de Jesus.<sup>17</sup> Em uma passagem de *Quarto de despejo*, ela escreve: “Toquei o carrinho e fui buscar mais papeis. A Vera ia sorrindo. E eu pensei no Casemiro de Abreu, que disse: ‘Ri criança. A vida é bela’.<sup>18</sup> Só se a vida era boa naquele tempo. Porque agora a epoca está apropriada para dizer: ‘Chora criança. A vida é amarga’.”<sup>19</sup>

Quando publicou seu primeiro livro, em 1960, Carolina se propôs a narrar uma realidade da qual ela buscava escapar de diversas maneiras, por meio da escrita ou da leitura, por meio da consagração a abstrações intelectuais e artísticas, através de suas peregrinações entre a favela e a cidade (o “quarto de despejo” e a “sala de visitas”, o “inferno” e o “céu”, como ela gostava de dizer) e, principalmente, por meio da fantasia ou do sonho:

9 de maio [1955]

[...]Eu cato papel, mas não gosto. Então eu penso: faz de conta que eu estou sonhando.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Carolina Maria de Jesus, *Quarto de despejo*, 2020, p.152.

<sup>18</sup> Carolina altera os versos de Casimiro de Abreu (1839-1860), no poema *Risos*: “Ri, criança, a vida é curta,/ O sonho dura um instante./Depois... o cipreste esguio/ Mostra a cova ao viandante!// A vida é triste – quem nega?! – Nem vale a pena dizê-lo./ Deus a parte entre seus dedos/ Qual um fio de cabelo!//Como o dia, a nossa vida/ Na aurora é – toda venturas./ De tarde – doce tristeza./De noite – sombras escuras!/ A velhice tem gemidos,/ – A dor das visões passadas – /A mocidade – queixumes,/ Só a infância tem risadas!// Ri, criança, a vida é curta,/O sonho dura um instante./ Depois... o cipreste esguio/ Mostra a cova ao viandante!” In: *Obras completas de Casimiro de Abreu*, Rio de Janeiro: Garnier, 1877.

<sup>19</sup> Carolina Maria de Jesus, *Quarto de despejo*, p. 39.

<sup>20</sup> Id. *Ibid.*, p.34.

21 de maio [1958]

Passei uma noite horrível. Sonhei que eu residia numa casa residível, tinha banheiro, cozinha, copa e até quarto de criada. Eu ia festejar o aniversário de minha filha Vera Eunice. Eu ia comprar-lhe umas panelinhas que há muito ela vive pedindo. Porque eu estava em condições de comprar. Sentei na mesa para comer. A toalha era alva ao lírio. Eu comia bife, pão com manteiga, batata frita e salada. Quando fui pegar outro bife despertei. Que realidade amarga! Eu não residia na cidade. Estava na favela. Na lama, as margens do Tietê. E com 9 cruzeiros apenas.<sup>21</sup>

12 de junho [1958]

Eu deixei o leito as 3 da manhã porque quando a gente perde o sono começa pensar nas misérias que nos rodeia. [...] Deixei o leito para escrever. Enquanto escrevo vou pensando que resido num castelo cor de ouro que reluz na luz do sol. Que as janelas são de prata e as luzes de brilhantes. Que a minha vista circula no jardim e eu contemplo as flores de todas as qualidades. [...] É preciso criar este ambiente de fantasia, para esquecer que estou na favela.

Fiz o café e fui carregar água. Olhei o céu, a estrela Dalva já estava no céu. Como é horrível pisar na lama.

As horas que sou feliz é quando estou residindo nos castelos imaginários.<sup>22</sup>

No pensamento de Carolina, a vida não se mantém sem a ficção. Não é possível suportar o peso da existência sem recorrer à imaginação, à fantasia e à arte, que atuam como uma espécie de escudo para o enfrentamento de uma realidade, tanto tangível quanto intangível, dura e hostil. Em *Casa de Alvenaria*, ela comenta: “Eu escrevia ficção. Porque a verdade tem um sabor acre”.<sup>23</sup> Carolina não se limita a meramente descrever o que vê ou vive, molda o que percebe, conferindo a suas reflexões um caráter ora irônico, ora cômico, ora trágico, ora existencialista: “Dia do Papai. Um dia sem graça.”<sup>24</sup>; “De manhã teve missa. O padre disse para nós não beber [...]. Ele disse que sente prazer de estar entre nós. Mas se o padre residisse entre nós, havia de expressar de outra forma.”<sup>25</sup>; “Morreu um menino aqui na favela. Tinha dois meses. Se vivesse ia passar fome.”<sup>26</sup>; “Eu hoje estou triste. Estou nervosa. Não sei se choro ou se saio correndo sem parar até cair inconsciente. É que hoje amanheceu chovendo. E eu não saí para arranjar dinheiro. Passei o dia escrevendo.”<sup>27</sup>

<sup>21</sup> Id. Ibid., p.42-43.

<sup>22</sup> Id. Ibid., p.59-60.

<sup>23</sup> Carolina Maria de Jesus, *Casa de Alvenaria*, vol. 2: Santana, p. 244.

<sup>24</sup> Carolina Maria de Jesus, *Quarto de despejo*, p. 101.

<sup>25</sup> Id. Ibid., p. 133.

<sup>26</sup> Id. Ibid., p. 116.

<sup>27</sup> Id. Ibid., p. 44.

Embora, à primeira vista, o universo interpretado em *Quarto de despejo* remeta, a começar por seu título, ao mundo físico, ao que é percebido de maneira imediata, uma realidade que vai além da experiência sensível também está implicada nas reflexões da autora. Estão expostas, no diário de Carolina, diversas impressões do seu sentimento de estar no mundo: a náusea diante da vida, a angústia existencial, a responsabilidade, o desespero, o sofrimento, o suicídio como hipótese, o desamparo, a busca da felicidade, o amor, a solidão e o cultivo da ideia da interioridade como um refúgio.

A noção de educação do espírito também desempenha um papel central no pensamento caroliniano. Segundo a autora, a educação é um dos meios de se atingir uma existência menos sacrificante. Na concepção de Carolina, a vida não deve ser um sacrifício. Como sacrifício, a autora não entende os esforços básicos, necessários para subsistir, mas sim o que vai além daquilo que podemos humanamente suportar, os esforços hercúleos que muitas vezes o imaginário coletivo impõe como normais ou necessários. Não devemos nos acostumar à ideia de que existir é sofrer, nem de que as privações nos enobrecem ou dignificam. Para a autora, a educação proporcionaria um entendimento mais adequado do mundo e por isso tornaria a vida menos penosa.

A educação não vem, para Carolina, de uma frente única e formal, ela se dá através de várias frentes: através das instituições, do autodidatismo, dos livros, da experiência, da observação, dos saberes populares, da cultura oral, entre outros elementos. Ao contrário do que muitos filósofos ocidentais sustentam, Carolina não despreza o pensamento das pessoas comuns.<sup>28</sup> Embora critique o que ela chama de “incultos”, a saber, aqueles que rejeitam as críticas e são avessos à reflexão, Carolina está sempre atenta à visão das pessoas com as quais lida cotidianamente, mesmo que estas não estejam ligadas a atividades intelectuais ou artísticas,<sup>29</sup> e

---

<sup>28</sup> Existe, na tradição filosófica ocidental, uma tendência a opor a conduta e o pensamento do “sábio” à conduta e ao pensamento do chamado “vulgo”. O vulgo quer dizer tanto a maioria das pessoas, a “massa”, os que reproduzem as opiniões de maneira irrefletida, quanto as classes populares e o que se chama de “homem comum”, as pessoas que não demonstram, aos olhos dos “sábios”, qualquer aptidão considerada extraordinária ou elevada. Para muitos filósofos, principalmente os dos séculos XVI e XVII, a opinião do vulgo (*vulgaris opinio*) deve ser desprezada. Essa ideia está muito presente, por exemplo, na noção que Pierre Charron (1541-1603) apresenta de Sabedoria na obra *De la Sagesse*.

<sup>29</sup> Carolina, inclusive, diz preferir o trato com os operários do que com artistas prepotentes, que classifica como semi-astros: “[...]Dei-me bem catando papel porque estou sempre andando. [...] eu quiz incluir-me no nucleo artistico brasileiro. Mas não suporrei a jactancia dos semi-astros do Brasil.

incorpora em seu desenvolvimento teórico o ponto de vista do operário, do jornalista, dos coletores, da doméstica, da dona de casa, da caixa de supermercado, dentre outros. Mesmo que não concorde com uma ou outra perspectiva, Carolina não as rejeita, procura aproveitá-las, questioná-las, pensar sobre elas. Desse modo, quando lemos a autora, não enxergamos apenas o que ela vê, mas também o veem seus companheiros de luta, relegados aos quartos de despejo da existência.

Carolina mostra que as condições e possibilidades de vida não são iguais para todos e faz ver que o sucesso e a concretização das aspirações individuais muitas vezes não dependem da capacidade ou talento de alguém; se estigmas recaem sobre uma pessoa, ela não terá chances de ter seus dons aproveitados. Da mesma forma, as configurações do ambiente em que a pessoa está inserida, como esse ambiente oferece meios para que as habilidades individuais surjam e sejam reconhecidas, são também determinantes.

É evidente como o ambiente em que Carolina está inserida, em *Quarto de despejo*, agrava suas angústias existenciais. Por isso a autora escolhe escrever sobre a realidade, porque a julga difícil e quer transformá-la. Inúmeras vezes ela recorre à metáfora do inferno para se referir à favela<sup>30</sup>, onde se diz física e moralmente combatida ao chegar: “Quando cheguei na favela estava indisposta e com dor nas pernas. A minha enfermidade é física e moral.”<sup>31</sup> As reflexões presentes na referida obra dão conta de que a favela é o lugar onde se materializa o menosprezo político e social a certos grupos (os negros, os migrantes – sobretudo os nordestinos – e os pobres), que ali estão concretizando não apenas uma marginalização de suas individualidades, mas também uma desumanização, explícita em várias imagens apresentadas pela autora, que relata sentimentos de inferiorização e animalização em relação a esse espaço: “Quando estou na cidade tenho impressão que estou na sala de visita com seus lustres de cristais, seus tapetes de viludos, almofadas de sitim. E quando estou na favela tenho a impressão que sou um objeto fora de uso, digno de estar num quarto de despejo.”<sup>32</sup>; “O mundo das aves deve ser melhor do

---

[...] digo semi-astro porque eu acho que um artista precisa ter cultura. E saber lidar com povo [...]. Eu prefiro conversar com um operário do que conversar com um artista do Brasil, operário agrada quando fala e os artistas são imponentes. Querem ser bajulados pelo povo. No trato coletivo o operário... é mais agradável. In: Carolina Maria de Jesus, *Meu estranho diário*, 1996, p. 84-85.

<sup>30</sup> “Cheguei no inferno.” (p.22); “Se eu pudesse mudar desta favela! Tenho a impressão de que estou no inferno.” (p. 32); “A favela é uma cidade esquisita e o prefeito daqui é o Diabo.” (p. 85); “Favela, sucursal do inferno ou o próprio inferno.” (p. 152).

<sup>31</sup> Op. cit., p. 86.

<sup>32</sup> Op. cit., p.40-41

que dos favelados, que deitam e não dormem porque deitam-se sem comer.[...] Havia pessoas que nos visitava e dizia: – Credo, para viver num lugar assim só os porcos. Isto aqui é o chiqueiro de São Paulo.”<sup>33</sup>

A escritora reitera, a partir de diversas metáforas, a ideia de que as condições reservadas aos habitantes da favela são produtoras de um modo de vida inumano, a favela é definida por ela como “o quintal onde jogam os lixos”<sup>34</sup> e os favelados como “projetos de gente humana”.<sup>35</sup> “Gente humana” pode aí parecer redundante, mas exprime a concepção de que a condição humana não é intrínseca a todo tipo de gente e é negada àqueles que estão no quarto de despejo da sociedade, para os quais não passa de anseio, “projeto”. Nesse sentido, a abominação da favela por parte de Carolina não deve ser interpretada como uma recusa ao lugar de pertencimento ou uma busca por distinguir-se prepotentemente dos demais que nele se encontram, mas sim como uma não conformação a tudo que esse espaço representa em termos de condições de vida dignas. Carolina não deseja apenas viver com seus filhos fora de tal ambiente, ela está convencida de que ninguém deve habitá-lo, de que ele não é adequado nem a ela nem a nenhum outro ser humano: “As vezes mudam algumas famílias para a favela, com crianças. No início são iducadas, amáveis. Dias depois usam o calão, são soezes e repugnantes. São diamantes que se transformam em chumbo. Transformam-se em objetos que estavam na sala de visitas e foram para o quarto de despejo.”<sup>36</sup>

Viver em tais condições seria um demérito tanto para as pessoas quanto para o país, que fecha os olhos para essa realidade sub-humana e transforma seus cidadãos em “projetos de gente”, abandonados à própria sorte, lembrados apenas nas épocas eleitorais: “Nas ruas e casas comerciais já se vê as faixas indicando os nomes dos futuros deputados. Alguns nomes já são conhecidos. São reincidentes que já foram preteridos nas urnas. Mas o povo não está interessado nas eleições, que é o cavalo de Troia que aparece de quatro em quatro anos.”<sup>37</sup>

A expressão “Cavalo de Troia”, referindo-se às eleições, sintetiza uma visão da política como sendo um artifício empregado para enganar a população. Essa desilusão com os representantes políticos se justifica pela ausência de projetos

---

<sup>33</sup> Id. Ibid., p. 39.

<sup>34</sup> Id. Ibid., p. 36.

<sup>35</sup> Id. Ibid., p.29.

<sup>36</sup> Id. Ibid., p. 41-42.

<sup>37</sup> Id. Ibid., p. 46.

genuínos destes para promover mudança na estrutura social, pelo distanciamento entre os governantes e as classes populares e pela total desconsideração das necessidades do povo, tratado frequentemente com demagogia no período eleitoral:

20 de maio [1958]

[...] 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.<sup>38</sup>

Para Carolina, existe uma total ignorância da realidade das classes populares por parte daqueles que governam e isso acaba se traduzindo em uma incapacidade de bem governar: “[...]O Brasil precisa ser dirigido por uma pessoa que já passou fome. A fome também é professora.”<sup>39</sup> O fato de os representantes políticos tradicionalmente pertencerem à elite econômica também contribuiria, segundo a escritora, para o desprezo das necessidades da população e para a indiferença diante das amarguras dos que são postos à margem:

21 de maio [1958]

... Quem deve dirigir é quem tem capacidade. Quem tem dó e amizade ao povo. Quem governa o nosso país é quem tem dinheiro, quem não sabe o que é a fome, a dor, e a aflição do pobre. Se a maioria revoltar-se, o que pode fazer a minoria? Eu estou do lado do pobre, que é o braço. Braço desnutrido. Precisamos livrar o país dos políticos açambarcadores.

Eu ontem comi aquele macarrão do lixo com receio de morrer, porque em 1953 eu vendia ferro lá no Zinho. Havia um pretinho bonitinho. Ele ia vender ferro lá no Zinho. Ele era jovem e dizia que quem devia catar papel são os velhos. Um dia eu ia vender ferro quando parei na Avenida Bom Jardim. No Lixão, como é

---

<sup>38</sup> Id. Ibid., p. 42.

<sup>39</sup> Id. Ibid., p. 35. Esse governante ansiado por Carolina só viria a ter lugar no Brasil em 2003, quando Luiz Inácio Lula da Silva (1945-) – um ex-metalúrgico e líder sindical, filho de lavradores, que migrou com a família do interior de Pernambuco para São Paulo, onde lutaram, assim como em seu estado de origem, contra a fome e a pobreza – tomou posse como presidente do Brasil, após ser eleito pelo Partido dos Trabalhadores (PT). Em seu governo, Lula, que esteve à frente do país entre 2003 e 2010, fortaleceu programas sociais que tinham o combate à pobreza extrema e a superação da fome como meta. Segundo a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO), essas políticas públicas foram fundamentais para que o Brasil deixasse de figurar no Mapa da Fome da ONU. Com a saída do PT do governo, em 2016, essas políticas sofreram considerável desmonte; em 2018 o país voltou ao Mapa da Fome das Nações Unidas e em 2020 mais da metade de sua população convivia com a insegurança alimentar. Em 30 de outubro de 2022, Lula foi eleito para seu terceiro mandato como presidente do Brasil, tendo novamente como uma de suas principais promessas de campanha o combate à fome, que assolava mais de 30 milhões de pessoas no país.

denominado o local. Os lixeiros haviam jogado carne no lixo. E ele escolhia uns pedaços. Disse-me:

– Leva, Carolina. Dá para comer.

Deu-me uns pedaços. Para não maguá-lo aceitei. 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 país fértil igual ao meu. Revoltei contra o tal Serviço Social que diz ter sido criado para reajustar os desajustados, mas não toma conhecimento da existência infausta dos marginais. Vendi os ferros no Zinho e voltei para o quintal de São Paulo, a favela.

No outro dia encontraram o pretinho morto. Os dedos do seu pé abriram. O espaço era de vinte centímetros. Ele aumentou-se como se fosse de borracha. Os dedos do pé parecia leque. Não trazia documentos. Foi sepultado como um Zé qualquer. Ninguém procurou saber seu nome. Marginal não tem nome.

[...]De quatro em quatro anos muda-se os políticos e não soluciona a fome, que tem sua matriz nas favelas e as sucursales nos lares dos operários.

[...]Quando eu fui buscar água vi uma infeliz caída perto da torneira porque ontem dormiu sem jantar. É que ela está desnutrida. Os médicos que nós temos na política sabem disto.<sup>40</sup>

Embora Carolina tenha manifestado o desejo de não circunscrever sua produção literária à composição de diários, é significativo acompanharmos, a partir desse estilo de escrita, os registros de suas reflexões sobre a vida no Brasil, pois ele permite ver que muitas questões que a autora aponta nunca foram superadas e se constituem como uma ameaça ao ideal democrático brasileiro. Inclusive, há mais de sessenta anos, Carolina diagnosticou problemas fundamentais do Brasil, em 1958 já falava na morte da democracia, hoje um importante tema do pensamento político contemporâneo: “A democracia está perdendo os seus adeptos. No nosso país tudo está enfraquecendo. O dinheiro é fraco. A democracia é fraca e os políticos fraquíssimos. E tudo que está fraco, morre um dia.”<sup>41</sup>

Durante os anos registrados em *Quarto de despejo*, quem presidia o país era Juscelino Kubitschek (1902-1976), a quem Carolina dirige inúmeras críticas na obra, sendo a principal delas a ausência de elo entre o então presidente e a população. A autora observa que a demarcação dessa distância já se dá pelo sobrenome de Juscelino, ironiza as discrepâncias entre a suntuosa vida do político e as privações da população e alude à possibilidade de a insatisfação popular se transformar em uma ameaça para seu governo:

<sup>40</sup> Carolina Maria de Jesus, *Quarto de despejo*, p.43.

<sup>41</sup> Id. *Ibid.*, p. 42.

19 de maio [1958]

[...] O que o senhor Juscelino tem de aproveitável é a voz. Parece um sabiá e a sua voz é agradável aos ouvidos. E agora, o sabiá está residindo na gaiola de ouro que é o Catete. Cuidado sabiá, para não perder esta gaiola, porque os gatos quando estão com fome contempla as aves nas gaiolas. E os favelados são os gatos. Tem fome.<sup>42</sup>

1 de julho [1958]

Encontrei o Sansão. O carteiro. Ele ainda não cortou os cabelos. Ele estava com os olhos vermelhos. Pensei: será que ele chorou? Ou está com vontade de fumar ou está com fome! Coisas tão comum aqui no Brasil. Fitei o seu uniforme descorado. O senhor Kubstchek que aprecia pompas devia dar outros uniformes para os carteiros. Ele olha-me com o meu saco de papel. Percebi que ele confia em mim. As pessoas sem apoio igual ao carteiro quando encontra alguém que condoi-se deles, reanimam o espírito.

Eu não gosto do Kubstchek. O homem tem um nome esquisito que o povo sabe falar mas não sabe escrever.<sup>43</sup>

Uma das grandes promessas de Kubitschek na presidência foi o desenvolvimento do Brasil. “Cinquenta anos em cinco” era o slogan de seu Plano de Metas. A partir da industrialização e do investimento em áreas estratégicas, como energia, transporte e infraestrutura, o país teria, em cinco anos de governo, um crescimento econômico equivalente a cinco décadas – um avanço nunca testemunhado pela população. A industrialização ocorreu, mas o desenvolvimento econômico ficou comprometido diante do aumento da dívida externa contraída para a implementação do Plano de Metas, dos gastos com a construção às pressas de uma nova capital federal, Brasília,<sup>44</sup> e dos incontroláveis índices de inflação, a qual chegou a quase 40%, em 1959,<sup>45</sup> ano em que Carolina registra os seguintes pensamentos: “O mundo está tão insipido que tenho vontade de morrer. [...] Com

---

<sup>42</sup> Id. Ibid., p. 39.

<sup>43</sup> Id. Ibid., p. 75

<sup>44</sup> Lilia Schwarcz e Heloisa Starling observam, em *Brasil: uma biografia*, que “Nunca se soube ao certo quanto custou Brasília. Tampouco se sabe quantos operários morreram na pressa da construção, se é verdade que seus cadáveres foram enterrados com máquinas escavadoras junto às próprias edificações, se de fato existiu a prática de castigos corporais contra trabalhadores, e se realmente eles protestaram por melhores condições de vida e de trabalho. Sabe-se apenas que os milhares de operários vindos sobretudo do Nordeste, de Goiás e do norte de Minas Gerais – os candangos – só moraram em Brasília quando aquilo era canteiro de obras. Concluída a capital e instalado o governo, tiveram poucas opções: ou foram devolvidos a seus estados natais, ou foram viver segregados em acampamentos semelhantes a favelas, na periferia. Esses acampamentos deram origem às “cidades-satélites” como as conhecemos hoje, as quais só fizeram crescer: nos dez primeiros anos que se seguiram à fundação, cerca de 100 mil migrantes se tornaram favelados na nova capital.” In: op. cit. p. 427-428.

<sup>45</sup> Cf. Lilia Schwarcz; Heloisa Starling, op. cit., p. 423.

as agruras da vida somos uns infelizes perambulando aqui neste mundo.”<sup>46</sup>; “Já emagreci 8 quilos. [...] Quando passei diante de uma vitrine vi meu reflexo: Desviei o olhar, porque tinha a impressão de estar vendo um fantasma.”<sup>47</sup> Em 31 de dezembro de 1959, ela escreve: “Sofremos tanto no 1959”.<sup>48</sup> Carolina diz “sofremos”, no plural, porque a realidade que narra não diz respeito apenas a ela, conforme vemos nesta passagem:

18 de julho [1959]

[...]Hoje tem muito papel no lixo. Tem tantos catadores de papéis nas ruas. Tem os que catam e deitam-se embriagados. Conversei com um catador de papel.

– Porque é que não guarda o dinheiro que ganha?

Ele olhou-me com o 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. Não posso ter um lar, porque um lar inicia com dois, depois vai multiplicando.

Ele olhou-me e disse-me:

– Porque falamos disso? *O nosso mundo é a margem*. Sabe onde estou dormindo? Debaixo das pontes. Eu estou doido. Eu quero morrer!

– Quantos anos tem?

– 24. Mas já enjoei da vida.

Segui pensando: quem escreve gosta de coisas bonitas. Eu só encontro tristezas e lamentos.<sup>49</sup>

Se Carolina julga a vida amarga e diz que não há nada pior do que a existência em si, é porque fala a partir de um lugar onde a transformação não acontece, onde a realidade insiste em permanecer igual. Porém, o seu maior ideal é mudar a realidade. Como? Tornando-a visível através da escrita, trazendo à tona o que está escondido e é ignorado. “Devemos escrever a realidade. A verdade. Revelar os fatos que corrompem um país.”<sup>50</sup> – afirma em *Casa de Alvenaria*. Em *Diário de Bitita*, ela escreve: “comigo o mundo vai modificar-se. Não gosto do mundo como ele é.”<sup>51</sup> O mundo de Carolina mudou a partir da publicação de seus escritos, ela saiu do “quarto de despejo”, foi para a “sala de visitas”, mas seu incômodo com a realidade percebida nunca deixou de existir. Certa vez, enquanto

<sup>46</sup> Carolina Maria de Jesus, *Quarto de despejo*, p. 165.

<sup>47</sup> Id. Ibid., p.168.

<sup>48</sup> Id. Ibid., p. 175.

<sup>49</sup> Id. Ibid., p.169, itálicos meus.

<sup>50</sup> Carolina Maria de Jesus, *Casa de Alvenaria*, vol. 1: Osasco, 2021, p. 142.

<sup>51</sup> Carolina Maria de Jesus, *Diário de Bitita*, 2014, p. 109.

fazia uma refeição com a qual havia sonhado,<sup>52</sup> Carolina escreveu que “a realidade é muito mais bonita do que o sonho.”<sup>53</sup> A passagem do sonho para a realidade, a materialização do que se deseja, vai além de qualquer idealização.

Nesse sentido, é interessante dar atenção ao que nota a escritora Conceição Evaristo sobre a temática da fome em *Quarto de despejo*. Carolina muitas vezes é descrita como um produto da fome,<sup>54</sup> como se seu ímpeto a escrever tivesse se originado dessa carência material, isto é, por não ter o que comer. Conceição aponta para as múltiplas acepções desse termo, afirmando que a fome de Carolina não se limitava à ausência de comida:

Em *Quarto de despejo*, Carolina relatava sua luta para sobreviver em São Paulo enfrentando as agruras da fome. Aliás, sobre a fome descrita pela escritora, temos insistido que se tratava de uma fome mais profunda, e não somente a privação, a carência material, mas uma fome física, como metáfora do vazio, da dor, do inexplicável, da vacuidade existencial. Parece haver má vontade para a compreensão semântica da fome contida na escrita de Carolina. Entretanto, nenhuma dificuldade é colocada para se entender os versos da canção “Comida”, lançada pelos Titãs em 1987: “Você tem sede de quê? / Você tem fome de quê? // A gente não quer só comida”.<sup>55</sup>

Na esteira dessa análise de Conceição Evaristo, é possível entender que Carolina nunca se satisfaz com o que está dado, que sua fome era também por reparação, por reconhecimento, por liberdade, por humanização e por justiça. Seu processo criativo, enquanto escritora e artista, parece sempre se dar a partir do descontentamento com algo que percebe não estar certo ou ser absurdo.

A visão de Carolina sobre as injustiças, por exemplo, se deixa expressar através de toda a sua obra, incluindo seus poemas, seus provérbios e suas canções. Na canção *O pobre e o rico*, uma das faixas do disco que lançou em 1961,<sup>56</sup> Carolina canta: “É triste a condição do pobre na terra/ Rico quer guerra, pobre vai na guerra/

<sup>52</sup> A passagem é citada no início desta seção, p. 168.

<sup>53</sup> Carolina Maria de Jesus, *Quarto de despejo*, p. 159.

<sup>54</sup> A reportagem “Retrato da favela no diário de Carolina”, escrita por Audálio Dantas em 1959, e publicada na revista *O Cruzeiro*, no mesmo ano, por exemplo, traz o seguinte subtítulo: “A fome fabrica uma escritora”.

<sup>55</sup> Conceição Evaristo. *Outras letras: tramas e sentidos da escrita de Carolina Maria de Jesus*. In: Carolina Maria de Jesus. *Casa de Alvenaria*, vol. 1: Osasco, p.9-10.

<sup>56</sup> Com o sucesso de *Quarto de despejo* (1960), Carolina lançou um LP homônimo, em 1961, pela gravadora RCA, onde aparece cantando composições próprias.

Rico quer paz, pobre vive em paz/ Rico vai na frente, pobre vai atrás // Rico faz guerra, pobre não sabe por quê / Pobre vai na guerra, tem que morrer”.<sup>57</sup> Sua arte e empenho crítico são para libertar as classes que vêm sendo oprimidas, mas nem sempre esse intuito é reconhecido, como ela própria registra. Ao sair em uma revista, antes de lançar seu livro, falando sobre o cotidiano na favela, Carolina foi tratada com indignação por seus vizinhos e suas vizinhas e chegou até a ser agredida fisicamente: “Tomei o onibus e quando eu cheguei no ponto final a jornaleira disse que as negrinhas da favela havia me chingado, que eu estava desmoralizando a favela.”<sup>58</sup> Quando se insurgiu contra um sujeito que cobrava valores abusivos pelo fornecimento de água e luz na favela, Carolina também não recebeu apoio: “O tal Orlando Lopes passou na minha rua. Ele disse que tudo que eu falo dele as mulheres lhe conta. São umas idiotas. Eu quero defendê-las porque há ladrões de toda espécie. Mas elas não compreendem”.<sup>59</sup>

No sentido histórico, a contribuição do pensamento de Carolina é a de apresentar, através da literatura, a perspectiva de quem não é contemplado pelas narrativas oficiais. O ideal literário de Carolina não existe separado de um descontentamento seu com o mundo em que vive e de sua busca em apontar e compreender as incongruências do Brasil, que se expressam na ausência de direitos básicos e na carência de projetos políticos que contemplem a nação como um todo, isto é, os diferentes “Brasis”. Realidade e ideal, no pensamento de Carolina, não são meros opostos, mas se complementam na medida em que ela quer ver a realidade adversa que percebe transformada pelo ideal de nação e de população que nutre.

Valendo-se de uma palavra política e ao mesmo tempo poética, Carolina desenterra, por assim dizer, uma realidade que o país ignora, e traz para o centro do seu texto o dia a dia daqueles que sempre foram mantidos às margens e às sombras da sociedade, sonhando com a possibilidade de construção de um país inclusivo e plural, em suas palavras, “um Brasil para os brasileiros”, que reconheça e satisfaça a necessidade de todos os seus cidadãos.

---

<sup>57</sup> A faixa, assim como o álbum completo, está disponível online, na Rádio Batuta, do IMS, no endereço: <https://radiobatuta.ims.com.br/playlists/carolina-maria-de-jesus-canta>.

<sup>58</sup> Carolina Maria de Jesus, *Quarto de despejo*, p. 158.

<sup>59</sup> Id. *Ibid.*, p. 163.

Assumindo como uma de suas divisas a ordem, o Brasil, sob o olhar caroliniano, aparece como um país em desordem. Sendo louvado por suas belezas naturais, riquezas, e abundância, uma prodigiosa terra onde “em se plantando, tudo dá”,<sup>60</sup> o país mostra outra face nas reflexões da escritora, revelando problemas intransponíveis. Essas são algumas das razões pelas quais Carolina pode ser lida como uma intérprete singular do Brasil. Sua voz emerge enquanto contestação de narrativas que propagam uma ideia de país que destoa radicalmente da realidade que ela vive e percebe.

O Brasil de Carolina Maria de Jesus é, assim, um país que não está no retrato, pois suas falhas, contradições, desigualdades, mazelas profundas, injustiças históricas e os dramas existenciais íntimos de seu povo, em vez de encobertos, são expostos de uma maneira crítica, que procura mostrar os anseios da população – sobretudo a invisibilizada, que luta para subsistir – e denunciar a exploração e a manipulação dos seus interesses. O Brasil de Carolina é um país que não está no retrato, pois a escritora exhibe o que não é divulgado pelos discursos públicos, pelos discursos dos representantes políticos, dos organismos que possuem poder, dos jornais, das elites, dos vencedores da história, como diria Walter Benjamin. Carolina coloca conscientemente o seu ideal pessoal, que é a escrita, a serviço do povo: “Aqui na favela quase todos lutam com dificuldades para viver. Mas quem manifesta o que sofre é só eu. E faço isso em prol dos outros.”<sup>61</sup>; “Os políticos sabem que eu sou poetisa. E que o poeta enfrenta a morte quando vê o seu povo oprimido.”<sup>62</sup>

Passados mais de sessenta anos da publicação de seu primeiro livro, *Quarto de despejo*, identificamos, no Brasil contemporâneo, a atualidade das análises de Carolina Maria de Jesus, ao vermos a população presa aos mesmos círculos de carência, enfrentando problemas sociais como a discriminação racial, de classe e de gênero, a violência policial, a inflação, a fome e a insegurança alimentar,<sup>63</sup> o desemprego e estados precários de moradia e de saúde, já

---

<sup>60</sup> Originalmente: “Esta terra, [...] em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo, por bem das águas que tem.” Cf. Pero Vaz de Caminha. *Carta de achamento do Brasil*.

<sup>61</sup> Carolina Maria de Jesus, *Quarto de despejo*, p. 40.

<sup>62</sup> Id. *Ibid.*, p. 42.

<sup>63</sup> De acordo com o 2º VIGISAN – Inquérito Nacional Sobre Segurança Alimentar no Contexto da Pandemia da Covid-19 no Brasil, desenvolvido pela Rede PENSSAN (Rede Brasileira de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional) e divulgado em junho de 2022, o número de brasileiros e brasileiras que enfrentam a fome e a insegurança alimentar atualmente, no país,

denunciados pela escritora na década de 1950. Mas hoje, inspiradas pela voz insubmissa da autora, outras Carolinas ousam narrar suas realidades e lutar por outro modelo de país. Isso faz de Carolina Maria de Jesus uma autora incontornável, indispensável de ser lida, se pretendemos entender o Brasil que fomos, que somos e que almejamos vir a ser.

## 5.2 Um retrato do Brasil negro

Ao longo dos escritos de Carolina, há um conflito permanente entre o que ela vai chamar de “predominadores” e “predominados”, papéis nos quais se alternam fazendeiros e colonos, ricos e pobres, estrangeiros e brasileiros, alimentados e famintos, cidadãos e favelados, homens e mulheres, brancos e negros – dentre outros grupos que ela apresenta, enquanto detentores do poder (de compra, de decisão, de expressão, de acesso à justiça, à educação, à terra e ao alimento) ou impedidos de participar dele.

Essa característica talvez seja uma das razões que contribuíram para o silenciamento da escritora, que desde sempre demonstrou ser a crítica, a insubmissão e o inconformismo os atributos essenciais de seu pensamento. Carolina, cujo avô (um negro ex-escravizado, filho de africanos cabindas, que atuou de maneira direta em sua formação moral e em sua busca pelo aperfeiçoamento de si através da educação) foi comparado a uma espécie de “Sócrates africano”,<sup>64</sup> teve de sorver, assim como o filósofo grego, o veneno imposto a quem ousa pensar por si próprio e contestar o que está socialmente estabelecido. Amargou, até o fim da vida, diversas formas de violência contra a sua natureza questionadora, irredimível e, por isso mesmo, temível. Nunca se dobrou, nunca se deixou tolher por restrições físicas, culturais, materiais, históricas ou ideológicas.

---

disparou. 33,1 milhões de pessoas (15, 5% da população) vivem com fome, enquanto 125,2 milhões (58,7% da população) convivem com a insegurança alimentar, sendo as regiões Nordeste (12,12 milhões) e Sudeste (11,74 milhões) as mais atingidas.

<sup>64</sup> Cf. Carolina Maria de Jesus, *Diário de Bitita*, 2014, p. 122; José Carlos Sebe Bom Meihy e Robert Levine, *Cinderela Negra: a saga de Carolina Maria de Jesus*, 1994, p. 190-196.

Conforme relatos presentes em *Diário de Bitita* e *Um Brasil para os brasileiros*,<sup>65</sup> desde a infância Carolina se mostrava movida não apenas pela curiosidade e por uma natureza profundamente questionadora, mas também pela característica de não se contentar com o que via, com a forma que os adultos em seu entorno explicavam e se contentavam com o rumo do mundo. Por ser diferente, logo foi capaz de perceber desigualdades regionais, de gênero, de classe e de raça:

Eu estava com cinco anos, achava esquisito aquelas cenas antagônicas, a minha mentalidade embrionária não me auxiliava a compenetrar aquelas divergências. Se o negro passasse cabisbaixo, o branco xingava!

– Negro, vagabundo! Eu não gosto dessa raça! Eu tinha essa raça para o comércio.

Eu pensava: “Meu Deus! Quem foi que começou essa questão, foi o preto ou foi o branco? Quem procurou o preto? Se foi o branco quem procurou o preto, ele não tem 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.<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup> *Um Brasil para os brasileiros* é o título de um manuscrito ainda inédito de Carolina Maria de Jesus, que se encontra atualmente sob a guarda da área de literatura do Instituto Moreira Salles do Rio de Janeiro, em dois cadernos. A obra também se estende em outros cadernos esparsos e está sendo editada atualmente pela Companhia das Letras, no escopo do projeto “Cadernos de Carolina”, que busca resgatar a escrita de Carolina Maria de Jesus de modo fidedigno e publicar sua obra na íntegra, como era o sonho de Carolina. No manuscrito, a expressão “um Brasil para os brasileiros” aparece inúmeras vezes, inclusive como título na contracapa do caderno, e é atribuída pela autora ao político Rui Barbosa, cujos discursos Carolina costumava ouvir quando criança (fase em que foi apelidada de “Bitita”), acompanhando leituras frequentes de jornal, feitas por um conterrâneo seu, que lia para aqueles que não tinham domínio da leitura e acesso às notícias do país:

“Na cidade, o homem humano que estava no centro era o senhor Manoel Nogueira. Era mulato. E o mulato é o meio-termo da sociedade. Convive com os brancos e com os pretos. E com o nome de Nogueira deveria ser filho de algum doutor de Coimbra. O senhor Manoel Nogueira passava o dia com os brancos porque era oficial de justiça. E ao entardecer ele sentava-se na porta de sua casa, e lia o jornal *O Estado de S. Paulo* para nós ouvirmos trechos que foram ditos pelo Rui Barbosa; por exemplo, que cada estado deveria ceder terras para os negros cultivarem. Mas esse projeto não foi aprovado na Câmara”(*Diário de Bitita*, p. 43-44).

*Um Brasil para os brasileiros* sofreu as mesmas significativas alterações editoriais que marcaram as obras de Carolina, ao ter uma versão póstuma – uma parcial dos cadernos que hoje estão sob a guarda do Instituto Moreira Salles – lançada na França, em 1982, onde seu título de forte teor político e crítico foi vertido para o francês como *Journal de Bitita*, um título de cunho ingênuo e com forte apelo comercial, já que obra não se trata de um diário, mas sim das memórias da infância de Carolina, revisitadas pela escritora na maturidade. Foi essa versão francesa que gerou a obra que conhecemos em português sob o título *Diário de Bitita*. Em minhas pesquisas, tive acesso a esse material inédito do IMS, disponível para consulta mediante agendamento na sede do Rio de Janeiro, e pude identificar as diferenças textuais, a partir do cotejo com *Diário de Bitita*, que se mantém citado nesta tese pelas seguintes razões: por ser acessível ao público geral, por existir enquanto obra, e devido também às questões legais e de direitos autorais e de imagem que envolvem o manuscrito, referenciado aqui somente a partir de imagens e trechos disponibilizados para reprodução pelo IMS e autorizados por Vera Eunice de Jesus Lima, filha de Carolina Maria de Jesus, herdeira de seu espólio literário e detentora de seus direitos autorais.

<sup>66</sup> Carolina Maria de Jesus, *Diário de Bitita*, p. 62-63.

29

Minha mãe era descendente do  
Ventre Livre, e dizia que o Branco,  
é o verdadeiro dono do mundo.  
Eu dava risadas

Minha mãe aprendeu dizer aos  
brancos, sim senhora e sim senhor  
Quando chegou a minha vês  
a fazendeira examinou-me  
como se eu fôsse um objeto  
exposto a venda. Dizendo que  
eu deveria ser uma negrinha  
esperta porque, era magrinha  
canela fina etc. ficou com  
inveja da minha mãe que  
tinha uma filha perfeita  
A inveja duplicou quando  
lhe disseram que eu sabia  
ler.

Perguntou o meu nome.  
Minha mãe respondeu com a  
vós tremula porque a presença  
de um Branco, lhe atemorizava  
Ela chama; Carolina Maria de Jesus

Figura 33 – Reprodução de página de *Um Brasil para os Brasileiros*, caderno manuscrito de Carolina Maria de Jesus. Sem data. Acervo: Instituto Moreira Salles.

No trecho, lê-se:

“Minha mãe era descendente do Ventre Livre, e dizia que o branco, é o verdadeiro dono do mundo. Eu dava risadas. [...]”

Quando chegou a minha vês a fazendeira examinou-me como se eu fôsse um objeto exposto a venda. [...]”

Perguntou o meu nome. Minha mãe respondeu com a vós tremula porque a presença de um branco, lhe atemorizava[.] Ela chama: Carolina Maria de Jesus”

Através das experiências de Bitita, uma jovem extremamente perspicaz, que enfrenta as dificuldades impostas às pessoas negras, sobretudo às mulheres, e luta para emancipar-se intelectual e economicamente, conhecemos o contexto do Brasil pós-abolição, no interior de Minas Gerais, na cidade de Sacramento, da qual ela migrará, em 1937, rumo a São Paulo, na esperança de melhores condições de vida e de trabalho, mas também com o intuito de realizar-se enquanto pessoa.

Antes de avançar na obra *Diário de Bitita*, vale ainda citar duas passagens de *Quarto de despejo*. São situações transcorridas décadas depois do período em que se desenrolam os acontecimentos narrados no manuscrito onde Carolina passa em vista as recordações de sua infância, mas que permitem ver, através dos olhos da autora, o quadro negro do Brasil ou o retrato do Brasil negro, isto é, as impressões da vida negra na sociedade brasileira. A primeira passagem é a seguinte:

13 de Maio [1958]

Hoje amanheceu chovendo. É um dia simpático para mim. É o dia da Abolição. Dia que comemoramos a libertação dos escravos.

[...] Nas prisões os negros eram os bodes espiatorios. Mas os brancos agora são mais cultos. E não nos trata com desprezo. Que Deus ilumine os brancos para que os pretos sejam feliz.

Continua chovendo. E eu tenho só feijão e sal. A chuva está forte. Mesmo assim, mandei os meninos para a escola. Estou escrevendo até passar a chuva, para eu ir lá no senhor Manuel vender os ferros. Com o dinheiro dos ferros vou comprar arroz e linguiça. A chuva passou um pouco. Vou sair.

[...]Eu tenho tanto dó dos meus filhos. Quando eles vê as coisas de comer eles brada:

– Viva a mamãe!

A manifestação agrada-me. Mas eu já perdi o hábito de sorrir.

Dez minutos depois eles querem mais comida. Eu mandei o João pedir um pouquinho de gordura a Dona Ida. Ela não tinha. Mandei-lhe um bilhete assim:

– “Dona Ida peço-te se pode me arranjar um pouco de gordura, para eu fazer uma sopa para os meninos. Hoje choveu e eu não pude catar papel. Agradeço. Carolina”.

[...]Choveu, esfriou. É o inverno que chega. E no inverno a gente come mais. A Vera começou pedir comida. E eu não tinha. Era a reprise do espetáculo. Eu estava com dois cruzeiros. Pretendia comprar um pouco de farinha para fazer um virado. Fui pedir um pouco de banha a Dona Alice. Ela deu-me a banha e arroz. Era 9 horas da noite quando comemos.

E assim no dia 13 de maio de 1958 eu lutava contra a escravatura atual – a fome!<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Carolina Maria de Jesus, *Quarto de despejo*, p. 35-36.

Uma das características do pensamento caroliniano é a ironia. E é bastante irônica a maneira como Carolina inicia essa passagem, louvando o 13 de maio, aniversário da abolição, como um dia simpático, de celebração da liberdade, fazendo uma análise prévia e atual da situação dos negros na sociedade brasileira, que antes eram os “bodes expiatórios”, mas agora, graças à aquisição de cultura pelos brancos, estariam sendo tratados de forma mais empática. Duas frases que se seguem a esse raciocínio desconstroem a ideia que ele inicialmente exprime: “Que Deus ilumine os brancos para que os pretos sejam feliz” e “E assim no dia 13 de maio de 1958 eu lutava contra a escravatura atual – a fome!”. Ora, se a felicidade negra está condicionada à atuação da iluminação divina sobre pessoas brancas e se, setenta anos depois de proclamada a “abolição” da escravatura, uma pessoa ainda se sente, de alguma forma, escravizada, o passado onde os negros serviam de “bodes expiatórios” e eram “tratados com desprezo” não está tão longe assim. Pelo contrário, ele se faz sentir totalmente no presente.

Ainda que isso jamais apareça literalmente no texto de Carolina, existe em seu pensamento, em relação à questão negra no Brasil, traços da ideia de uma falsa abolição. Em que consiste essa ideia? Com a assinatura da Lei Áurea, em 1888, toda a estrutura que amparava a escravização dos africanos e de seus descendentes não desapareceu simultaneamente. Diversos mecanismos que perpetuavam a marginalização e subalternização das pessoas negras continuaram a vigorar na sociedade, como o não acesso à propriedade privada, à educação formal e ao trabalho devidamente remunerado.

As relações de subordinação, bem como as hierarquias sociais e raciais entre negros e brancos não se alteraram com a declaração da chamada abolição da escravatura. Não houve, também, nenhuma política pública que buscasse integrar o negro à sociedade e garantir-lhe meios de viver com dignidade, através do aperfeiçoamento profissional, da garantia de terras, da obtenção de renda e da educação. E o mais grave: os discursos que antes justificavam o tratamento hostil dispensado aos negros e a exploração de sua mão de obra a partir da inferiorização biológica, cultural e moral, continuaram a ser empregados para justificar o impedimento de a população negra se tornar, efetiva e plenamente, cidadã. A concepção das pessoas negras enquanto inumanas, enquanto meras “mercadorias” a se explorar, persistiu, na sociedade brasileira, a despeito da derrogação, no papel, da escravatura.

Abdias Nascimento analisa esse processo na obra *O genocídio do negro brasileiro*:

Depois de sete anos de trabalho, o velho, o doente, o aleijado e o mutilado – aqueles que sobreviveram aos horrores da escravidão e não podiam continuar mantendo satisfatória capacidade produtiva – eram atirados à rua, à própria sorte, qual lixo humano indesejável; estes eram chamados de “africanos livres”. Não passava, a liberdade sob tais condições, de pura e simples forma de legalizado assassinio coletivo. As classes dirigentes e autoridades públicas praticavam a libertação dos escravos idosos, dos inválidos e dos enfermos incuráveis, sem lhes conceder qualquer recurso, apoio, ou meio de subsistência. Em 1888, se repetia o mesmo ato “libertador” que a história do Brasil registra com o nome de Abolição ou Lei Áurea, aquilo que não passou de um assassinato em massa, ou seja, a multiplicação do crime, em menor escala, dos “africanos livres”.

Atirando os africanos e seus descendentes para fora da sociedade, a abolição exonerou de responsabilidade os senhores, o Estado, a igreja. Tudo cessou, extinguiu-se todo o humanismo, qualquer gesto de solidariedade ou de justiça social: o africano e seus descendentes que sobrevivessem como pudessem.[...]

Autoridades governamentais e sociedade dominante se mostraram perfeitamente satisfeitas com o ato de condenar os africanos “livres”, e seus descendentes, a um novo estado econômico, político, social e cultural de escravidão em liberdade.<sup>68</sup>

Não é possível pensar que a ação de abandonar a população negra, escravizada, à própria sorte não tenha sido deliberada. Documentos evidenciam que eram previstas todas as consequências de uma abolição crua, sem que fosse acompanhada de medidas integrativas, que respaldassem a sobrevivência das pessoas negras nesse novo estado. Na *Representação à assembleia geral constituinte e legislativa do Império do Brasil: sobre a escravatura*, que José Bonifácio de Andrada elaborou para apresentar na assembleia constituinte de 1823, é possível ler a seguinte análise feita por Bonifácio: “A necessidade de abolir o comércio de escravatura, e de emancipar gradualmente os atuais cativos é tão imperiosa, que julgamos não haver coração brasileiro tão perverso, ou tão ignorante, que a negue, ou desconheça.” – O ano é 1823, ou seja, sessenta e cinco anos antes da assinatura da Lei Áurea, e Bonifácio está apontando os riscos que uma abolição súbita envolveria e defendendo a emancipação progressiva dos então escravizados. – “Isto posto, qualquer que seja a sorte futura do Brasil, ele não pode

---

<sup>68</sup> Abdias Nascimento, *O genocídio do negro brasileiro*, 2016, p. 79 e 81.

progredir e civilizar-se sem cortar, quanto antes, pela raiz este cancro mortal, que lhe rói e consome as últimas potências de vida, e que acabará por lhe dar morte desastrosa.”<sup>69</sup>

Bonifácio defendia, na referida *Representação*, uma nova lei sobre o comércio transatlântico de negros africanos e um regulamento do tratamento conferido aos que já eram mantidos cativos, propunha abolir o comércio escravista e emancipar, gradualmente, os negros, em vez de se fazer uma abolição repentina e não planejada; seria necessário elaborar leis e seguir um plano para tornar os escravizados efetivamente livres, instruídos e ativos. Bonifácio chega a classificar os negros como “brutais”, “selvagens” e “inimigos”, que, a qualquer momento, poderiam se insurgir e promover uma revolução nos moldes da ocorrida no Haiti no final do século XVIII. Porém, observa ser um equívoco objetificar seres humanos, privá-los de sua liberdade, considerá-los “coisas” que podem ser compradas e tomadas como propriedade.

Seria ainda, de acordo com a *Representação*, o dever de um “governo justo” garantir que os escravizados, tornando-se livres, pudessem bem viver, criar seus filhos, sustentá-los e ter uma vida regrada, enquanto cidadãos úteis. As leis civis, que amparam as injustiças causadas pelo regime de escravatura, seriam também, segundo o documento, responsáveis pelo horror, desespero e miséria que recaíam sobre os negros. Desse modo, deveriam garantir-lhes as possibilidades para que vivessem com dignidade:

Acabe-se pois de uma vez o infame tráfico da escravatura africana; mas com isto não está tudo feito; é também preciso cuidar seriamente em melhorar a sorte dos escravos existentes, e tais cuidados são já um passo dado para a sua futura emancipação. As leis devem prescrever estes meios, se é que elas reconhecem que os escravos são homens feitos à imagem de Deus. E se as leis os consideram como objetos de legislação penal, por que o não serão também de proteção civil?

Torno a dizer, porém, que eu não desejo ver abolida de repente a escravidão; tal acontecimento traria consigo grandes males.<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> José Bonifácio de Andrada. *Representação à assembleia geral constituinte e legislativa do Império do Brasil: sobre a escravatura*, 1825, p. 1-2

<sup>70</sup> José Bonifácio de Andrada, op. cit., p. 24.

Os artigos da nova lei proposta por Bonifácio ainda traziam uma série de medidas concernentes à educação dos escravizados, ao tratamento conferido às grávidas, às jornadas de trabalho, aos castigos físicos e a outras práticas que permeavam o regime escravista; propunha a concessão de terras para os libertos e a outorga de um salário para os que não obtivessem colocação profissional. Os pontos aqui expostos são suficientes para que se estabeleça um contraste com a maneira como foi feita a abolição de 1888. Fica parente que, quando assinada a Lei Áurea, em nenhum momento houve a consideração efetiva, por parte dos governantes, da ideia de promoção da liberdade negra. Resgatando um trecho do estarrecedor discurso proferido por João Batista de Lacerda no Primeiro Congresso Universal das Raças (*First Universal Races Congress*), no ano de 1911, em Londres, isso fica ainda mais explícito:

Após a abolição, o negro, abandonado a si mesmo, começou a deixar os grandes centros civilizados, sem procurar melhorar sua condição social, fugindo do movimento e do progresso, aos quais ele não pôde se adaptar. Vivendo uma existência quase selvagem, sujeito a todas as causas de destruição, sem recursos suficientes para se manter, refratário a qualquer disciplina que seja, o negro se espalhou em regiões pouco povoadas, e tende a desaparecer de nosso território, como uma raça destinada à vida selvagem e rebelde à civilização.<sup>71</sup>

Mais uma vez entram em cena os mitos que justificam a exploração e a exclusão social das pessoas negras. É o pensamento oficial da República que está sendo difundido ali e, no entendimento do Estado, o negro, entregue à sorte própria, não conseguiu se inserir na sociedade por incapacidade e selvageria. Em nenhum momento há uma análise crítica sobre as falhas que envolveram uma abolição incompleta, mas há uma demonstração de contentamento ante as possíveis consequências dela: “o negro [...] tende a desaparecer de nosso território” – diz, satisfeito, Lacerda. Essa fala do representante do governo brasileiro na Inglaterra reitera a tese de Abdias Nascimento de que sempre houve um genocídio – não só físico, mas também cultural, religioso, artístico, epistêmico – em curso no país, sendo a população negra o alvo, e dá azo para que seja citada a segunda passagem

---

<sup>71</sup>João Batista de Lacerda, *Sur les métis au Brésil*, 1911, p. 19. Tradução minha.

importante de se considerar em *Quarto de despejo*, escrita em 1958, sobre a situação negra no Brasil:

7 de junho [1958]

Quando eu fui catar papel encontrei um preto. Estava rasgado e sujo que dava pena. Nos seus trajes rotos ele podia representar o diretor do sindicato dos miseráveis. O seu olhar era um olhar angustiado como se olhasse o mundo com desprezo. Indigno para um ser humano. Estava comendo uns doces que a fábrica havia jogado na lama. Ele limpava o barro e comia os doces. Não estava embriagado, mas vacilava no andar. Estava tonto de fome!

[...]Encontrei com ele outra vez perto do depósito e disse-lhe:

– O senhor espera que eu vou vender este papel e dou-te cinco cruzeiros para o senhor tomar uma média. É bom beber um cafezinho de manhã.

– Eu não quero. A senhora cata estes papéis com tantas dificuldades para manter os teus filhos e deve receber uma migalha e ainda quer dividir comigo. Este serviço que a senhora faz é serviço de cavalo. Eu já sei o que vou fazer da minha vida. Daqui uns dias eu não vou precisar de mais nada deste mundo. Eu não pude viver nas fazendas. Os fazendeiros me explorava muito. Eu não posso trabalhar na cidade porque aqui tudo é a dinheiro e eu não encontro emprego porque já sou idoso. Eu sei que vou morrer porque a fome é a pior das enfermidades.

[...]O homem parou de falar bruscamente. Eu segui com o meu saco de papel nas costas.

A liberdade das pessoas negras, no Brasil, foi uma promessa que nunca se concretizou. Sendo concebidas apenas como objetos de exploração, elas jamais puderam atingir, socialmente, uma condição que as permitissem ser vistas como integralmente humanas. Jamais foram livres para pensar, para se expressar, para questionar, para desfrutar completamente da sociedade, em suma, para existir de um modo que não implicasse a lógica do abuso, seja ele sexual, trabalhista, econômico, físico ou psicológico.

A história do idoso que recusou ser explorado e foi posto à margem da sociedade, condenado a fenecer sem nenhum amparo por só poder existir, dentro do entendimento brasileiro do tratamento a ser dispensado às pessoas negras, como mero produto do qual se deve apenas tirar vantagens, é semelhante à da própria narradora. Carolina mostra, em *Diário de Bitita*, como a herança colonial, escravista, desumanizadora, exploratória e racista brasileira fundamenta todas as interações que os indivíduos estabelecem no convívio em sociedade: as amizades, os relacionamentos amorosos, os laços familiares, as brincadeiras infantis, os contratos de trabalho, a formação escolar, e muitas outras experiências.

*Diário de Bitita* traz a percepção do Brasil por Carolina, que nasce no interior de Minas Gerais, passa a infância, a adolescência e parte da juventude na cidade de Sacramento e ainda menina vai trabalhar com a mãe e o padrasto como lavradora, em regime de colonato, em uma fazenda. É explorada, enganada, desrespeitada e posta com sua família nas ruas, ficando à míngua. Busca empregar-se, assim como a mãe, como doméstica, sendo numerosas as vezes em que não recebe o salário acertado; é acusada de roubo injustamente e por duas vezes para na prisão de modo arbitrário. Ao acessar as recordações de sua vida no Brasil das primeiras décadas do século XX, Carolina revela como o racismo interfere no cotidiano das pessoas negras, suprindo direitos, produzindo estigmas, gerando traumas, injustiçando, marginalizando, reduzindo possibilidades e eliminando vidas.

“Passamos por este mundo apenas uma vez” – escreveu Stephen Jay Gould. “Poucas tragédias podem ser maiores que a atrofia da vida; poucas injustiças podem ser mais profundas do que ser privado da oportunidade de competir, ou mesmo de ter esperança, por causa da imposição de um limite externo, mas que se tenta fazer passar por interno.”<sup>72</sup> O racismo e o sexismo fazem, respectivamente, crer que pessoas negras e mulheres são *naturalmente* inferiores, que suas possibilidades de ser estão reduzidas a funções muito específicas e limitadas, e que portanto não podem ir além delas. É negado o fato de que a estrutura social e a cultura dominante constroem barreiras ideológicas e existenciais que confinam tais criaturas em posições predeterminadas e é sustentada a ideia de que, por uma incapacidade congênita, é impossível que elas venham a transpô-las ou a superá-las.

Desse modo, o papel das mulheres negras na sociedade brasileira sempre esteve restrito às seguintes funções: enquanto escravizadas, à função de cozinheira, de mucama, de ama de leite ou mãe preta, de trabalhadora braçal, de amante, de reprodutora e fornecedora de novas forças de trabalho, de meretriz, de corpo violável, destinado ao uso irrestrito por parte de homens brancos, tanto os senhores escravistas quanto seus filhos. Enquanto “livres”, os papéis disponíveis para as mulheres negras eram o de quituteiras, doceiras, domésticas, babás, faxineiras, lavadeiras, prostitutas, concubinas, corpos a serviço do prazer dos patrões ou do de seus filhos. Essa mentalidade resultou em uma série de prejuízos no processo de

---

<sup>72</sup> Stephen Jay Gould, *A falsa medida do homem*, 2014, p. 27. Edson Lopes Cardoso cita frequentemente essa passagem em suas conferências.

construção da subjetividade e das aspirações amorosas, profissionais e intelectuais de mulheres e meninas negras, vistas, desde as mais tenras idades, como reles objetos de desfrute e exploração. Há um infame ditado popular que resume esse ponto de vista sobre a mulher negra no Brasil:

*Branca para casar,  
Negra para trabalhar,  
Mulata para fornicar.*

Segundo a historiadora e ativista pelos direitos das mulheres e da população negra Beatriz Nascimento (1942-1995), a sociedade colonial brasileira era extremamente patriarcal e paternalista, e foi a responsável pelo estabelecimento de papéis rígidos, e muito diferentes, para mulheres brancas e mulheres negras. Para as primeiras, atribuiu-se “o papel da esposa e mãe, com a vida dedicada ao seu marido e filhos. [...] Seu papel é assinalado pelo ócio, mantendo-se amada, respeitada e idealizada naquilo que o ócio lhe representava como suporte ideológico de uma sociedade baseada na exploração do trabalho [e da pessoa] de uma grande camada da população.”<sup>73</sup> Para as segundas, foi designado um “papel semelhante ao do homem negro, isto é, [...] um papel ativo.” Ao contrário da mulher branca, a mulher negra era “uma trabalhadora, não apenas nas atividades da casa-grande [...], como também no campo, desempenhando atividades subsidiárias do corte e do engenho.”<sup>74</sup>

Ainda de acordo com Beatriz Nascimento, já decorrida a dita abolição da escravatura e com a progressiva industrialização da sociedade, a mulher branca passou a ocupar novos lugares sociais, sendo incorporada ao mercado de trabalho, escolarizando-se e aperfeiçoando-se de modo a poder diminuir as desigualdades entre ela e o homem branco. Entretanto, à mulher negra continuaram a ser reservados os mesmos espaços e os mesmos lugares de subalternização herdados do período escravista e colonial, o que fez com que fosse alocada “na mais baixa posição da hierarquia social”.<sup>75</sup>

---

<sup>73</sup> Cf. Beatriz Nascimento. *A mulher negra no mercado de trabalho*, 2019, p. 259.

<sup>74</sup> Id. *Ibid.*, p. 260

<sup>75</sup> Cf. Beatriz Nascimento, *op. cit.*, p. 261-263.

No entanto, não é somente por meio desse contexto específico que se pode atestar a situação de subordinação em que vive a mulher negra no país. A condição feminina a conduz a um tipo de dominação sexual por parte do homem desde os primórdios da colonização. A exploração sexual de que foi vítima por parte dos senhores – situação determinada principalmente pela moral cristã portuguesa que atribuía à mulher branca das classes mais altas o papel de esposa, dependente economicamente do homem, e limitada, quando esposa, ao papel de procriadora, com a vida sexual restrita à maternidade – fez com que a liberação da função sexual masculina recaísse sobre a mulher negra ou mestiça.

Mecanismos ideológicos se encarregaram de perpetuar a legitimação da exploração sexual da mulher negra através do tempo. Com representações baseadas em estereótipos de que sua capacidade sexual sobrepuja a das demais mulheres, de que sua cor funciona como atrativo erótico, enfim, de que o fato de pertencer às classes pobres e a uma raça “primitiva” a faz menos oprimida sexualmente, tudo isso facilita sua dominação livre de qualquer censura, pois a moral dominante não se preocupa em estabelecer regras para aqueles carentes de poder econômico.<sup>76</sup>

Todos esses fatores fizeram incidir sobre os ombros da mulher negra um peso além do que ela era capaz, humanamente, de suportar. Mas os mitos construídos em torno de sua figura impuseram que ela convivesse com o cruel fardo de ser vista como aquela que aguenta, em silêncio, dificuldades extremas e se resigna diante de toda sorte de situações adversas, moldando-se às intempéries da vida.

Segundo a filósofa Angela Davis: “Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela, porque tudo é desestabilizado a partir da base da pirâmide social onde se encontram as mulheres negras.”<sup>77</sup> Nesse sentido, quando uma mulher negra diz não a esses estereótipos, ergue a voz para comunicar quão degradante e injusta é sua condição, reivindicando para si uma humanidade que lhe é negada, promove, também, um abalo nessa estrutura secular de opressão que recai sobre sua raça e seu gênero. Isso é, precisamente, o que faz Carolina Maria de Jesus nas páginas de *Diário de Bitita*. Que esse ingênuo título, fruto das inúmeras violências editoriais que a autora sofreu, não enfraqueça o propósito de seu escrito: político, como faz lembrar o título original, pensado pela escritora: *Um Brasil para os brasileiros*.

Carolina é uma autora cheia de contradições e não omite tais contradições em sua escrita, o que a leva, muitas vezes a ser julgada por introjetar, por exemplo,

---

<sup>76</sup> Id. Ibid., p. 263.

<sup>77</sup> Em palestra proferida na Universidade Federal da Bahia (UFBA), em 25 de julho de 2017.

opressões, inclusive de raça e de gênero. É o que dá a entender uma leitura fragmentada e circunscrita de sua obra. Porém, a escritora está sempre revendo suas posições, seus conceitos e eventuais preconceitos. Uma leitura mais abrangente – incluindo essa obra em que ela pensa como seria “um Brasil para os brasileiros”, para a qual reserva as mais preciosas e brilhantes pérolas de seu pensamento sobre a condição negra no país – permite ver que Carolina reverencia seu feminino e sua ancestralidade negra, interseccionando opressões e antecipando<sup>78</sup> temas fundamentais na história da luta da população negra no Brasil.

A primeira questão que salta aos olhos, em *Diário de Bitita*, é o tema da exploração sexual e profissional, do abandono e da solidão da mulher negra. Logo na primeira página, lemos: “Eu achava bonito ouvir a minha mãe dizer: – Papai! – E o vovô responder-lhe: – O que é, minha filha? Eu invejava a minha mãe por ter conhecido pai e mãe.”<sup>79</sup> A vida sentimental de muitas mulheres negras é marcada pela rejeição; essa rejeição tem a ver com a destituição de sua humanidade e sua objetificação (heranças do colonialismo), mas também com os referenciais estéticos e afetivos impostos por valores fundamentados em ideais brancos. No imaginário brasileiro, como exprime o ditado já trazido, a mulher negra só é vista de duas formas: como força de trabalho ou instrumento sensual.

Desse modo, ou permanece solitária ou liga-se a alternativas em que os laços de dominação podem ser afrouxados. Convivendo em uma sociedade plurirracial, que privilegia padrões estéticos femininos como aqueles cujo ideal é de um maior grau de embranquecimento (desde a mulher mestiça até a branca), seu trânsito afetivo é extremamente limitado. Há poucas chances para essa mulher numa estrutura em que a atração sexual está impregnada de modelos raciais e ela é representante da etnia mais submetida. A escolha dos homens<sup>80</sup> passa pela crença de que ela seja a mais erótica ou mais ardente sexualmente que as demais, crenças relacionadas às características de seu físico, muitas vezes exuberantes. Entretanto, quando se trata de relacionamento institucional, a discriminação étnica funciona como um impedimento[...].<sup>81</sup>

Não sendo encarada, pelos homens, como uma possível parceira de vida, uma esposa com quem se dividirá o cuidado e educação de eventuais filhos (pois

<sup>78</sup> Estima-se que Carolina tenha elaborado a obra antes de publicar *Quarto de Despejo*, baseando-se em entrevistas que a autora concedeu na década de 1950. Cf. Elena Pajaro Peres, 2006, p. 196.

<sup>79</sup> Carolina Maria de Jesus, *Diário de Bitita*, p. 13.

<sup>80</sup> Beatriz Nascimento está falando, nesse caso, de relações amorosas heterossexuais.

<sup>81</sup> Beatriz Nascimento, *A mulher negra e o amor*, 2019, p. 268.

esse papel, historicamente, é reservado para as mulheres brancas), a mulher negra fica incumbida da função de arrimo familiar, sobrecarregada, dividindo-se em duplas e triplas jornadas de trabalho: o cuidado do lar, a ocupação formal, e o cuidado dos filhos. Essa era a realidade da mãe de Carolina, doméstica, mãe solo, inúmeras vezes abandonada por seus parceiros sexuais, e de outras mulheres e meninas negras contra as quais, de acordo com a autora, homens brancos e ricos investiam, amparados pelo privilégio de sua raça, classe e gênero:

As mulheres pobres não tinham tempo disponível para cuidar dos seus lares. Às seis da manhã, elas deviam estar nas casas das patroas para acender o fogo e preparar a refeição matinal. [...]

As empregadas eram obrigadas a cozinhar, lavar e passar.

[...]Deixavam o trabalho às onze da noite. Trabalhavam exclusivamente na cozinha. Era comum ouvir as pretas dizerem:

– Meu Deus! Estou tão cansada!

A comida que sobrava, elas podiam levar para as suas casas. E nas suas casas, os seus filhos, que elas chamavam de negrinhos, ficavam acordados esperando a comida gostosa das casas ricas. [...]

Se o filho do patrão espancasse o filho da cozinheira, ela não podia reclamar para não perder o emprego. Mas se a cozinheira tivesse filha, pobre negrinha. O filho da patroa a utilizaria para o seu noviciado sexual. Meninas que ainda estavam pensando nas cirandas e cirandinhas eram brutalizadas pelos filhos do senhor Pereira, Moreira, Oliveira, e outros porqueiras que vieram de além-mar.

No fim de nove meses, a negrinha era mãe de um mulato ou pardo. E o povo ficava atribuindo a paternidade: – Deve ser filho de Fulano! Deve ser filho de Sicrano. Mas a mãe, negra, insciente e sem cultura, não podia revelar que seu filho era neto do doutor X, ou Y. Porque a mãe ia perder o emprego. Que luta para aquela mãe criar aquele filho! Quantas mães solteiras se suicidavam, outras morriam tísicas de tanto chorar. [...]

E o filho do senhor Oliveira, depois de farto da sedução de mocinhas pobres, decidia casar-se com a filha do senhor Moreira, porque ela era rica. Ele namorava-a com todo respeito.<sup>82</sup>

Sem se ater à questão da exploração sexual da mulher negra, consagrando-se mais a analisar os efeitos políticos do abuso de sua mão de obra, Lélia Gonzalez, precursora do feminismo negro no Brasil, identificará, em 1979, quadro análogo ao exposto por Carolina, no que diz respeito ao excesso de atribuições impostas às mulheres negras no período pós-abolição:

---

<sup>82</sup> Carolina Maria de Jesus, *Diário de Bitita*, p. 36-39.

No período que imediatamente se sucedeu à abolição, nos primeiros tempos de “cidadãos iguais perante a lei”, coube à mulher negra arcar com a posição de viga mestra de sua comunidade. Foi o sustento moral e a subsistência dos demais membros da família. Isso significou que seu trabalho físico foi duplicado, uma vez que era obrigada a se dividir entre o trabalho duro na casa da patroa e as obrigações familiares. Antes de ir para o trabalho, havia que buscar água na bica comum da favela, preparar o mínimo de alimentos para os familiares, lavar, passar, e distribuir tarefas das filhas mais velhas no cuidado dos mais novos. Acordar às três ou quatro horas da madrugada para “adiantar os serviços caseiros” e estar às sete ou oito horas na casa da patroa até a noite, após ter servido o jantar e deixado tudo limpo. Nos dias atuais, a situação não é muito diferente.<sup>83</sup>

Na concepção de patroas e patrões, muitas dessas mulheres, prestando a eles seus serviços, estariam desfrutando de um privilégio, da honra de pisar em seus lares e estar sob seus tetos; algumas eram supostamente tratadas “como se fossem da família” – mesmo elas sendo as únicas, na “família”, a lavar, passar, cozinhar e limpar. Então, muitas vezes a remuneração acertada não era paga, o contrato de trabalho não era cumprido, havia quem dissesse até ser “um crime” dar dinheiro a pessoas negras. Se chegavam a requerer seus direitos – pois muitas se calavam por medo de possíveis represálias ou por residirem nas casas dos empregadores e não terem para onde ir –, as domésticas negras eram insultadas, os patrões e patroas julgavam uma “audácia”, uma “ingratidão”. Um dos episódios ocorridos com Carolina ilustra bem esse fato:

Trabalhei três meses para a dona Salima, ia ganhar quarenta mil-réis por mês. Quando vencia o mês, eu tinha vergonha de cobrá-la. Quando completaram-se noventa dias, decidi cobrá-la. Ela deu-me apenas dez mil-réis. Eu disse:

– Só?

Respondeu-me:

– Se não está contente, pode deixar a minha casa.

Chorei pensando na quantidade de roupas que eu lavava e passava. Cuidar do quintal, olhar a casa quando ela estava ausente. Não roubava. Cuidava de tudo como se fosse meu. Decidi procurar outro emprego. Ou deixar o interior.

[...]Eu tinha que aprender a reagir, a exigir respeito nos contratos de trabalho. Mas não tinha casa e já estava me cansando da minha vida de andarilha.

A patroa era estrangeira, e eu nacional. Eu não podia competir com ela. Ela era rica, e eu pobre. Ela podia mandar me prender. Continuei trabalhando.

A patroa sorria dizendo que havia encontrado uma idiota que trabalhava quase de graça.<sup>84</sup>

<sup>83</sup> Lélia Gonzalez, *Cultura, etnicidade e trabalho*: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher. In: *Por um feminismo afro-latino-americano*, 2020, p.40.

<sup>84</sup> Carolina Maria de Jesus, *Diário de Bitita*, p. 204-205.

O entendimento de que a mão de obra negra não deveria ser devidamente remunerada é mais uma herança do regime escravista. Carolina relata que a atitude dos senhores de terra em relação aos recém-libertos era hostil: “ – 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.”<sup>85</sup> Isso mostra o quanto as relações de hierarquia e poder se mantiveram inalteradas no pós-abolição e como as classes dominantes, em geral, jamais foram capazes de reconhecer seu papel exploratório e privilegiado em relação aos africanos e seus descendentes. Em vez disso, sempre atribuíram à população negra a responsabilidade por sua imobilidade social e criminalização:<sup>86</sup>

E se o doutor Oliveira que estudou em Coimbra dissesse:

– Negro ladrão... – aquilo ia transferindo-se de boca em boca. E aquele negro, sem nunca ter roubado, era um ladrão. Porque o doutor que estudou em Coimbra disse! E não se reabilitava jamais. [...]

Quando os negros reuniam-se, falavam:

– 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.

[...] Mas os doutores de Coimbra diziam que quem deveria estudar eram os filhos da classe predominadora, e não os que deveriam ser predominados, que amo e servo não poderiam ter sapiência igual.<sup>87</sup>

<sup>85</sup> Carolina Maria de Jesus, *Diário de Bitita*, p. 62.

<sup>86</sup> A própria Carolina relata ter sofrido uma acusação injusta de roubo:

“Fui trabalhar na casa do farmacêutico Manoel Magalhães. Eles estavam alegres por estarem hospedando seu sobrinho, padre Geraldo. Consideravam-se importantes. Ele chegava de Roma, ia rezar uma missa. Todos estavam convidados.

Eu não conhecia a casa. Ficava só na cozinha e no quintal. Quando houve um rebuliço lá dentro.

Eu só ouvia a palavra: “Sumiu! Sumiu! Deve ter sido ela”. Eu estava estendendo as roupas quando vi chegarem dois soldados.

– Vamos, vamos, vagabunda. Ladra! Nojenta. Leprosa.

Assustei:

– O que houve?

– Ainda pergunta cara de pau! Você roubou cem mil-réis do padre Geraldo.

Eram dez horas da manhã. A notícia circulou.

– A Bitita roubou cem mil-réis do padre Geraldo Magalhães. [...]

Foram avisar mamãe. É a única pessoa que está sempre presente nas nossas alegrias ou nas desditas.

– Você roubou, Bitita?

– Não senhora! Eu nunca vi cem mil-réis. [...]

Fui presa por dois soldados e um sargento. [...]

Compreendi que todos os pretos deveriam esperar por isso.

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.” In: op. cit, p. 145-146.

<sup>87</sup> Carolina Maria de Jesus, *Diário de Bitita*, p. 38-39.

São inúmeros os episódios de violência que marcaram a infância e a juventude de Carolina, conforme ela relata em *Diário de Bitita*: o testemunho ocular da morte de um migrante nordestino negro, assassinado a sangue frio por um policial branco,<sup>88</sup> a submissão a duas prisões injustas, sendo uma delas sob a acusação de feitiçaria, por estar supostamente lendo o livro de São Cipriano, quando lia, na verdade, um dicionário, incontáveis cenas de racismo, exclusão, rejeição e hierarquização. A autora mostra ter percebido ser exercido sobre ela um modo ainda mais cruel de discriminação por ter a pele escura, retinta. Ela chega a dizer que, quando criança, percebia que a mãe devotava um carinho maior ao seu irmão, e ela se questiona se não seria pelo fato de ele ter a pele mais clara. Carolina relata ainda um tratamento hostil por parte de uma tia que tinha a pele mais clara que a sua, não se reconhecia em outras pessoas negras e só estabelecia relações afetivas com pessoas brancas, incentivando filhos e filhas a fazerem o mesmo: “[...]tia Ana, a mulata que não gostava de preto. [...] Ninguém da família notaria a indiferença que a tia Ana nos votava. Mas eu notava. [...]Por que será que os mulatos [...] negavam os negros? [...]Mas o branco não aceita o mulato como branco.”<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> “O fato que me horrorizou 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! Vou ser campeão de tiro.

Com o pé ele movia o corpo sem vida do infausto e dizia:

– Deve ser baiano.

E eu fiquei pensando nos baianos, que eram obrigados a deixar a Bahia porque lá não chove e ser mortos pelos policiais. Será que ele tem mãe? Quem é que vai chorar a sua 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.

[...]Chorei. Ele merecia as minhas lágrimas.

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. Por que será que o branco deve matar o preto? Será que Deus deu o mundo para eles?” In: Carolina Maria de Jesus, *Diário de Bitita*, p.115-116.

<sup>89</sup> Carolina Maria de Jesus, *Diário de Bitita*, p. 74. Carolina estava antecipando, aqui, as discussões sobre Colorismo, uma noção muito controvertida e bastante presente no pensamento contemporâneo sobre racialidade negra. O termo foi criado pela escritora afro-estadunidense Alice Walker, em 1982, no texto *If the present looks ilke the past, what does the future look like?*, e exprime a ideia de que, embora o racismo se baseie na ideia sociológica de raça para produzir discriminações, o colorismo produz distinções com base no fenótipo: tom de pele, textura do cabelo, forma dos lábios e nariz. Há, no ponto de vista do colorismo, a concepção de que quanto mais uma pessoa tem a pele escura e traços fenotípicos marcadamente africanos, mais suscetível ela estará às discriminações e mais obstáculos terá para alcançar posições profissionais, lugares de prestígio e destaque social ou para ser considerada uma possível parceira afetiva. Por outro lado, quanto mais os traços fenotípicos de uma pessoa se aproximam dos valores estéticos compartilhados pelos ideais de beleza e humanidade brancos e eurocêtricos, mais permeabilidade profissional, social e afetiva ela terá – o que pode fazer com que a pessoa ignore sua racialidade negra. Essa ideia não é vista com bons olhos por importantes figuras da militância negra brasileira, como Sueli Carneiro e Edson Cardoso, que

A pessoa de origem africana, especialmente cujo fenótipo se opõe, em tudo, ao do branco europeu, tem, em geral, a experiência de não ser vista em sua individualidade. Uma mulher de nome Carolina Maria, por exemplo, jamais será vista, pela sociedade, como Carolina Maria, alguém único, com qualidades, defeitos e sonhos próprios; será vista, pura e simplesmente, como uma “negra” e sobre esse “negra” recairão todas as ideias que, durante séculos, essa palavra carrega.

Ao mesmo tempo que essa palavra circunscreve, aprisiona e sobrecarrega os que estão sob seu signo, ela os une, desde que compartilhem, de alguma forma, os mesmos propósitos, produzindo uma experiência de irmandade, compreensão mútua e empatia – seja pelas alegrias, seja pelos dissabores. Por serem tratadas no plural, e não no singular – “vocês negras”, “vocês negros” –, as pessoas negras que têm um entendimento crítico de sua história se unem de modo tácito. Inúmeras pensadoras e pensadores negros relatam essa experiência da cumplicidade que a racialidade negra produz entre desconhecidos,<sup>90</sup> às vezes através de palavras de incentivo, mas também através de olhares e sorrisos que têm o significado implícito de: “Eu acredito em você.”; “Eu estou com você.”; “Você me representa.”; “Você vai chegar lá.”; “Eu estou feliz que você esteja nesse lugar.” Geralmente, essas palavras de encorajamento e esses olhares e sorrisos vêm de pessoas que desempenham atividades profundamente marcadas pela colonialidade e pela subalternização. São porteiros, faxineiras, ascensoristas ou serventes que, quando veem uma criança ou jovem negra atingindo níveis educacionais que eles próprios foram impedidos de alcançar, alegram-se como se essa criança ou jovem fosse sua filha, sua neta ou sua sobrinha; como se fosse, em suma, um sonho deles mesmos.

Da mesma forma, pessoas negras que conseguiram, de algum modo, ascender socialmente ou realizar seus ideais profissionais, intelectuais ou

---

ressaltam o perigo de se fazer parecer que pessoas com a pele menos pigmentada têm os mesmos privilégios das pessoas brancas, quando também são consideradas racialmente inferiores e vistas como corpos desprezíveis, passíveis de violência e morte. Porém, o assunto é cada vez mais abordado pela juventude negra brasileira militante, sobretudo as mulheres negras retintas que compartilham experiências mais frequentes de rejeição afetiva e solidão, quando comparadas a mulheres negras de pele mais clara e fenótipos mais aceitos pelos padrões estéticos da cultura dominante. Embora ambas não sejam vistas como a “mulher ideal” ou padrão, isto é, a branca, a mulher negra de pele menos pigmentada, por ter sido historicamente exotizada, é vista como sexualmente apetecível, enquanto a mulher negra de pele escura é percebida como esteticamente indesejável. Há inúmeros casos de mulheres negras que rejeitam suas características fenotípicas, alisam seus cabelos e se submetem a procedimentos estéticos ou cirúrgicos, pressionadas por essas imposições estéticas que colocam seus traços raciais como inferiores e desagradáveis.

<sup>90</sup> V. Grada Kilomba, *Memórias da plantação*, cap. 13, e Patricia Hill Collins, *Pensamento feminista negro*, p. 189.

existenciais, sem perder de vista sua origem e sua história, empenham-se em estimular, concretamente, outras e outros negros a perseguir seus propósitos, a buscar possibilidades de expandir seus horizontes.

Em *Diário de Bitita*, encontramos no entorno de Carolina diversas manifestações de orgulho e encorajamento dirigidas a ela, vemos também pessoas se admirando pela argúcia que ela exibia, mesmo ainda menina. “Você promete.”; “Essa negrinha vai longe.”; “Você é muito inteligente.”: eis algumas das frases que ela ouvia.

Carolina se espelhava em pessoas negras ao seu redor, principalmente em seu avô e sua mãe, mas também em um oficial de justiça que, sendo filho de mãe negra e pai branco, dizia lutar para defender e encorajar os irmãos de cor de sua mãe a estudar se inteirar sobre sua condição histórica e política:

Tinha uma negrinha, Isolina, que sabia ler. Era solicitada para ler as receitas. Eu tinha uma inveja da Lina! E pensava: “Ah! Eu também vou aprender a ler se Deus quiser! Se ela é preta e aprendeu, por que é que eu não hei de aprender?”

Ficava duvidando das minhas possibilidades porque os doutores de Coimbra diziam que os negros não tinham capacidade. Seria aquilo perseguição? Qual era o mal que os negros haviam feito aos portugueses? Por que é que eles nos odiavam, se os negros eram pobres e não podiam competir com eles em nada? [...]

Mas havia o doutor Manoel Nogueira que encorajava os negros. Dizia:

– Senhor Benedito manda os seus filhos à escola. É bom saber ler. [...]

O vovô chegava do trabalho, jantava e ia ouvir o senhor Manoel Nogueira ler os fatos que ocorriam no mundo. A Europa estava esfacelada com a guerra de 1914.<sup>91</sup>

A tradição oral africana aparece como um elemento forte na formação de Carolina, através da figura de seu avô. Sobrevivente das barbáries da escravatura,<sup>92</sup> das quais ainda sentia os efeitos,<sup>93</sup> ele desempenhava, entre os seus, um papel

---

<sup>91</sup> Carolina Maria de Jesus, *Diário de Bitita*, p. 46-47

<sup>92</sup> “O meu avô era um vulto que saía da senzala alquebrado e desiludido, reconhecendo que havia trabalhado para enriquecer o seu sinhô português [...] e chorava, dizendo: – homem que nasce escravo, nasce chorando, vice chorando e morre chorando. Quando eles nos expulsaram das fazendas, nós não tínhamos um teto descente, se encostássemos num canto, aquele local já tinha dono e os meirinhos nos enxotavam.” p. 60

<sup>93</sup> “Eu notava que os brancos eram mais tranquilos porque já tinham seus meios de vida. E para os negros, por não ter instrução, a vida era-lhes mais difícil. Quando conseguiam algum trabalho, era exaustivo. O meu avô com setenta e três anos arrancava pedras para os pedreiros fazerem os alicerces das casas”, p. 58

compatível com a figura do *griot* – um indivíduo considerado sábio, em algumas culturas africanas, que é responsável pela narração e preservação da história, transmitindo oralmente a memória e orientando as gerações seguintes.

Os oito filhos do meu avô não sabiam ler. Trabalhavam nos labores rudimentares. O meu avô tinha desgosto porque seus filhos não aprenderam a ler, e dizia:

– Não foi por relaxo da minha parte. É 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 fosse um selo e um carinho.[...]

No mês de agosto, quando as noites eram mais quentes, nós agrupávamos ao redor de vovô para ouvi-lo contar os horrores da escravidão. Falava dos Palmares, o famoso quilombo em que os negros procuravam refúgio. O chefe era um negro corajoso, de nome Zumbi. [...]

Havia pretos que morriam com vinte e cinco anos: de tristeza, porque ficaram com nojo de serem vendidos. Hoje estavam aqui, amanhã ali, como se fossem folhas espalhadas pelo vento. Eles tinham inveja das árvores que nasciam, cresciam, no mesmo lugar. [...] Às vezes, o homem era vendido e separado de sua esposa. Os sinhôs haviam espalhado que eles eram amaldiçoados pelo profeta Cam. Que eles haviam de ter a pele negra e ser escravos dos brancos. A escravidão era como uma cicatriz na alma do negro.<sup>94</sup>

Desse modo, o avô de Carolina imprimiu na neta, além da apreciação pelo manejo das palavras, a valorização dos ensinamentos e a capacidade de escuta, servindo-lhe de referência ética: “Eu não tive ninguém para guiar-me nesta vida. O que me impediu de cair no abismo foram as palavras do vovô.”<sup>95</sup> Carolina incorpora ao seu texto diversos elementos recebidos dessa tradição oral africana do avô, e um dos pontos interessantes é o da construção de uma perspectiva positiva e humanizante de negritude: “O pai da minha mãe foi Benedito José da Silva. Sobrenome do sinhô. Era um prato alto e calmo. [...] Não sabia ler, mas era agradável no falar. Foi o preto mais bonito que já vi até hoje.”<sup>96</sup> Vivendo em um país que deprecia e criminaliza tanto a herança africana e estimula relações hostis entre pessoas negras, Carolina aprendeu, a partir dessa experiência com o avô, a cultuá-la e a valorizá-la.

<sup>94</sup> Carolina Maria de Jesus, *Diário de Bitita*, p. 60-61

<sup>95</sup> Id. *Ibid.*, p. 200.

<sup>96</sup> Id. *Ibid.*, p. 13.

*Diário de Bitita* também mostra como pessoas brancas antirracistas, mesmo sendo raras, podiam ter uma atuação determinante. Numa época de difícil penetração da população negra no ambiente escolar, uma das patroas da mãe de Carolina – rica, de origem francesa, que patrocinava a formação de crianças negras e as incentivava a desenvolver a autoestima – recomendou que ela pusesse a filha na escola. Carolina, assim, iniciou seus estudos no colégio de tradição espírita Alan Kardec. Eis as impressões dela:

Quando entramos na escola, fiquei com medo. Nas paredes havia uns quadros do esqueleto humano. [...]

Quando eu olhava os quadros dos esqueletos, o meu coração acelerava-se. Amanhã eu não volto aqui. Eu não preciso aprender a ler. É que eu estava revoltada com os colegas de classe por terem dito quando entrei:

– Que negrinha feia!

Ninguém quer ser feio.

– Que olhos grandes, parece sapo. [...] <sup>97</sup>

O racismo escolar é relatado como um dos elementos do cotidiano dos negros nas primeiras décadas do século XX, era uma das razões para que pessoas negras se desinteressassem pela educação formal e era também uma das principais causas da evasão escolar. Essa é uma realidade que se mantém até hoje no Brasil e é um dos fatores que reforçam a importância de uma educação antirracista. Carolina alude a professoras que admitiam alunos negros por obrigação e, para que não continuassem a ministrar-lhes aulas, impediam seu avanço escolar. <sup>98</sup>

---

<sup>97</sup> Carolina Maria de Jesus, *Diário de Bitita*, p. 125

<sup>98</sup> “No ano de 1925, as escolas admitiam alunas negras. Mas quando as alunas negras voltavam das escolas, estavam chorando. Dizendo que não queriam voltar à escola porque os brancos diziam que os negros eram fedidos.

As professoras aceitavam os alunos negros por imposição. Mas se o negro não passava de ano, as mães iam procurar as professoras e diziam:

– A senhora não deixou o 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. Se eu pudesse com mau-olhado estragar a vida de uma professora como a senhora!

As professoras não respondiam. [...] Elas diziam que toda profissão tem seu lado negativo. Depois exclamavam:

– Os abolicionistas, veja 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.” In: Carolina Maria de Jesus, *Diário de Bitita*, p. 42-43.

Em *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*, bell hooks fala sobre como as professoras negras, quando as escolas eram segregadas, nos Estados Unidos, desempenhavam também um papel fundamental na educação de meninas e meninos negros, pois elas tinham consciência de que aquela formação poderia fazer toda a diferença na vida dos e das estudantes.<sup>99</sup> Certamente, uma das contribuições fundamentais para que Carolina se alfabetizasse, não abandonasse a escola e se tornasse uma das primeiras da turma foi o fato de sua primeira e única professora ser negra e se empenhar para que a estudante se conscientizasse sobre a importância de aprender a ler e escrever.<sup>100</sup>

Continuei indo à escola. Porque o comparecimento era obrigatório.

Mas não me interessava pelos estudos. A minha professora insistia para eu aprender a ler. Me dirigia um olhar de carinho. Eu achava tão difícil aprender a ler. [...] Quando eu faltava à aula, a professora mandava um aluno ir procurar-me em casa. Quando eu chegava na escola, a dona Lanita dizia:

– A senhora é tão inteligente, procure aprender a ler. Esforce a sua cabeça.

[...] Depois percebi que já sabia ler. Que bom. Senti um grande contentamento interior. Lia os nomes das lojas! “Casa Brasileira, de Armond Goulart” [...] Fui correndo para casa. Entrei como os raios solares.

Mamãe assustou-se. Interrogou-me

– O que é isso? 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, *Escrava Isaura*. Eu, que já estava farta de ouvir falar da

<sup>99</sup> “Quase todos os professores da escola Booker T. Washington eram mulheres negras. O compromisso delas era nutrir nosso intelecto para que pudéssemos nos tornar acadêmicos, pensadores e trabalhadores do setor cultural – negros que usavam a ‘cabeça’. Aprendemos desde cedo que nossa devoção ao estudo, à vida do intelecto, era um ato contra-hegemônico, um modo fundamental de resistir a todas as estratégias brancas de colonização racista. Embora não definissem nem formulassem essas práticas em termos teóricos, minhas professoras praticavam uma pedagogia revolucionária de resistência, profundamente anticolonial.

[...] Naquela época, ir à escola era pura alegria. Eu adorava ser aluna. Adorava aprender [...].

Quando entramos em escolas brancas, racistas, dessegregadas, deixamos para trás um mundo onde os professores acreditavam que precisavam de um compromisso político para educar corretamente crianças negras. De repente, passamos a ter aula com professores brancos cujas lições reforçavam os estereótipos racistas. Para as crianças negras, a educação já não tinha a ver com a prática da liberdade. Quando percebi isso, perdi o gosto pela escola.” In: bell hooks, *Ensinando a transgredir*, p. 10-12.

<sup>100</sup> “Um jovem que eu conheço pediu-me para falar de minha ilustre professora.

R. A minha saudosa professora era preta. Dona Lanita Salvina. Ela não permitia que os alunos faltassem. Quando um aluno não comparecia ela ia na residência do aluno saber o motivo e levava as lições. Ela dizia:

– Quando você não tiver o que fazer em vez de ficar nas esquinas procura um livro para ler. Em vez de dançar leia. Você lucrará mais. A leitura nos favorece na vida. Eu obedecia a minha professora.” In: Carolina Maria de Jesus, *Casa de Alvenaria*, vol. 1: Osasco, p.45.

nefasta escravidão, decidi que devia 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, e os cultos não aceitam o jugo da escravidão. [...]”<sup>101</sup>

Carolina permaneceu na escola por apenas dois anos, pois teve de deixar a cidade e ir trabalhar com a mãe em uma fazenda: “Foi com pesar que deixei a escola. Chorei porque faltavam dois anos para eu receber o meu diploma.”<sup>102</sup> Porém, esses dois anos foram suficientes para ela descobrir a maior paixão de sua vida: os livros. A história e o pensamento de Carolina Maria de Jesus permitem ver muitas faces do Brasil e de seu povo, faces do que poderia ter sido e não foi, faces que desmistificam visões únicas, que dizem que não é bem assim, que é possível ver de outro modo.

Foram jogadas debaixo do tapete da história todas as sujeiras que o país quis esconder. Mesmo pisando sobre elas, muitos não percebem que elas estavam lá. Carolina é uma das raras pessoas que perceberam, e é também uma das ainda mais raras que decidiram levantar esse tapete e expor o que ele ocultava. A ideia de que nós somos uma nação harmônica, igualitária, pacífica, tolerante e caridosa faz parte de um discurso ideológico que propaga uma ideia de Brasil que não condiz com a realidade, uma ideia que pretende, de maneira efetiva, encobrir essa realidade, que é criada para retratar o país não do modo que ele é, mas do modo que se deseja que ele seja visto, um modo agradável, porém falso.

A pergunta que acompanhou Carolina durante muitos anos foi: “Será que vamos ter um governo que preparará um Brasil para os brasileiros?”<sup>103</sup> Mas ela se deu conta de que não deveria esperar por nenhum governo. Ela, enquanto brasileira, mesmo sendo marginalizada pela sociedade, é quem deveria lutar pelo que idealizava: “Aqueles explicações do senhor Manoel Nogueira não mais me entusiasmavam. Quando eu era menina, pensava que tudo o que ele dizia ia realizar-se. Agora já estava compreendendo que entra governo, sai governo, o pobre continua sempre pobre. Os sonhos de dias melhores não eram para nós.”<sup>104</sup>

---

<sup>101</sup> Carolina Maria de Jesus, *Diário de Bitita*, p. 125-129

<sup>102</sup> Id. *Ibid.*, p. 131.

<sup>103</sup> Id. *Ibid.*, p.39.

<sup>104</sup> Id. *Ibid.*, p. 159.

As referências de Carolina, suas inspirações intelectuais, políticas e existenciais foram pessoas que, como ela, estavam dispostas a lutar, de alguma forma, por um Brasil para os brasileiros, o mesmo Brasil com o qual sonhou Dandara, Luiza, Marielle, Beatriz, Lélia, Lanita e muitas outras mulheres negras, célebres ou apagadas pela história, que, movimentando-se, moveram – e continuam a mover – toda a estrutura da sociedade brasileira junto com elas.

*Existe uma história do negro sem o Brasil,  
o que não existe é uma história do Brasil sem  
o negro.*

Januário Garcia

## 6

### Nosso lugar não é à margem

No dia 14 de maio, eu saí por aí  
Não tinha trabalho, nem casa, nem pra onde ir  
Levando a senzala na alma, subi a favela  
Pensando em um dia descer, mas eu nunca desci

Zanzei zonzo em todas as zonas da grande agonia  
Um dia com fome, no outro sem o que comer  
Sem nome, sem identidade, sem fotografia  
O mundo me olhava, mas ninguém queria me ver

No dia 14 de maio, ninguém me deu bola  
Eu tive que ser bom de bola pra sobreviver  
Nenhuma lição, não havia lugar na escola  
Pensaram que poderiam me fazer perder

Mas minha alma resiste, o meu corpo é de luta  
Eu sei o que é bom, e o que é bom também deve ser meu  
A coisa mais certa tem que ser a coisa mais justa  
Eu sou o que sou, pois agora eu sei quem sou eu [...]¹

A canção acima critica a maneira como se deu o processo de abolição da escravatura no Brasil e reflete sobre o destino das pessoas negras no país após a libertação dos então escravizados, a partir da metáfora do dia seguinte ao 13 de maio de 1888, cujos reflexos se fazem sentir até hoje no cotidiano negro brasileiro. Seja através da educação formal e dos livros escolares, seja através do senso comum e dos discursos oficiais, foi disseminada, no imaginário cultural brasileiro, a ideia do 13 de maio como uma data festiva, de celebração<sup>2</sup> e heroísmo, cuja personagem central seria a monarca que assinou a lei que decretava o fim do regime escravista em nosso território, a Princesa Isabel. Isabel recebeu, por esse gesto, o título de

---

<sup>1</sup> *14 de maio*, canção de Jorge Portugal e Lazzo Matumbi.

<sup>2</sup> No contexto da Primeira República (1889-1930), o 13 de maio era feriado nacional, sendo extinto por Getúlio Vargas em 1930. A Lei Áurea foi de tal modo bem-vista pela população que se tornou uma prática comum no Brasil o batismo de mulheres, brancas ou negras, nascidas após o período, com o nome Isabel ou Áurea, em “homenagem” ao decreto de maio de 1888.

“Redentora”, embora seu papel na promulgação da Lei Áurea tenha sido apenas o de assinar o documento – dado seu papel de regente na ausência de seu pai, o Imperador Dom Pedro II, no país. A monarca assinou a lei não por magnanimidade ou porque advogasse em prol de seu teor, mas por ser insustentável a manutenção da escravatura no Brasil naquele momento (devido à perda de apoio do Exército e da Igreja ao sistema, bem como às revoltas crescentes, além da pressão dos movimentos abolicionistas), malgrado os sucessivos esforços do Estado com vistas a adiar seu fim.<sup>3</sup>

Conforme a historiadora Ynaê Lopes dos Santos,

A abolição da escravidão causou uma verdadeira comoção na sociedade brasileira. Missas e festas foram realizadas em todo o Império para comemorar o feito que, além de acabar com a última nação escravista das Américas, não ressarcia nenhum proprietário. Estava totalmente extinta a instituição mais longeva da história do Brasil: depois de mais de 350 anos, o cativo havia acabado.<sup>4</sup>

Lopes observa também que:

Embora a lei de 13 de maio tenha abolido a escravidão no Brasil, os negros brasileiros continuaram sofrendo diferentes tipos de discriminação e preconceito.

A assinatura da Lei Áurea apenas acabava com o cativo no Brasil, mas não propunha nem oferecia alternativas para os milhares de ex-escravos que tinham obtido a liberdade, muito menos para seus descendentes. Desse modo, depois das festas e comemorações que se seguiram por todo o Brasil, grande parte dos negros libertos se perguntou: “e agora, o que fazer?”<sup>5</sup>

Ganhava corpo, aí, o projeto de extermínio e a “política de marginalização da população negra”<sup>6</sup> brasileira. No contexto do pós-abolição, não havia trabalho formal para a maioria dos ex-escravizados e seus descendentes, que tinham de desempenhar, em grande parte das vezes, as mesmas funções que exerciam durante

---

<sup>3</sup> Cf. Ynaê Lopes dos Santos, *História da África e do Brasil afrodescendente*, p. 248.

<sup>4</sup> Id. *Ibid.*, p. 249.

<sup>5</sup> Id. *Ibid.*, p. 252.

<sup>6</sup> Id. *Ibid.*, p. 258.

o regime de escravatura e continuavam a ser explorados, não recebendo um ordenado pelos serviços prestados ou recebendo um salário precário, com o qual não era possível arcar com necessidades básicas de subsistência. A marginalização se dava igualmente em termos de moradia; enquanto as áreas nobres, urbanizadas e saneadas eram reservadas à população branca e abastada, à população negra e pobre eram destinadas as zonas periféricas e carentes do Brasil. Os mesmos obstáculos e disparidades se interpunham no acesso à saúde e à educação de qualidade. A população negra brasileira não teve afiançados, em momento algum da história nacional, os direitos e as condições para que pudesse desfrutar plenamente da vida em sociedade. Aos ex-escravizados não foram apresentadas as possibilidades de conquista de uma cidadania efetiva e de integração social. As pessoas negras que conseguiram, no Brasil, superar barreiras, acessando emprego formal, educação, saúde, alimentação e moradia dignas contrariaram as expectativas que o país tinha para elas; as que simplesmente se mantiveram vivas, também.



Figura 34 – Marcha Negra, 1988. Em faixa segurada por militantes, lê-se a frase: “A Princesa esqueceu de assinar a nossa carteira de trabalho”, em crítica à ausência de políticas públicas pensadas para a população negra no contexto da abolição assinada pela regente do Império do Brasil, Princesa Isabel.

Créditos da fotografia: Rogerio Santos/Arquivo Afro Fotográfico Zumví – Salvador.

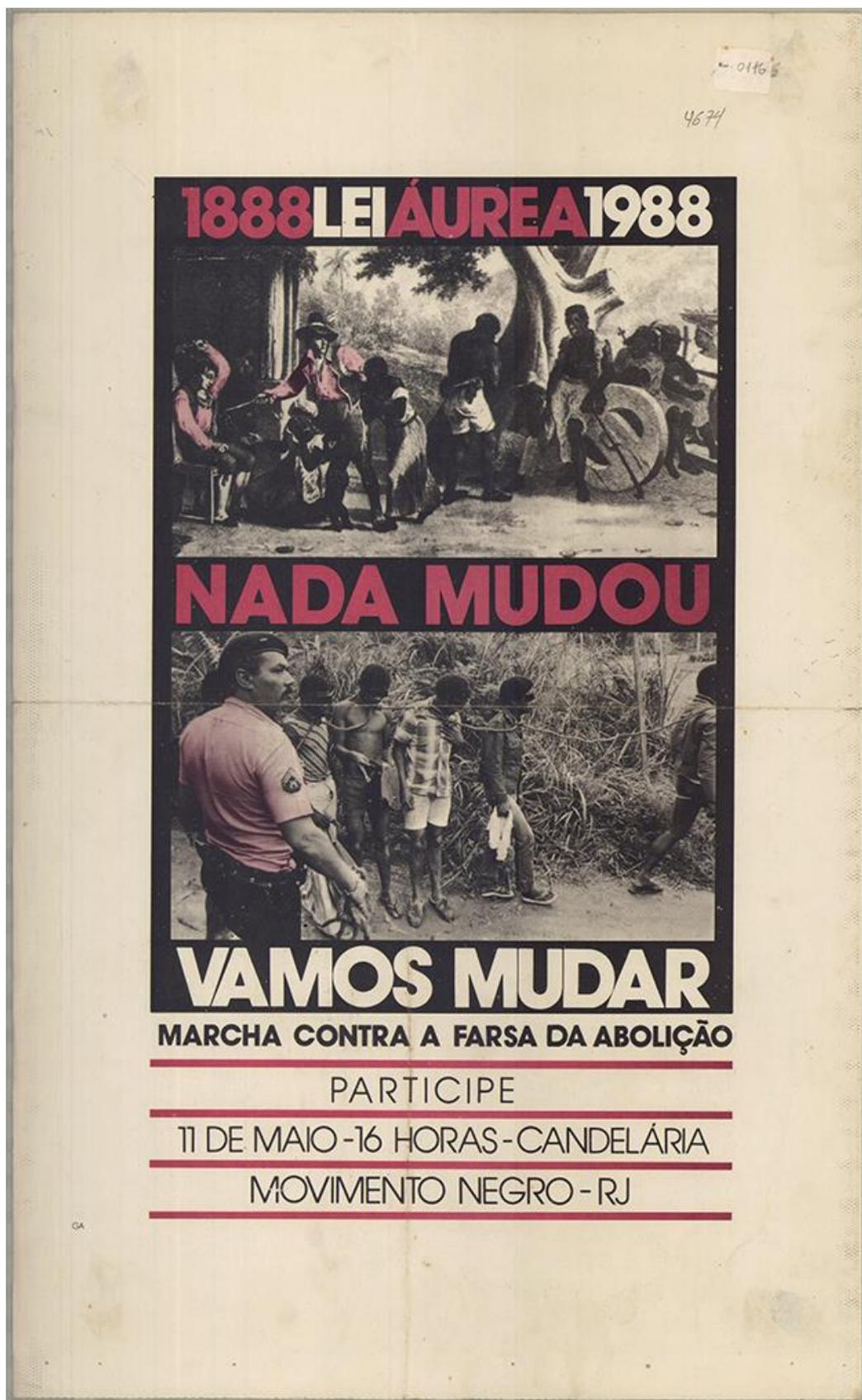


Figura 35 – Cartaz da “Marcha contra a farsa da Abolição”, de 1988, com o lema “Nada mudou. Vamos mudar”, em alusão à falta de garantias mínimas de subsistência da população negra brasileira 100 anos após a assinatura da Lei Áurea. Arte: Luiz Carlos Gá. Acervo: PACC/UFRJ.

Segundo Jurema Werneck, médica e ativista feminista, “a política do Estado brasileiro em relação às pessoas negras, depois que derrubamos [...] o regime da escravidão, [...] foi a política de eliminação.” Werneck explica que, caso não fosse possível ceifar, diretamente, as vidas negras, a ordem estatal era deixar o negro morrer, e vê tal política como racista, sustentando que o racismo tem a ver com aniquilamento: “Onde tem o racismo, o viés principal é o da morte. A morte física e nas outras dimensões todas.”<sup>7</sup> Resistir e viver, enquanto pessoa negra no Brasil, é, então, uma forma de não se deixar aniquilar completamente por uma política secular de destruição, que é o racismo brasileiro.

Para o historiador João José Reis, durante a escravatura os negros tinham mais valor social no Brasil do que no pós-abolição. Reis elucida que o negro era visto, no escravismo, como “uma propriedade muito preciosa”, um bem, um investimento feito pelos proprietários escravizadores com finalidade de retorno financeiro, já que a escravização de pessoas negras era um negócio altamente lucrativo.<sup>8</sup> Ausente o princípio do lucro, a vida negra foi desvalorizada: “O fato de que a vida negra vale menos, quando não vale nada, vem se agravando ainda mais depois da própria abolição. Porque pense bem: antes da abolição, o escravo era propriedade. Então ele tinha um senhor que tinha um interesse direto em preservar essa propriedade. Depois da abolição, não tem mais isso.”<sup>9</sup> Reis conclui que no Brasil a população negra está “entregue à sorte”, pois, apesar dos séculos de luta por igualdade e redenção, os corpos negros continuam a ser tratados, na sociedade brasileira, como matáveis, violáveis e menos importantes.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Jurema Werneck, *Salve-se quem puder*, Episódio 7 do Podcast Projeto Querino. Disponível em: <https://projetoquerino.com.br/podcast-item/salve-se-quem-puder/>.

<sup>8</sup> Cf. Ynaê Lopes dos Santos, op. cit., p. 136.

<sup>9</sup> João José Reis, em entrevista ao jornalista Tiago Rogero, Podcast *Projeto Querino*, episódio 8, “Democracia”. Disponível em: <https://projetoquerino.com.br/podcast-item/democracia/>.

<sup>10</sup> Tanto é que, em pleno 2023, às vésperas de completar 135 anos da assinatura da Lei Áurea, testemunhamos cenas de atualização do violento passado escravista nacional, como o açoitamento público de um entregador negro por uma cliente branca, na Zona Sul do Rio de Janeiro. No dia 9 de abril de 2023, Max Angelo Alves dos Santos, homem negro de 36 anos, que começou a trabalhar como entregador junto a um aplicativo de delivery de comida após perder seu emprego formal, foi açoitado com uma guia de cães por uma cliente, moradora de São Conrado, enquanto trabalhava. Segundo o próprio entregador, que é morador da favela da Rocinha, todos os dias ele percorria, de bicicleta, por mais de doze horas, os bairros da Zona Sul carioca, fazendo entregas para sustentar seus três filhos e pagar o aluguel da casa onde vive. Além de receber os golpes da ex-atleta e professora de vôlei, Sandra Mathias, uma mulher branca e loira, Max foi chamado por ela de “lixo” e ouviu da agressora a ordem: “volte para a favela”. Após o episódio, Max, que recebeu uma bolsa de estudos para cursar o ensino superior, disse querer se formar em Direito: “Me senti um escravo e quero ser um bom advogado para lutar contra o racismo.” Cf. <https://oglobo.globo.com/rio/noticia/2023/04/entregador-agredido-por-ex-atleta-de-volei-teria-que-trabalhar-20-anos-para-juntar-valor-arrecado-por-vaquinha-em-tres-dias.ghtml>

## 6.1 O negro visto por ele mesmo

Se, de um lado, as narrativas oficiais e a educação formal – baseadas em uma historiografia ideológica, que passou ao largo dos “heróis e heroínas das batalhas genuínas”<sup>11</sup> do país – contribuíram para que pessoas negras fossem mantidas à margem da sociedade, da existência, da história e da cultura, de outro, vozes insurgentes se ergueram para que o devido valor fosse dado aos negros no Brasil e para que os jovens negros não tomassem nem as vidas de seus ancestrais nem as suas próprias vidas como uma história resumida à subalternidade e à humilhação. Em 1933, uma matéria do jornal *A Voz da Raça*, da Frente Negra Brasileira (FNB),<sup>12</sup> assinada por José Bueno Feliciano, intitulada *O negro na formação do Brasil*, chamava a atenção para o fato de a educação transmitida no país não fazer jus à contribuição que africanos e seus descendentes tiveram na construção de nosso território e reivindicava o reconhecimento das mãos negras na edificação do Brasil.

Embora a presença negra tenha sido fundamental para que o Brasil construísse suas riquezas, desenvolvesse seus estados, suas técnicas e sua cultura, a impressão transmitida por uma educação racista e eurocêntrica secundarizava essa participação: “O papel do negro na formação do Brasil é constantemente negado ou pelo menos posto em dúvida devido ao espírito estrangeirista que [...] se infiltra em nosso meio a fim de nos ‘civilizar’, mas que outra coisa não tem feito senão nos tornar cada dia [...] mais ignorantes da História do Brasil”<sup>13</sup> – dizia o texto de Bueno

<sup>11</sup> Trecho do samba-enredo da Beija-Flor de Nilópolis, *Brava Gente! O grito dos excluídos no Bicentenário da Independência*, de 2023.

<sup>12</sup> Fundada em São Paulo, em 1931, a Frente Negra Brasileira (FNB) foi uma organização pioneira na luta contra o racismo e na defesa dos direitos civis da população negra no Brasil. Mesmo tendo uma curta duração, sendo extinta em 1937, a FNB teve o crucial papel de estimular o ativismo negro no país e, com filiais espalhadas em diversos estados do território nacional, contou com milhares de membros, entre os quais desenvolvia diversas ações educativas, assistência médica, formações variadas, palestras, reuniões e eventos que tinham como objetivo principal integrar a população negra à sociedade brasileira e melhorar sua situação política e existencial. Embora contasse com membros que se alinhavam a diferentes espectros políticos, a FNB também foi marcada pela postura conservadora, pelo nacionalismo e por aderir ao Integralismo (ideologia política de extrema-direita, de inspiração fascista, que se desenvolveu no Brasil na década de 1930 e, a respeito do negro, propunha sua integração à sociedade), expresso em seu próprio lema: “Deus, Pátria, Raça e Família”.

<sup>13</sup> José Bueno Feliciano, *O negro na formação do Brasil*, *Jornal A Voz da Raça*, 24 de junho de 1933, p. 4. A matéria é citada no episódio 4 do Podcast Projeto Querino e está disponível na íntegra em: [http://memoria.bn.br/pdf/845027/per845027\\_1933\\_00014.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/845027/per845027_1933_00014.pdf)

Feliciano. Após quase quatro séculos de exploração, os negros não só não haviam recebido da sociedade brasileira qualquer tipo de compensação ou reconhecimento, mas, conforme argumenta o autor, ainda teriam encontrado desprezo e depreciação por parte dessa sociedade que, com esse gesto, negou sua própria história e quem ajudou a escrevê-la:

O sentimentalismo envenenado das nossas escolas, com suas referências mais ou menos tolas ao “pretinho Benedito”, com seus elogios de raposas ao heroísmo de Henrique Dias, tem dado ao negro a impressão de que os seus antepassados foram uns desgraçados e de que os jovens negros só por isso têm de ser sempre uns vencidos. É preciso porém que o negro tenha coragem de afirmar-se, pois não há motivos para temores, tudo que existe no Brasil é obra do negro. Sem o negro não haveria Brasil, logo, o negro tem de ser respeitado aqui dentro e quando não o quiserem respeitar ele deve reagir. Os nossos antepassados deram até a última gota de sangue para nos legarem um Brasil brasileiro onde pudéssemos ao menos respirar e os que não nos deram a parte a que tínhamos direito pelo trabalho de quatrocentos anos dos nossos avós não nos podem agora nos negar também o direito de nos afirmarmos aqui dentro isto que somos com muita honra: negros e brasileiros.

[...]Antes de negarem o valor do negro e sua atuação na formação da nossa nacionalidade, devem nossos caluniadores consultar os documentos. E os negros estudem também, a fim de não serem insultados a cada momento. Instruídos e educados seremos respeitados; far-nos-emos respeitar. Não nos esqueçamos de que só o livro completará a redenção da gente negra do Brasil.<sup>14</sup>

O texto de Bueno testemunha uma antiga preocupação das organizações negras brasileiras de resistência e libertação: tornar as pessoas negras conscientes e orgulhosas de sua história e de si mesmas, a fim de que soubessem seu justo valor. Para essas organizações, atuantes em esferas populares de educação, a dignificação do negro na memória coletiva nacional se configurava enquanto uma tarefa. A defesa que o autor faz da educação do negro prevê que esta se dê de preferência através do livro, símbolo da redenção efetiva da população negra, uma vez que a abolição, no Brasil, proporcionou uma liberdade sem direito à igualdade. Tradicionalmente, o livro foi desvinculado das classes oprimidas e populares e associado à elite econômica e letrada, como se fosse um objeto de seu uso

---

<sup>14</sup> Id. Ibid..

exclusivo.<sup>15</sup> Aos negros foi imposto o papel de testemunhas da história, a eles deveria caber apenas a perpetuação da história escrita por mãos brancas, da narrativa interessada, voltada para defender as aspirações de setores específicos da sociedade, da qual não poderiam ser nem autores nem protagonistas. No entanto, em paralelo à história oficial enviesada, uma contranarrativa de Brasil, dignificando as pessoas negras, destacando seu protagonismo durante séculos de construção do legado nacional, foi reivindicada.

Na década de 1970, Maria Beatriz Nascimento combateu ativamente a imagem negra criada pela sociedade branca dominante no Brasil. “Quem somos nós, pretos, humanamente? Podemos aceitar que nos estudem como primitivos?” – questionava a historiadora em seu primeiro texto publicado.<sup>16</sup> A autora defendia o direito negro de construir uma imagem, uma memória e uma narrativa próprias, que não estivessem circunscritas ao campo socioeconômico, mas abordassem também a questão racial, a fim de confrontar a “perpetuação de mistificações, de estereótipos que remontam às origens de um povo que foi arrancado de seu habitat, escravizado e violentado na sua história real.”<sup>17</sup>

Denunciando a permanência, no imaginário brasileiro, da representação do homem negro como “criado doméstico” e da mulher negra como “concubina”,<sup>18</sup> Beatriz Nascimento identificou uma expectativa, por parte de nossa sociedade, de que as pessoas negras conheçam seu lugar (os espaços que devem ocupar), e aceitem permanecer nele, representando, de forma resignada, papéis atribuídos por uma estrutura social rígida, discriminatória e injusta, que impõe não apenas limitações profissionais, mas também territoriais, emocionais e intelectuais:

---

<sup>15</sup> Inclusive, em nossa história recente, durante o Governo que esteve em vigência no Brasil entre 2019 e 2022, houve propostas de taxação de livros no país com a alegação de que o item seria um “produto da elite”, uma vez que o público leitor brasileiro supostamente se constituiria por pessoas ricas – o que não só contraria os índices de leitura no país, mas conflita com uma nova produção escrita que vem ganhando espaço nos mercados editoriais brasileiros, feita principalmente por e para pessoas oriundas da classe trabalhadora que, aos poucos, vêm mudando os ambientes acadêmicos brasileiros, tanto por seu ingresso nesses espaços quanto por suas demandas por conteúdos que contemplem suas realidades e a diversidade do Brasil. Ainda de acordo com a proposta, o governo ofereceria títulos de livros aos pobres, caso estes quisessem ler e não pudessem pagar o preço dos itens taxados. A cogitação revela uma mentalidade que insiste em manter a cultura, a informação e o conhecimento inacessíveis a uma determinada camada da população.

<sup>16</sup> Cf. Beatriz Nascimento, *Por uma história do homem negro*, p. 39.

<sup>17</sup> Id. *Ibid.*.

<sup>18</sup> Id. *Ibid.*, p. 40-41.

O negro não tem apenas espaços a conquistar, tem coisas a reintegrar também, coisas que são suas e que não são reconhecidas como suas características. O pensamento, por exemplo. [...] Se dá ao branco a cabeça, a racionalidade, e ao negro o corpo, a intuição, o instinto. Negro tem emocionalidade e intelectualidade, tem pensamento como qualquer ser humano.<sup>19</sup>

Em *Negro e racismo*, a historiadora argumenta pela libertação negra através do estudo e da escrita crítica de “uma história feita por mãos negras”. Segundo o ensaio, a crise contemporânea da cultura ocidental, o desgaste de suas formas tradicionais de pensamento, expressão, produção artística e intelectual, transformou o negro em “objeto de estudo” interesse e “descoberta” do branco, que buscava extrair desse contato novos instrumentos para teorizar e reinventar sua maneira de compreender o mundo e a existência. Com esse gesto mais interesseiro do que interessado em relação ao negro, a intelectualidade branca não se abriu ou se aplicou, de fato, ao entendimento de seus problemas cotidianos. Em vez disso, esse grupo teria tido, novamente, um comportamento colonialista e de pretensão de superioridade racial, determinando o é ser negro, como se houvesse uma única, correta e mistificada maneira de existir, pensar e sentir sob a égide da negritude. Por isso, para Beatriz Nascimento, a consciência sobre quem somos só pode sair de nós mesmos, da recuperação do conhecimento que foi apoderado pela dominação. “É tempo de falarmos de nós mesmos não como ‘contribuintes’ nem como vítimas de uma formação histórico-social, mas como participantes dessa formação.”<sup>20</sup>

Um dos grandes desafios apontados pela autora, no empreendimento da tarefa de conhecer e escrever a história negra, é a forma de compreensão de mundo que a ideologia dominante transmite aos que estão sob seu domínio. Isso significa que a forja de uma imagem e uma narrativa propriamente negras encontra como obstáculos os ideais, as terminologias e o modo de pensar da supremacia branca. Aos pensarmos, por exemplo, nas ideias de “aceitação”, “integração” e “igualdade” – bandeiras caras aos movimentos de luta pelos direitos da população negra – corremos o risco de reiterar a lógica de dominação, uma vez que ser aceito é ser aceito nela, integrar-se é integrar-se a ela e ser igual é tornar-se como os que a mantêm da maneira que concorre para o nosso prejuízo. É querer caber em um

---

<sup>19</sup> Beatriz Nascimento, *O negro visto por ele mesmo*, p. 128.

<sup>20</sup> Beatriz Nascimento, *Negro e racismo*, p. 50.

lugar moldado para nos rejeitar. Então, uma história feita por mãos negras requer que imprimamos a *nossa* visão das coisas, visão esta que seja capaz de interrogar a si mesma sobre seus reais interesses, aspirações e necessidades, para além dos ideais inculcados pelo mundo eurocêntrico e branco.

A história do negro no Brasil testemunha que nunca esteve nos planos do país integrá-lo à sociedade. Todas as políticas, tanto no Império (a se ver pela forma que ocorreu a abolição) quanto na República, não deixam dúvidas de que o ideal da nação era o “desaparecimento físico de um grupo”,<sup>21</sup> a cuja desumanização e escravização uma parte considerável do povo brasileiro deve sua formação, suas regalias e suas posses. Lançando mão do conceito desenvolvido por Carolina Maria de Jesus em *Quarto de despejo*, podemos conceber o Brasil como uma grande “sala de visitas” na qual o negro não tem direito de sentar-se e desfrutar, só é concebida sua presença, nesse espaço de privilégio, humanidade, reconhecimento e cidadania, se for servindo, de pé. No entanto, essa posição não foi aceita de forma resignada. Através das reflexões de intelectuais negras e negros, das obras de escritoras e escritores, através da música, do carnaval, do samba, das artes, do candomblé e outras práticas negras de resistência, nos foi transmitida a consciência de que o lugar das pessoas negras no Brasil não é à margem e que seu papel na formação da nossa história não foi secundário, mas fundamental.

## 6.2 Agoniza mas não morre

Em 1988, ano do centenário da abolição, enquanto o governo e os meios de comunicação do país perpetuavam os mitos sobre a presença negra no Brasil, louvando o conagraçamento das raças, a insidiosa democracia racial e o “ato de uma ‘mulher de coração generoso’, que, travessamente, na ausência de seu velho pai, libertou os negros de sua condição servil”,<sup>22</sup> escolas de samba cariocas denunciavam, na maior festa negra brasileira, o carnaval, as dificuldades enfrentadas pelos negros brasileiros, decorrentes de uma estrutura social racista.

---

<sup>21</sup> Beatriz Nascimento, *Nossa democracia racial*, p. 63.

<sup>22</sup> Beatriz Nascimento, *A incensada princesa*, p. 79.

Nesse ano, a Beija-Flor de Nilópolis desfilou com o samba-enredo *Sou negro, do Egito à Liberdade*, onde cantava a realidade negra após os 100 anos da Lei Áurea, reclamando a “verdadeira liberdade”. “Liberdade raiou, mas a igualdade não”,<sup>23</sup> dizia o refrão da Beija-Flor. Com o samba *100 anos de liberdade, realidade ou ilusão?*, a Estação Primeira de Mangueira questionava se a abolição havia proporcionado, de fato, liberdade para a população negra e se a escravidão havia efetivamente chegado ao fim com a lei promulgada em 13 maio de 1888:

Será que já raiou a liberdade  
 Ou se foi tudo ilusão?  
 Será que a Lei Áurea tão sonhada,  
 Há tanto tempo assinada,  
 Não foi o fim da escravidão?  
 Hoje, dentro da realidade,  
 Onde está a liberdade?  
 Onde está que ninguém viu?<sup>24</sup>

*100 anos*, da Mangueira, também reivindicava o reconhecimento do importante papel dos negros na formação do país e de seu patrimônio, e apontava as estruturas que colaboravam para que a marginalização da população negra persistisse no Brasil:

Moço,  
 Não se esqueça que o negro também construiu  
 As riquezas do nosso Brasil.

Pergunte ao criador  
 Quem pintou esta aquarela.  
 Livre do açoite da senzala,  
 Preso na miséria da favela.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> G.R.E.S. Beija-Flor de Nilópolis, *Sou negro, do Egito à Liberdade*, 1988, composição de Ivancué, Cláudio Inspiração, Marcelo Guimarães e Aloísio Santos.

<sup>24</sup> G.R.E.S. Estação Primeira de Mangueira, *100 anos de liberdade, realidade ou ilusão?*, 1988, composição de Jurandir, Helio Turco e Alvinho.

<sup>25</sup> Id. Ibid..

“Embora constitua o principal fenômeno cultural brasileiro surgido no século XX, embora seja a forma de arte tida e sentida como definidora da identidade nacional [...], o exercício do samba jamais foi tranquilo. Em seu caminho sempre estiveram, e ainda persistem, a tensão, o questionamento, a subestimação.”<sup>26</sup> Em *Agoniza mas não morre*, de 1979, o compositor Nelson Sargento situava o samba como uma forma de resistência artística e cultural, e lembrava a marginalização, o preconceito e as perseguições sofridas pelo gênero, cultivado tradicionalmente por negros, praticantes do candomblé, ex-escravizados e seus descendentes:

Samba,  
Negro, forte, destemido  
Foi duramente perseguido  
Na esquina, no botequim, no terreiro

Jornais cariocas no início do século 20 ilustram bem os fatos cantados por Nelson Sargento. Neles é possível encontrar reclamações e denúncias associando o samba (cujo reconhecimento como gênero musical brasileiro data de 1916, com o registro da composição *Pelo Telefone*, de Donga<sup>27</sup>) a “arruaças”, “distúrbios”, “jogatinas”, “prostituição” e violência:



Figura 36 – “Reclamações”. *Correio da manhã*, Rio de Janeiro, 1º de dezembro de 1901.

“Na rua Francisco Ziss, lugar denominado Terra Nova, há um samba onde continuamente se dão *distúrbios e arruaças*.”

O delegado da 1ª suburbana vai tomar conhecimento do fato e dar as precisas providências.”

<sup>26</sup> Cf. Nei Lopes e Luiz Antonio Simas, *Dicionário Social do Samba*, p. 9 e 11.

<sup>27</sup> “Donga começou e concluiu a música ‘Pelo Telephone’ entre 1915 e 1916, inspirada a ele por cantorias e folguedos afro-brasileiros na casa de uma senhora chamada Tia Ciata, festeira, quituteira e ialorixá (dirigente de candomblé) na antiga Praça XI, reduto de bambas e batuqueiros, quase todos ex-escravos. Ao final de 1916, a peça veio a ser registrada na Biblioteca Nacional, com o indicativo de ‘samba’, designação nunca antes usada para definir o gênero musical de uma determinada música”. Cf. verbete Samba do *Dicionário Cravo Albin da Música Popular Brasileira*.

**RECLAMAÇÕES**

**POLICIA**

Pedem-nos moradores da rua Marechal Floriano que reclamemos contra o que se passa na casa n. 188 daquela rua!

É esta casa um foco de jogo e de meretrício.

Ahí, enquanto na sala da frente se realiza o *samba*, denominado pelos habitantes com o pomposo nome de baile, nos fundos da mesma casa, á horas mortas da noite, campeia, nos tapetes verdes das diversas mesas, a jogatina desenfreada.

No intuito de não serem apanhados com a boca na botija, os frequentadores deste *club*, assim por elles christado, collocam na porta da entrada um porteiro que só dá ingresso aos individuos que se sujeitam a ser baptisados com um nome por elle indicado; nome este que deverá conservar até a sua retirada da locanda.

Pela entrada pagam os homens 2\$000 e as mulheres 1\$000.

O *samba* termina quasi sempre á meia-noite ou á 1 hora da madrugada, é costume ouvir-se nesta occasião tiros de revolver, parecendo serem estes um signal convencional.

Ao sr. delegado da 2.<sup>a</sup> circumscrição urbana, cabe por um paradeiro a estes de-mandos que se passam numa das ruas mais importantes da sua zona policial e onde residem familias conceituadas.

Figura 37 – “Reclamações”. *Correio da manhã*, Rio de Janeiro, 13 de fevereiro de 1902.

“Pedem-nos moradores da rua Marechal Floriano que reclamemos contra o que se passa na casa n. 188 daquela rua:

É esta casa um foco de jogo e de meretrício.

Aí, enquanto na sala da frente se realiza o *samba*, denominado pelos habitantes com o pomposo nome de baile, nos fundos da mesma casa, a horas mortas da noite, campeia, nos tapetes verdes das diversas mesas, a jogatina desenfreada.

(...)O *samba* termina quase sempre à meia-noite ou a 1 hora da madrugada, é costume ouvir-se nesta ocasião tiros de revólver(...).

Ao sr. Delegado da 2.<sup>a</sup> circunscrição urbana, cabe pôr um paradeiro a estes desmandos que se passam numa das ruas mais importantes da sua zona policial e onde residem famílias conceituadas.”

**UM SAMBA**

O delegado da 15.<sup>a</sup> circumscrição urbana, acompanhado de inspectores e praças, deu cerco hontem, á noite, em uma chacara abandonada da rua Barão do Bom Retiro n. 57, de propriedade de Horacio Cildas, onde se realizava um funambulesco e retumbante samba, prendendo para mais de 100 individuos, que se entreunham na dança africana.

A chacara chama-se do Cabuçú e de ordinario alli se realizam tais reuniões e festanças.

Todo esse pessoal o delegado fê-lo conduzir, em um verdadeiro préstito, para a sede da delegacia, onde, verificando que não havia xadrez para todos, mandou-os em paz, recomendando a Horacio que acabasse de vez com os atroadores sambas.

Figura 38 – “Um samba”. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 14 de abril de 1903.<sup>28</sup>

“O delegado da 15.<sup>a</sup> circunscrição urbana, acompanhado de inspetores e praças, deu cerco ontem, à noite, em uma chácara abandonada da rua Barão do Bom retiro n.57, (...), onde se realizava um funambulesco e retumbante samba, prendendo para mais de 100 indivíduos, que se entretinham na dança africana.

A chácara chama-se do Cabuçú e de ordinário ali se realizam tais reuniões e festanças.

Todo esse pessoal o delegado fê-lo conduzir, em um verdadeiro préstito, para a sede da delegacia, onde, verificando que não havia xadrez para todos, mandou-os em paz, recomendando (...) que acabasse de vez com os atroadores sambas.”

<sup>28</sup> Para as versões completas dos periódicos aqui citados, conferir o acervo da Biblioteca Nacional em: <https://bndigital.bn.gov.br/exposicoes/ai-ai-ai-cem-anos-o-samba-faz/a-marginalizacao-do-samba/>

“De ‘coisa de malandro’ e ‘caso de polícia’ a patrimônio da humanidade, qual é a realidade do samba? Quando passou a ser um gênero musical interessante e rentável?”<sup>29</sup> Na obra *Apropriação cultural*, o antropólogo Rodney William cita um depoimento do músico Tom Jobim em que este compara a bossa nova ao samba, definindo o primeiro estilo como “um samba limpo, lavado”, uma música leve e contida, enquanto o samba seria efusivo e exagerado. Em uma expressão de pensamento que traduz a ideologia racista que as elites brancas brasileiras cultivam em relação a todas as manifestações culturais, artísticas e intelectuais negras, Jobim declara que “O samba autêntico negro do Brasil é muito primitivo”.<sup>30</sup>

Novamente entra em cena a tradicional falta de reconhecimento daqueles que enriqueceram à custa do trabalho, do talento, do suor e do esforço negro. Não há nenhuma exaltação ou contrapartida pelo caminho que o negro pavimentou. Há, em vez disso, a perpetuação da mentalidade colonial de que o negro, “inculto”, está sempre aquém do branco, “civilizado”. Para William, “existem dois caminhos possíveis para os componentes da cultura negra: o da marginalização, que relega as produções a territórios de segregação e resistência, e o da depuração, que promove um esvaziamento de significados, apaga a história e faz todo tipo de concessão ao sistema.”<sup>31</sup>

Todo legado proveniente do negro no Brasil, embora lucrativo, embora apropriado e desfrutado pelas elites, omite sua origem e sua cor. Assim como no período escravista o culto aos orixás africanos só podia ser feito pelos negros através do sincretismo com santos católicos, com feições e nomes brancos e europeus, na cultura brasileira, só podemos existir enquanto sujeitos criadores, participantes do que é socialmente considerado elevado, admirável, louvável e lucrativo, se negarmos a negritude, se nos ajustarmos aos valores brancos, se formos embranquecidos ou aceitarmos embranquecer nossas narrativas, nosso vocabulário, nosso ser, nosso pensamento. Do contrário, continuamos à margem – o único lugar que o país nos destinou. Ao tratarmos da ideia de resistência negra do Brasil, devemos ter em mente principalmente isto, essa recusa em pertencer a um lugar de imobilidade, de inferioridade, de subserviência, de degradação, de falta (falta de respeito, de afeto, de esperança e de condições de vida).

---

<sup>29</sup> Rodney William, *Apropriação cultural*, p. 80.

<sup>30</sup> Id. *Ibid.*, p. 83.

<sup>31</sup> Id. *Ibid.*.

### 6.3 Novas narrativas, novas imagens: formas de restituição

No século XIX, o pintor e desenhista francês Jean-Baptiste Debret retratou, em seu trabalho, inúmeras cenas do cotidiano escravista brasileiro, cenas de violência, humilhação e sofrimento de pessoas negras escravizadas que, ao mesmo tempo que mantêm viva a memória de um passado atroz, ajudam a perpetuar, no imaginário coletivo, uma representação de caráter desumanizante dos corpos negros. Açoites, vexações públicas, trabalhos forçados, marginalização e tratamentos hostis dispensados a pessoas negras são algumas das situações registradas pelo artista francês.

Executada no Rio de Janeiro em 1827, a obra *Um jantar brasileiro*, célebre aquarela de Debret, bastante difundida pelos livros de história e de arte, apresenta uma ocasião íntima do dia a dia do Brasil Império, que evidencia como brancos e negros experimentavam a vida em nossa sociedade de forma profundamente desigual. No interior de um lar senhorial, sete personagens compõem uma cena onde as disparidades estruturais do país se explicitam durante uma refeição; no centro do ato, há uma mesa farta, cujos pratos estão postos para o desfrute de apenas duas das sete figuras: uma mulher e um homem, ambos brancos. Os comensais estão sentados sobre cadeiras de madeira, degustando, de garfo e faca, seu jantar; já os demais personagens retratados, todos negros, encontram-se de pé, em prontidão para servir aos que comem – à exceção de duas crianças negras, de tenra idade: uma está sentada sobre o chão e outra está de pé, ambas ao lado da suntuosa mesa, levando à boca algo recebido das mãos da mulher sentada (provavelmente a proprietária a qual servirão quando crescidos).

Enquanto o casal branco usa adornos e joias, calça sapatos e se encontra inteiramente vestido com roupas coloridas e requintadas, as crianças negras estão nuas e, assim como os adultos negros, descalças. Uma jovem negra, com os seios expostos por um vestido branco simples, trabalha para garantir uma refeição confortável ao casal, um homem negro permanece de pé ao lado do senhor branco, a postos para servi-lo, enquanto um segundo homem negro aguarda, à curta distância, de braços cruzados, as próximas ordens da casa-grande.



Figura 39 – *Um jantar brasileiro*, Jean-Baptiste Debret, 1827.  
Créditos da Imagem: Museu Castro Maya – Coleção Brasileira.



Figura 40 – *Um jantar brasileiro*,  
Jean-Baptiste Debret, 1827, Detalhe.

Além de tudo que *Um jantar brasileiro* expressa visualmente, Debret acrescentou observações escritas sobre o registro, capazes de produzir tanto ou mais desconforto do que a obra em si:

No Rio, como em todas as outras cidades do Brasil, é costume, durante o tête-à-tête de um jantar conjugal, que o marido se ocupe silenciosamente com seus negócios e a mulher se distraia com os negrinhos, que substituem os doguezinhos, hoje quase completamente desaparecidos na Europa. Esses molecotes, mimados até a idade de cinco ou seis anos, são em seguida, entregues à tirania dos outros escravos, que os domam a chicotadas e os habituam, assim, a compartilhar com eles das fadigas e dissabores do trabalho. Essas pobres crianças, revoltadas por não mais receberem das mãos carinhosas de suas donas manjares suculentos e doces, procuram compensar a falta roubando as frutas do jardim ou disputando aos animais domésticos os restos de comida que sua gulodice, repentinamente contrariada, leva a saborear com verdadeira sofreguidão.<sup>32</sup>

Em *Olhares negros: raça e representação*, bell hooks afirma que somos “bombardeados por imagens profundamente negativas do que é ser negro: imagens que atacam a psique de todos.”<sup>33</sup> Nem mesmo crianças estão a salvo dessa produção visual perniciososa. Com Debret, temos o testemunho de que, no Brasil, até bebês negros são desumanizados, comparados a cães, aos quais se destinam as migalhas que caem das mesas. *Um jantar brasileiro* reforça a ideia de dominação racial e o pensamento de que pessoas negras só podem ser vistas em situação de servidão. Quem está sentado à mesa, quem come, não trabalhou, mas gozará, mesmo assim, do esforço alheio. Depois de plantar, cultivar, colher, preparar e servir os alimentos, os negros não podem desfrutar deles, devem depender da “generosidade” das mãos brancas para, com alguma sorte, ficar com suas sobras.

Segundo hooks, quando imagens que reproduzem estereótipos racistas são criadas, elas reforçam o ódio contra a negritude. Por outro lado, essas mesmas imagens geram, segundo a teórica, “dinheiro, fama e atenção” para seus criadores. hooks argumenta que o fim da supremacia branca e do racismo dependem de uma “mudança fundamental em todas as esferas da cultura, em especial no universo da criação de imagens”.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Cf. Jean-Baptiste Debret, *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*, p. 60.

<sup>33</sup> bell hooks, *Olhares negros: raça e representação*, p. 28.

<sup>34</sup> Id. *Ibid.*, p.26

Comprometida com a produção de imagens que não perpetuem uma estética racista, reforçadora do ódio contra a negritude, a artista visual, de origem afro-indígena, Gê Viana, desenvolveu a série *Atualizações traumáticas de Debret* (2020), onde revê, sob o olhar crítico do presente, as representações criadas pelo francês, através de técnicas de colagem digital, fotomontagem e outras formas artísticas de intervenção. Uma das obras eleitas nas *Atualizações de Debret* é *Um jantar brasileiro*, relido em colagem digital sob o título *Sentem para jantar*, onde Gê Viana rompe com a tradição de representação de corpos negros em situações de violência, sofrimento, esforço, servidão e precariedade. *Sentem para jantar* propõe a restituição do imaginário visual negro, feita através da celebração, da valorização e da dignidade da negritude. É a proposta de um olhar descolonizado e uma concepção transformadora sobre a representação de pessoas negras, tiradas da margem, altivas, abertas a diversas formas de vida, merecedoras de coisas boas, de fartura, de descanso, de autoestima e de um lugar especial à mesa.



Figura 41 – *Sentem para jantar*, Gê Viana, 2021,  
Série *Atualizações traumáticas de Debret*  
Créditos da Imagem: MAM-Rio

A representação visual de pessoas negras no Brasil tem cooperado, historicamente, com ideais supremacistas brancos, que dizem respeito não apenas a quem vai ser servido e quem vai servir, mas também a quem é mais ou menos digno e capaz de sentir e receber afeto e amor. Esse ideal ataca a formação familiar negra por meio de sua desqualificação discursiva e imagética, ao mesmo tempo que exalta e estimula a formação de famílias brancas ou interracialis. No Brasil, negros e negras aprenderam desde a infância que as relações afetivas atingiriam seu “ápice” se estabelecidas com um tipo humano específico, correspondente ao ideal de beleza europeu – o “máximo” a ser cobiçado em termos de afeto e amor. Meninas e meninos, mulheres e homens, foram ensinados, através dos livros, das revistas, do cinema, das artes e da TV a sonhar com o príncipe ou a princesa de olhos azuis e cabelos louros; os demais tipos humanos não seriam tão dignos de aspiração.

Reforçando esse ideal, o mito da democracia racial disseminou entre os brasileiros a ideia de que brancos e negros se atraíram fisicamente de maneira natural e pacífica, desimpedidos por qualquer tipo de preconceito ou sentimento de superioridade racial. Seus defensores propagaram que as famílias interraciais seriam a “prova” da ausência de racismo no Brasil. Entretanto, como denunciou Abdias Nascimento, essa foi uma das muitas faces do genocídio negro no país:

Para a solução deste grande problema – a ameaça da “mancha negra” – já vimos que um dos recursos utilizados foi o estupro da mulher negra pelos brancos da sociedade dominante, originando produtos de sangue misto: o mulato,<sup>35</sup> o pardo, o moreno, o pardo-vasco, o homem-de-cor, o fusco, e assim por diante[...]. O crime de violação e subjugação cometido contra a mulher negra pelo homem branco continuou como prática normal ao longo das gerações.

Situado no meio do caminho entre a casa-grande e a senzala, o mulato prestou serviços importantes à classe dominante. Durante a escravidão, ele foi capitão-de-mato, feitor e usado noutras tarefas de confiança dos senhores e, mais recentemente, o erigiram como símbolo de nossa “democracia racial”. Nele se concentraram as esperanças de conjurar a “ameaça racial” representada pelos africanos. E estabelecendo o tipo mulato como o primeiro degrau da branquificação sistemática do povo brasileiro, ele é o marco que assinala o início da liquidação da raça negra no Brasil.

Porém, a despeito de qualquer vantagem de *status* social como ponte étnica destinada à salvação da raça ariana, a posição do mulato essencialmente equivale àquela do negro: ambas vítimas de igual desprezo, idêntico preconceito e discriminação, cercados pelo mesmo desdém da sociedade brasileira institucionalmente branca.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Sobre o emprego da palavra “mulato” pelo autor, ver discussão apresentada na página 70.

<sup>36</sup> Abdias Nascimento, *O genocídio do negro brasileiro*, p. 83.

Ainda que pessoas de origem racial miscigenada padeçam, assim como os negros de pele retinta, do desprezo social, uma visão oposta é fomentada pelo imaginário coletivo. O cinema, a televisão, a mídia, as expressões populares e todo um regime de representação visual louvam a miscigenação como um fator positivo, desejável e de elevação para o negro. “Limpar o útero”, “redimir a raça”, “clarear a família”, “tirar o pé da cozinha”, um “negro de traços finos”, um “negro de alma branca”, dentre outras ideias presentes em falas do dia a dia, são algumas manifestações de pensamento que nos permitem entrever o quanto a negritude é depreciada e como seu apagamento é estimulado no cotidiano brasileiro.

Comentando criticamente a noção de “democracia racial” brasileira, Beatriz Nascimento compartilha um caso que expressa como o embranquecimento habita o imaginário coletivo nacional enquanto um ideal de redenção e aperfeiçoamento:

Certa vez, em Salvador, eu conversava com um velho chefe de família que tentava convencer-me de como a Bahia era o maior centro de tolerância racial do mundo. Ao justificar tal pretensão para o seu estado, mostrou-se adepto apaixonado da miscigenação e recorreu ao seu exemplo. Mostrou-me dois filhos pequenos, ambos mulatos, mas com diferenças de tonalidade de pele, e disse: “Está vendo? Este aqui saiu quase como eu (referindo-se ao menino mais escuro), mas este já *saiu melhor*; quase louro”. Dizendo isso, enquanto eu e o primeiro menino olhávamos atônitos para ele, concluiu: “Desse jeito o negro vai desaparecendo e não teremos conflito racial como nos Estados Unidos”.<sup>37</sup>

Por trás da concepção de que estamos em uma “democracia racial”, de que “o amor não tem cor”, dentre outros enganos, oculta-se uma antiga e profunda rejeição não só ao ser negro, mas também ao amor negro, à família negra, à felicidade negra e à existência negra em si. Qual é a imagem que, tradicionalmente, tem-se, no Brasil, da família negra brasileira? A canção *Negro drama* (2002), do grupo de rap Racionais MC's, responde: “Uma negra e uma criança nos braços/ Solitária na floresta de concreto e aço [...]// Família brasileira, dois contra o mundo/Mãe solteira de um promissor vagabundo/ Luz, câmera e ação, gravando a cena vai/Um bastardo, mais um filho pardo sem pai”.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Beatriz Nascimento, *Nossa democracia racial*, p. 62.

<sup>38</sup> Racionais MC's, *Negro drama*, faixa 5 do álbum *Nada como um dia após o outro dia*.

A imagem tradicional que temos da família negra brasileira – seja a família negra retinta, seja a família negra com traços de interracialidade – é a composta pela mãe solo e seus filhos. Essa imagem é duplamente reforçadora do “ódio à negritude”; primeiro, porque põe a mulher negra como sendo naturalmente destinada à solidão, como se não pudesse ser amada, nutrir aspirações românticas ou tivesse que se dedicar apenas ao trabalho e à sobrevivência; segundo, porque, se pensarmos em padrões heteronormativos de afetividade, coloca o homem negro como incapaz de estabelecer laços afetivos com seus iguais e de demonstrar sentimentos de apreço em relação a eles.

No ideário histórico brasileiro, como ensinou Beatriz Nascimento, as pessoas negras só existem na condição de escravizadas,<sup>39</sup> não são consideradas em suas necessidades, habilidades, conquistas, em seus desejos, sonhos, projetos, sentimentos, e pontos de vista. Por isso, a história comprometida com a crítica ideológica, a literatura e as representações visuais e artísticas empreendidas a partir de perspectivas negras (produtoras de memória, afirmativas e questionadoras) têm sido fundamentais para pensarmos a negritude de outras formas, para vermos os negros como sujeitos, como pessoas, e não como coisas.

Em *Arte afro-brasileira: um espírito libertador*, Abdias Nascimento definiu a arte africana como uma “prática da libertação negra,[...] em todos os níveis e instantes da existência humana”, não subordinada a parâmetros da cultura ocidental. A arte negra, segundo o autor, “produz o exorcismo da branquidão, reduzindo progressivamente seus efeitos de séculos de negação, perversão e distorção de nossos valores [...]. Nossa arte negra é aquela comprometida na luta pela humanização [...]”<sup>40</sup> Muitos artistas negros brasileiros, incluindo o próprio Abdias, seguiram à risca esse compromisso. O fotógrafo Walter Firmo e a escritora Ana Maria Gonçalves merecem, dentre outros (como o cineasta Zózimo Bulbul, o fotógrafo Januário Garcia e o poeta Solano Trindade), especial menção.

Firmo, que define a si mesmo como “poeta da fotografia”, elegeu como propósito artístico garantir, através de suas lentes, “orgulho, altivez e dignidade aos negros brasileiros”.<sup>41</sup> E assim tem feito, em mais de sete décadas atuando como

---

<sup>39</sup> No documentário *O negro, da senzala ao soul*, de 1977, Beatriz Nascimento diz que a história ensinada nas escolas e universidades brasileiras além de deformar a imagem do negro é omissa, por tratar da escravidão como se fosse a única forma de abordagem da presença negra no Brasil.

<sup>40</sup> Abdias Nascimento, op. Cit, p. 203-204

<sup>41</sup> Cf. Walter Firmo, *Walter firmo – No verbo do silencio a síntese do grito*, p. 6

fotógrafo. Pessoas comuns, cenários corriqueiros, festas populares, terreiros, iyalorixás, artistas, vagões, bares ou riachos, tudo ganha beleza, respeitabilidade e conotação especial sob o olhar de Walter Firmo. Para ele, a fotografia representa “fatos vividos ou sonhados – idealizando o passado, remontando o presente, constatando o futuro[...]. A imagem não pode ser neutra porque o ato de fotografar tem que ser político e não um mero acaso instantâneo.”<sup>42</sup>

Em um registro do carnaval de 1985, Firmo fotografa foliões em um trem lotado, no Rio de Janeiro. No primeiro plano da imagem, destacam-se duas mulheres negras, usando trajes e adereços típicos da ala das baianas de escola de samba; uma delas sorri para a câmera, enquanto se equilibra no trem, em uma alça pega-mão, com seu longo e pesado vestido branco, de baiana. No plano geral, alguns foliões posam para o fotógrafo e parecem se entreter em risos e conversas. A imagem contrasta com a realidade usual dos trens da cidade, sempre cheios de pessoas – em sua maioria, negras – a caminho do trabalho, expressando cansaço nas longas viagens entre suas casas (situadas, normalmente, na Baixada Fluminense ou no subúrbio) e o Centro da capital.



Figura 42 – *Carnaval, Rio de Janeiro, RJ, 1985, Walter Firmo.*  
Créditos da Imagem: Coleção Walter Firmo / Acervo Instituto Moreira Salles.

---

<sup>42</sup> Id. *Ibid.*, p. 12.

Além do enaltecimento da cultura e do cotidiano negro, um dos temas que mais chamam a atenção no acervo fotográfico de Walter Firmo é o da família. Há uma diversidade de famílias negras representadas por ele: famílias de axé, famílias jovens, famílias pequenas, famílias grandes e, principalmente, sua própria família. As fotografias se fazem especiais tanto por seu caráter de raridade quanto por sua proposta de reinvenção da memória negra. Até bem pouco tempo atrás, poucas famílias negras brasileiras podiam ter acesso ao registro fotográfico devido a seu elevado custo; nessas famílias, fotografias eram feitas em ocasiões especiais, como casamentos ou batizados, e, ainda assim, em muitos casos eram perdidas em mudanças domiciliares ou em enchentes urbanas, causadas por fortes chuvas ou transbordamentos de rios.

Firmo possibilita, assim, que uma parcela significativa de nossa população seja ressarcida em termos visuais, por meio das narrativas imagéticas que constrói em suas capturas familiares. Uma das imagens mais belas dessa temática é a de uma jovem família negra, composta por um casal e um bebê, com poucos meses de vida, feita em uma espécie de bar-mercearia de uma rodoviária em Petrópolis, Rio de Janeiro, nos anos 1990.



Figura 43 – Petrópolis, RJ, c. 1990, Walter Firmo.  
Créditos da Imagem: Coleção Walter Firmo / Acervo Instituto Moreira Salles.

Segundo Janaina Damaceno, curadora da obra de Firmo, a imagem do casal de Petrópolis é uma representação que normalmente não encontramos na cultura visual do Brasil:

Essa foto, com a criança no centro, se contrapõe a uma série de imagens que a gente tem na iconografia e na fotografia brasileira, como, por exemplo, [...] *A redenção de Cam*,<sup>43</sup>[...] usada pelo Estado brasileiro para mostrar como os casamentos sucessivos entre brancos e negros levaria o Brasil, um dia, a se tornar um país mais claro, de pessoas brancas.<sup>44</sup>

Para Damasceno, a foto de Firmo – feita mais de cem anos depois da execução da obra de Modesto Brocos – mostra que o Brasil não branqueou e desconstrói também a ideia da masculinidade e da paternidade negra, sugerindo um pai afetuoso, presente e próximo, que traz uma fralda, com a chupeta do bebê presa na ponta, colocada sobre os ombros, e observa o filho de perto, com ternura, posicionando seu rosto colado ao da mãe, a qual tem envolvida em seu abraço.

A imagem do casal se contrapõe, a um só tempo, às concepções de maternidade, paternidade e família negra no Brasil. De maternidade, porque não se trata dos clássicos registros imagéticos de mães negras solo; de paternidade, porque o pai negro está presente, demonstra afetividade e tem como companheira de vida uma mulher negra como ele; de família, porque a fotografia transmite uma ideia de união, celebração e amor. Os três estão nesse estabelecimento e vemos, pelos elementos próximos ao casal, que se trata de uma ocasião de comemoração, regada a cerveja e petiscos. Há, na fotografia do casal de Petrópolis, a ideia de que os negros também têm direito a isso, a desfrutar de um momento em família, a celebrar um novo nascimento, a brindar aos acontecimentos bons do cotidiano, a transmitir afeto e beleza; através dela, temos a sensação de que nós, pessoas negras, somos dignas da vida, do amor, da família, do prazer e da felicidade.

---

<sup>43</sup> Ver figura 9, p. 75.

<sup>44</sup> Janaina Damaceno, *A geografia dos afetos: amizade, amor e samba na obra de Walter Firmo* — Formação “Retratos negros: individualidades e afetos”, promovida pelo IMS-Paulista, no contexto do Ciclo Negras imagens. Transmitido ao vivo em 7 de junho de 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/live/DO0hYCtkp-g?feature=share>

A arte negra demonstra possuir, de fato, como sugeriu Abdias Nascimento, um espírito libertador e restituidor da memória. Esse mesmo espírito está presente no romance *Um defeito de cor* (2006), de Ana Maria Gonçalves, que, de alguma forma, refaz e devolve algo que a estrutura social nos negou e a ciência da história não pôde abarcar. *Um defeito de cor* apresenta, sob o prisma da literatura, a trajetória de vida de Luiza Mahin, uma história que só pode ser imaginada ou tomada a partir da ficção, já que Mahin, como tantas pessoas negras escravizadas no Brasil, não teve seu percurso existencial documentado pelas narrativas oficiais.

Em uma carta de 1880,<sup>45</sup> Luiz Gama conta ter procurado a mãe algumas vezes após ela ter sido presa e ele, ainda criança, ter sido vendido pelo próprio pai para ser escravizado. Gama não teve sucesso em sua empreitada, esse sonhado reencontro com a mãe jamais se deu. A carta do escritor e advogado, assim como as poesias que ele dedicou a Mahin, permite-nos ver o ponto de vista do filho sobre essa separação dolorosa; *Um defeito de cor*, escrito mais de cem anos depois da morte de Gama, permite-nos pensar a saga da mãe em busca do filho perdido – um ponto de vista que jamais proporcionado pela história.

No fundo, não é apenas a história de Gama e Mahin que é recriada nesse romance, mas a de muitas africanas e muitos africanos, que, como Kehinde (nome africano ficcional de Mahin, no livro), a personagem principal de *Um defeito de cor*, foram tirados à força de seus países e apartados de suas línguas, de suas paisagens, de suas crenças, de suas famílias e, ainda assim, tentaram reconstruir, mediante lutas, superações e sacrifícios, suas vidas, culturas e valores no Brasil. Embora a ficção jamais possa recriar a história tal e qual se deu, ela nos permite imaginar como ela foi e nos impede de, por não termos registros oficiais, esquecer o que aconteceu.

As artes, a literatura, a fotografia, a poesia e a música podem ser empregadas para reforçar ideais de dominação, estigmas e estereótipos; podem nos fazer mergulhar em traumas, experimentar o horror e a barbárie, mas também são capazes de não nos deixar indiferentes a estes, de nos instigar a reparar o passado e garantir que nenhuma pessoa seja concebida como pertencendo, naturalmente, à margem, a um lugar de inferioridade e sujeição. Despertar essa insurgência tem sido uma das tarefas principais da arte negra no Brasil.

---

<sup>45</sup> Citada na nota 2 da página 159.

## 7 Considerações finais

Anastácia é vista no Brasil como uma figura que mescla mito, memória e realidade.<sup>1</sup> Considerada “santa” pela cultura popular, mas nunca reconhecida como tal pela Igreja, angariou devotos e admiradores negros, tanto nos séculos passados, quanto no atual, por sua inspiradora história de resistência, luta, dignidade e insubordinação. Não são únicos os relatos a seu respeito, há versões variadas sobre sua história de vida, que dão conta de que Anastácia teria sido uma rainha ou princesa africana, trazida para o Brasil na condição de escravizada, que atraía atenção para si em virtude de sua beleza.

No século XIX, Anastácia foi associada a um retrato executado no Brasil pelo francês Jacques Étienne Arago, que representa uma mulher amordaçada, com a boca tapada por uma máscara de flandres – instrumento de tortura empregado durante a escravatura contra pessoas escravizadas –, que a impedia de se alimentar e falar.

Segundo uma versão de sua história, Anastácia teria sido obrigada a usar tal máscara como uma punição por resistir a uma violência sexual cometida por seu senhor branco; conforme outra, o castigo teria sido aplicado em virtude dos ciúmes de uma senhã, que não tolerava a beleza de Anastácia; há quem diga ainda que a imposição da máscara se deveu à participação de Anastácia em fugas e levantes de negros escravizados.

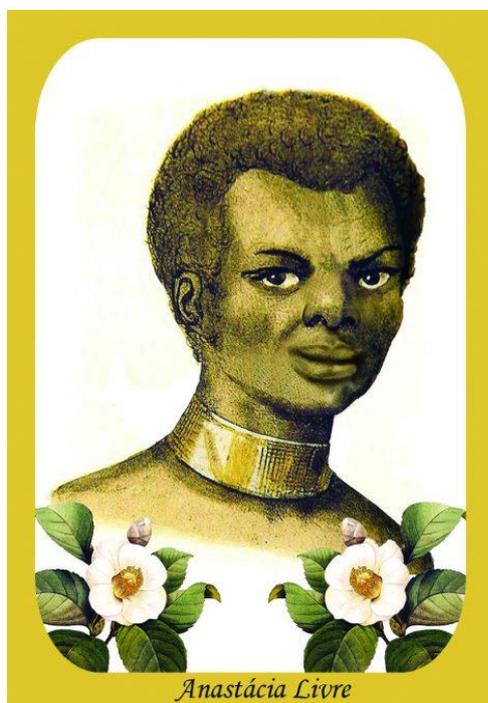


Figura 44 – *Monumento à Voz de Anastácia*, Yhuri Cruz, 2019.  
Créditos da Imagem: site do artista.

---

<sup>1</sup> Cf. Verbete Anastácia na *Enciclopédia Negra*, p. 50-51

Por sua história, Anastácia se tornou um símbolo daqueles que lutam por liberdade e voz. Diversas autoras e autores, além de artistas contemporâneos, têm interpretado sua figura como uma metáfora do silenciamento imposto por regimes de dominação aos chamados “dominados” ou “subalternos”. Durante séculos, a imagem mais difundida de Anastácia foi justamente a que correspondia ao imaginário colonial, a de uma mulher negra impedida de falar, condenada à mordaza. Em 2019, o artista visual Yhuri Cruz desvinculou Anastácia dessa representação imagética violenta, retirando, na obra *Monumento à voz de Anastácia* (figura 44), a máscara de flandres de seu rosto. De acordo com o artista, a intenção por trás desse gesto foi voltar ao passado e libertar essa mulher negra que foi considerada “santa” por sua firmeza, mas continuou refém de uma iconografia colonial.<sup>2</sup> Anastácia simboliza, hoje, a insurgência, o inconformismo de quem é impedido de falar, mas não aceita permanecer em silêncio.

A cultura de dominação brasileira, mesmo após a abolição do sistema escravista, continuou impondo às pessoas negras a máscara do silenciamento. Desqualificados e desqualificadas em nossa autoestima, em nossa formação, em nossa capacidade cognitiva, em nossa aptidão para a escrita e expressão do pensar, fomos levados e levadas a acreditar que não tínhamos nada a dizer, que não éramos capazes de falar, que nos expressávamos de modo incorreto. Tivemos medo do julgamento. Não confiamos em nós mesmas, em nós mesmos. Corroboramos o silêncio. Até algum ou alguma de nós resolver falar, e mostrar que tinha algo a dizer, que fazia sentido, que era libertador, que, apesar de desconfortável, seu discurso merecia ser ouvido. Falamos e a lógica dominante não gostou de nos ouvir, tentou nos calar e nos fazer acreditar, novamente, que o dizer, para nós, não valia a pena.

Assim como Anastácia, muitas pessoas que falam, apesar da imposição do silêncio, são punidas das formas mais atroz, feridas em seu mais íntimo, violentadas em sua subjetividade, por serem vistas como perturbadoras da ordem ou como uma ameaça a um longo projeto de controle e poder. Não à toa, Conceição Evaristo afirmou que “Escrever é uma maneira de sangrar.”<sup>3</sup> É uma forma de dizer o que o mundo se recusa a ouvir, de entrar em contato com uma realidade que nos dói confrontar. Porém, como nos ensinou Audre Lorde, não devemos temer o que

---

<sup>2</sup> Cf. Yhuri Cruz, *Monumento à voz de Anastácia*, disponível em: <https://yhuricruz.com/2019/06/04/monumento-a-voz-de-anastacia-2019/>

<sup>3</sup> Conceição Evaristo, *A gente combinamos de não morrer*, p. 109.

nossa fala possa vir a causar, pois nosso silêncio não é capaz de nos proteger do que tememos.<sup>4</sup> Falar exige coragem e disposição para enfrentar o que a rejeição do silêncio pode produzir. Muitas pessoas optam por silenciar e não correr riscos, poucas têm, como diria Carolina Maria de Jesus, a audácia que requer o dizer. E mesmo ela, audaciosa, que escreveu que “a vida não é para os covardes”, não deixou de temer as consequências da fala;<sup>5</sup> entretanto, jamais se calou. Não podemos deixar que nosso medo nos impeça de dizer e de agir. Chegamos a um ponto em que, ou falamos ou ajudamos a assinar nossa própria sentença e colaborar com nosso próprio aniquilamento.

Quando, há cinco séculos, milhões de pessoas negras foram arrancadas da África e levadas, à força, para diferentes partes do mundo, elas não foram apenas expatriadas, não foi apenas um continente, com seus diferentes países, que foi tirado delas. Muitas perderam, para sempre, o contato com seus familiares (filhos, filhas, mães, pais, netas, netos, avós, avôs) e amigos, perderam suas línguas, suas posições sociais, suas profissões e seus próprios nomes; foram transformadas no Outro, na ameaça, no mal, embrutecidas, aculturadas, privadas de sua liberdade, menosprezadas em sua condição humana. Achille Mbembe escreve que a categoria de escravizado, “resulta de uma tripla perda: perda de um ‘lar’, perda de direitos sobre seu corpo e perda de estatuto político. Essa tripla perda equivale a uma dominação absoluta, uma alienação de nascença e uma morte social (que é a expulsão fora da humanidade).”<sup>6</sup>

No Brasil, que é, no mundo inteiro, o país com o maior fluxo de africanos escravizados, esse estado de privação se mantém até nossos dias. Desde 1888 pessoas negras esperam obter a completa redenção, não proporcionada pela abolição da escravatura. Hoje, a maior forma de liberdade que podemos ambicionar é a superação de um modo de ser e existir que outras pessoas forjaram e impuseram que assumíssemos como nossos. Uma tão longa história de luta e resistência prova que jamais a população negra brasileira se resignou com sua desumanização; as pessoas desse grupo enfrentaram inúmeros desafios para que não fossem vistas

---

<sup>4</sup> Audre Lorde, *A transformação do silêncio em linguagem e em ação*, p. 52.

<sup>5</sup> Por exemplo, quando Carolina diz não se sentir confortável para escrever sobre a vida na classe média paulista: “Não estou tranquila com a ideia de que devo escrever meu Diário da 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.” Cf. Carolina Maria de Jesus, *Casa de Alvenaria*, vol. 1, Osasco, p. 144.

<sup>6</sup> Achille Mbembe, *Necropolítica*, p. 27.

como piores, menores, fracassadas, violáveis, inferiores e cidadãos de segunda classe, inauguraram novas concepções de mundo, onde pudessem expressar e ter reconhecidos seus saberes e direitos, sua cultura, história, beleza, memória e dignidade.

Como observou Fanon, “o colonialismo não se contenta em impor sua lei ao presente e ao futuro do país dominado. O colonialismo não se satisfaz em encerrar o povo em suas malhas, [...] ele se orienta para o passado do povo oprimido, distorce-o, desfigura-o, anula-o.”<sup>7</sup> A empreitada colonial, embora tenha vendido a si mesma como civilização, progresso e luzes, entregou ao colonizado barbárie, retrocesso e trevas. E é nesse tipo de experiência, tendo como princípio a violência, que o Brasil se firmou. Não obstante, conforme ensinou Beatriz Nascimento, a sociedade brasileira não conseguiu destruir a nossa capacidade de ser humano. “Ser negro é uma identidade atribuída por quem nos dominou. Para que o nosso futuro seja diferente e melhor, é necessário que nós pensemos a nosso respeito na condição de ser humano e acreditemos que o mundo está aí para todos os seres humanos viverem.”<sup>8</sup>



Figura 45 – *Manifestação do Movimento Negro Unificado, 1980,*  
Jesus Carlos Lucena Costa.  
Créditos da Imagem: BBC Brasil.

<sup>7</sup> Frantz Fanon, *Os condenados da terra*, p. 211.

<sup>8</sup> Cf. *Maria Beatriz Nascimento, pesquisadora, 39 anos*, p. 142 – narrativa publicada na coletânea *Fala, crioulo*, organizada por Haroldo Costa em 1982. In: Beatriz Nascimento, *O negro visto por ele mesmo*, p. 136-142.

Se africanos e seus descendentes resistiram, por quase quatro séculos, à chibata, à mordança e ao açoite, não foi por possuírem uma força extraordinária nem uma resistência assombrosa à dor, mas sim pelo profundo desejo de terem sua integridade restituída e de poderem existir de forma justa, condizente à sua humanidade. Nesse sentido, esta tese foi uma tentativa de dizer o difícil, o intragável, o que entristece, o que coisifica, o que avilta, o que sufoca e aniquila, mas foi também uma busca de um caminho restaurador, de dignificação, de exaltação e celebração de pessoas que nos ensinaram que nossa existência, nossa cultura, nosso legado e pensamento são importantes e que nossa condição humana, nossas vozes, nossas vidas e nossos ideais são inegociáveis.

## Referências bibliográficas

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALCOFF, Linda. “Uma epistemologia para a próxima revolução”. In: **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, Brasília, janeiro/abril 2016, p. 129–143.

ANDRADE, Érico. “A opacidade do Iluminismo: O racismo na filosofia moderna”. In: **Kriterion**, v. 58, n.137, Belo Horizonte, 2017, p. 291-309.

ANZALDÚA, Gloria. “Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo”. **Revista Estudos Feministas**. [online]. 2000, vol.08, n.01, p.229-236.

ARISTÓTELES. **Poética**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994.

ASANTE, Molefi Kete. “Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar”. In: LARKIN NASCIMENTO, Elisa. (org). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 93-110.

\_\_\_\_\_. “Uma origem africana da filosofia: mito ou realidade?” In: **Capoeira – Revista de Humanidades e Letras**, Vol.1, Nº. 1, Ano 2014, p. 117-121.

AURELI, Willy. “Carolina Maria, poetisa preta”. In: **Folha da Manhã**, 25 de fevereiro de 1940, Suplemento, p. III.

BANDEIRA, Manuel. **Apresentação da poesia brasileira**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

\_\_\_\_\_. “Cruz e Sousa”. In: **Cruz e Sousa**. Coletânea organizada por Afrânio Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 153-154 (originalmente publicado no jornal *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 19 de novembro de 1961).

BARCELLOS, Sérgio (Org.). **Vida por escrito: guia do acervo de Carolina Maria de Jesus**. Sacramento: Bertolucci, 2015.

BASTIDE, Roger. “A nostalgia do branco”. In: BASTIDE, Roger. **A poesia afro-brasileira**. São Paulo: Martins Editora, 1943, p. 87-95.

\_\_\_\_\_. “A poesia noturna de Cruz e Sousa”. In: BASTIDE, Roger. **A poesia afro-brasileira**. São Paulo: Martins Editora, 1943, p. 96-102.

\_\_\_\_\_. “Cruz e Sousa e Baudelaire (estudo de literatura comparada)”. In: BASTIDE, Roger. **A poesia afro-brasileira**. São Paulo: Martins Editora, 1943, p. 103-108.

\_\_\_\_\_. “O lugar de Cruz e Sousa no movimento simbolista”. In: BASTIDE, Roger. **A poesia afro-brasileira**. São Paulo: Martins Editora, 1943, p. 109-128.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas**. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BONIFÁCIO DE ANDRADA, José. **Representação à assembleia geral constituinte e legislativa do Império do Brasil: sobre a escravatura**, Paris: [s. n.] 1825.

BOSI, Alfredo. “Poesia *versus* racismo”. **Estudos Avançados**, 16(44)., 2002, p. 235-253.

\_\_\_\_\_. “Figuras do *eu* nas recordações de Isaías Caminha”. In: LIMA BARRETO. **Recordações do escravidão Isaías Caminha**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010, p. 9-36.

BRITO, Luciana (Org.) et al. **Ventres Livres? Gênero, maternidade e legislação**. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

CANDIDO, Antonio. **Iniciação à literatura brasileira**. São Paulo: Humanitas, 1999.

CARDOSO, Edson Lopes. “A marca do racismo na formação do país”. In: **Instituto Ibirapitanga. Equidade Racial: desafios no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro, 2018, p.16-28.

\_\_\_\_\_. **Memória de movimento negro: um testemunho sobre a formação do homem e do ativista contra o racismo**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

\_\_\_\_\_. **Negro, não!**. Brado Negro, 2010.

\_\_\_\_\_. “Racismo e democracia”. In: CARDOSO, Edson Lopes. **Nada os trará de volta: escritos sobre racismo e luta política**. São Paulo: Companhia das Letras 2022.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CASTRO, Susana de. “Um Brasil para brasileiros: O pensamento decolonial de Carolina Maria de Jesus”. **Cadernos De Ética e Filosofia Política**, 39(2), 10-20, 2021.

\_\_\_\_\_. “Condescendência: estratégia pater-colonial de poder”. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 140-152.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **O que é ideologia**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

\_\_\_\_\_. “Ética e Violência no Brasil”. **Revista Bioethikos** - Centro Universitário São Camilo – 2011, 5(4), p. 378-383.

\_\_\_\_\_. “Alvíssaras”. In: MATOS, Olgária; AMADEO, Javier. (Org.). **O estranho e o estrangeiro: Ensaio sobre a contemporaneidade**. São Paulo: Unifesp, 2021.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019. (**Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment**. New York: Routledge, 2002).

COUTINHO, Afrânio (Org.). **Cruz e Sousa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

CRUZ E SOUSA, João da. **Obra completa**. Org. Andrade Muricy. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.

DANTAS, Audálio. “O drama da favela escrito por uma favelada: Carolina Maria de Jesus faz um retrato sem retoque do mundo sórdido em que vive”. In: **Folha da Noite**, São Paulo, ano XXXVII, n. 10.885, 09/05/1958.

\_\_\_\_\_. “Retrato da favela no diário de Carolina”. In: **O Cruzeiro**, Rio de Janeiro, n. 36, 20/06/1959, p. 92-98.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

\_\_\_\_\_. **A liberdade é uma luta constante**. São Paulo: Boitempo, 2018.

DEBRET, Jean Baptiste. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1989.

DESCARTES, René. **Meditações sobre Filosofia Primeira**. Campinas: Editora Unicamp, 2004.

DUARTE, Constância L.; NUNES, Isabella R. **Escrevivência: a escrita de nós – reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

EVARISTO, Conceição. “Outras letras: tramas e sentidos da escrita de Carolina Maria de Jesus.” In: JESUS, Carolina Maria de. **Casa de Alvenaria**, vol. 1, Osasco. São Paulo: Companhia das Letras, 2021, p. 9-18.

\_\_\_\_\_. “A Escrevivência e seus subtextos”. In: DUARTE, Constância L.; NUNES, Isabella R. **Escrevivência: a escrita de nós – reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020, p. 26-46.

\_\_\_\_\_. “A gente combinamos de não morrer”. In: EVARISTO, Conceição. **Olhos d’água**. Rio de Janeiro: Pallas, 2016, p. 99-109.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

\_\_\_\_\_. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FELICIANO, José Bueno. “O negro na formação do Brasil”. **A Voz da Raça**, São Paulo, ano I, n. 14, 24 de junho de 1933.

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Global, 2015.

FERNANDEZ, Raffaella. “Entrevista com Audálio Dantas”. **Scripta**, 18(35), 305-314, 2014.

FERRARI, Márcio. “Poética de resíduos: Entrevista sobre Carolina Maria de Jesus”. In: **Revista Pesquisa Fapesp**, edição 231, maio de 2015, p. 78-81.

FREUD, Sigmund. **Introdução ao narcisismo**: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). São Paulo: Cia das Letras, 2010.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**: introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil. São Paulo: Global, 2003.

GALTON, Francis. **Eugenics: Its Definition, Scope, and Aims**, in: American Journal of Sociology Volume 10, Number I, Jul., 1904.

GOMES, Flavio; LAURIANO, Jaime; SCHWARCZ, Lilia. **Enciclopédia negra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. Rio de Janeiro: Record, 2020.

GONZALEZ, Lélia. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. In: GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

\_\_\_\_\_. “A mulher negra no Brasil”. In: GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

\_\_\_\_\_. “Griot e guerreiro”. In: NASCIMENTO, Abdias. **Axés do sangue e da esperança (orikis)**, p. 9-16.

HANSEN, Marise. “Os laços que unem Clarice e Carolina”. In: **Revista Quatro Cinco Um**, 1º. 08. 2020. Disponível em: <https://www.quatrocincoum.com.br/br/artigos/literatura/os-lacos-que-unem-clarice-e-carolina>.

hooks, bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

\_\_\_\_\_. **Olhares negros: Raça e Representação**. São Paulo: Elefante, 2019.

\_\_\_\_\_. “Intelectuais Negras”. In: **Revista de Estudos Feministas**, vol. 3, nº2, Florianópolis, UFSC, 1995, p.464-478.

\_\_\_\_\_. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. São Paulo: Elefante, 2019.

\_\_\_\_\_. **E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2021.

- JESUS, Carolina Maria de. **Casa de Alvenaria**, vol. 1, Osasco. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- \_\_\_\_\_. **Casa de Alvenaria**, vol. 2, Santana. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- \_\_\_\_\_. **Diário de Bitita**. São Paulo: SESI, 2014.
- \_\_\_\_\_. **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. São Paulo: Ática, 2020.
- \_\_\_\_\_. **Pedaços da fome**. São Paulo: Águila, 1963.
- \_\_\_\_\_. **Provérbios**. São Paulo: Edição da autora, s/d.
- \_\_\_\_\_. **Antologia pessoal**. Org. José Carlos Sebe Bom Meihy. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996.
- \_\_\_\_\_. **Onde estaes felicidade?** Orgs. Dinha e Raffaella Fernandez. São Paulo: Edições Me Parió Revolução, 2014.
- \_\_\_\_\_. **Meu sonho é escrever**. Org. Raffaella Fernandez. São Paulo: Ciclo Contínuo, 2019.
- \_\_\_\_\_. **Meu estranho diário**. Org. José Carlos Sebe Bom Meihy e Robert M. Levine. São Paulo: Xamã, 1996.

KANT, Immanuel. **Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings**. Patrick Frierson & Paul Guyer (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

\_\_\_\_\_. “Resposta à Pergunta: O que é “Esclarecimento” [“Aufklärung”]?” In: **Immanuel Kant Textos Seletos**. Edição bilíngue. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. 2ªed. Petrópolis: Vozes, 1985, p.100-117.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

\_\_\_\_\_. **Grada Kilomba: desobediências poéticas**. Catálogo, Pinacoteca de São Paulo, 2019.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LACERDA, João Batista de. **Sur le métis au Brésil**. In: Premier Congrès Universel des Races: 26-29 juillet 1911. Paris: Devouge, 1911.

LACERDA, Tessa Moura. “Sobre Lady Masham e alguns pensamentos ocasionais sobre o cânone em filosofia moderna”. In: **Revista Seiscentos**, Rio de Janeiro, v.1, n.1, 2021 (Gênero, Feminismos e Filósofas do século XVII), p. 40-58.

LAJOLO, Marisa. “Poesia no quarto de despejo ou um ramo de rosas para Carolina”. In: JESUS, Carolina Maria de. **Antologia pessoal**, organização de José Carlos S. Bom Meihy; revisão de Armando Freitas Filho. Rio de Janeiro, UFRJ, 1996, p. 37-61.

LEVINE, Robert M.; MEIHY, José Carlos Sebe Bom; **Cinderela negra**: a saga de Carolina Maria de Jesus. 2ª Ed. Sacramento: Bertolucci, 2015.

LIMA BARRETO. **Recordações do escrivão Isaías Caminha**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. **Clara dos Anjos**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. **Diário do hospício; O cemitério dos vivos**. São Paulo Companhia das Letras, 2017.

LIMA DE OLIVEIRA, Camila. **Ceticismo e reminiscência em Pascal**. Dissertação de Mestrado em Filosofia, PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2016.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da Diáspora Africana**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

\_\_\_\_\_. “Se a floresta te abriga..”. In: Elisa Larkin Nascimento; Luiz Carlos Gá (Org.). **Adinkra: sabedoria em símbolos africanos**. Rio de Janeiro: Editora Cobogó/IPEAFRO, 2022, p. 22-24.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. **Dicionário da história social do samba**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

LORDE, Audre. **I Am Your Sister: Collected and Unpublished Writings of Audre Lorde**. Edited by Rudolph P. Byrd, Johnnetta Betsch Cole, and Beverly Guy-Sheftall New York: Oxford University Press, 2009.

\_\_\_\_\_. “Idade, raça, classe e gênero: mulheres redefinindo a diferença”. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento feminista. Conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 239-246.

\_\_\_\_\_. “Não existe hierarquia de opressão”. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento feminista: Conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 235-236.

\_\_\_\_\_. “A poesia não é um luxo”. In: **Irmã outsider: Ensaio e conferências**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 45-49.

\_\_\_\_\_. “A transformação do silêncio em linguagem e ação”. In: **Irmã outsider: Ensaio e conferências**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 51-55.

\_\_\_\_\_. “Para começo de conversa: alguns apontamentos sobre as barreiras entre as mulheres e o amor”. In: **Irmã outsider: Ensaio e conferências**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 57-66.

\_\_\_\_\_. “As ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa-grande”. In: **Irmã outsider: Ensaio e conferências**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 135-139.

\_\_\_\_\_. “Aprendendo com os anos 1960”. In: **Irmã outsider: Ensaio e conferências**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 169-182.

\_\_\_\_\_. “Olho no olho: mulheres negras, ódio e raiva”. In: **Irmã outsider: Ensaio e conferências**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 183-218.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses ‘Sobre o conceito de História’**. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARCONDES, Danilo; FRANCO, Irley. **A filosofia: O que é? Para que serve?** Rio de Janeiro: Zahar/Ed. PUC-Rio, 2011.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: N-1, 2018.  
 \_\_\_\_\_. **Necropolítica**. Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: N-1, 2018.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. “Carolina Maria de Jesus: emblema do silêncio”. In: JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo: diário de uma favelada**. Edição comemorativa, 1ª ed. São Paulo: Ática, 2020, Fortuna crítica, p. 217-231.

MIRANDA, Fernanda. **Silêncios prEscritos: estudos de romances de autoras negras brasileiras (1859-2006)**. Rio de Janeiro: Malê, 2019.  
 \_\_\_\_\_. “Dicção e devir em Carolina Maria de Jesus”. In: JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo: diário de uma favelada**. Edição comemorativa, 1ª ed. São Paulo: Ática, 2020, Fortuna crítica, p. 245-252.

MONTAIGNE, Michel de. **Essais**. Édition de P. Villey, revue par V. Saulnier, conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux. Paris : PUF, 2004.  
 \_\_\_\_\_. **Ensaio**. Ed. P. Villey (volumes I, II e III). Trad. R. C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000-2002.

MOORE, Carlos Moore, “Por que as matrizes africanas?” In: LARKIN NASCIMENTO, Elisa. (Org). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 17-19.

MORRISON, Toni. **A origem dos outros: Seis ensaios sobre racismo e literatura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil – identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

MURICY, Andrade. “Introdução geral/ Atualidade de Cruz e Sousa”. In: CRUZ E SOUSA. **Obra completa**. Org. Andrade Muricy. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Perspectiva, 2016.  
 \_\_\_\_\_. **O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. São Paulo: Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.  
 \_\_\_\_\_. **Axés do sangue e da esperança (orikis)**. Rio de Janeiro: Achiamé/RIOARTE, 1983.

NASCIMENTO, Beatriz. “A mulher negra no mercado de trabalho”. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 259-263.  
 \_\_\_\_\_. “A mulher negra e o amor”. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 265-268.

\_\_\_\_\_. “Por uma história do homem negro”. In: NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história escrita por mãos negras**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

\_\_\_\_\_. “Negro e racismo”. In: NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história escrita por mãos negras**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

\_\_\_\_\_. “Nossa democracia racial”. In: NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história escrita por mãos negras**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

\_\_\_\_\_. “A incensada princesa”. In: NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história escrita por mãos negras**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

\_\_\_\_\_. **O negro visto por ele mesmo**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

NASCIMENTO, Elisa Larkin; GÁ, Luiz Carlos (Org.). **Adinkra – Sabedoria em símbolos africanos**. Rio de Janeiro: Editora Cobogó/IPEAFRO, 2022.

NASCIMENTO, Elisa Lakin. “O simbolismo dos adinkra”. In: Elisa Larkin Nascimento; Luiz Carlos Gá (Org.), **Adinkra: sabedoria em símbolos africanos**. Rio de Janeiro: Editora Cobogó/IPEAFRO, 2022, p. 18-20.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. (Sankofa: matrizes africanas na cultura brasileira; 4). São Paulo: Selo Negro, 2009.

NASCIMENTO, Raquel Alves dos Santos. **Quarto de Despejo de Carolina Maria de Jesus na Alemanha: mesma tradução, diferentes leituras** – uma análise a partir dos paratextos das diversas edições sob a ótica da Linguística de Corpus. Tese (Doutorado em Estudos da Tradução) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

NINA RODRIGUES, Raimundo. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil**. Salvador: Livraria Progresso, 1957.

\_\_\_\_\_. **Mestiçagem, Degenerescência e Crime**. In: História, Ciência e Saúde - Manguinhos, 15, 2008, p. 1151-1180.

\_\_\_\_\_. **Os africanos no Brasil**. 2ª. Ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.

PASCAL, Blaise. « De l’esprit géométrique/De l’art de *persuader* ». In : PASCAL, Blaise. **Œuvres complètes**. Texte établi, présenté et anoté par J. Mesnard. vol ; III. Paris : Declée de Brower, 1991, p. 390-428

\_\_\_\_\_. « Pensées ». In : PASCAL, Blaise. **Œuvres complètes**. Présentation et notes de L. Lafuma. Paris: Éd. du Seuil, « coll. L’Inntégrale », 1963.

PEDROSA, Adriano [et al] Org. **Histórias Afro-atlânticas**: antologia. São Paulo: MASP, 2018.

PERES, Elena Pajaro. “O percurso criativo de Carolina Maria de Jesus. Porto final: literatura”. In: **Mulheres na História: Inovações de gênero entre o público e o privado**. Petrópolis: Editora Literar, 2020, p. 114-132.

\_\_\_\_\_. **Exuberância e Invisibilidade. Populações Moventes e Cultura em São Paulo, 1942 ao início dos anos 70**. Tese de doutorado em

História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2007.

POPKIN, Richard H. “Charron and Descartes: The Fruits of Systematic Doubt”. **The Journal of Philosophy**, Vol. 51, no. 25, p. 831-837, 1954.

PORCHAT, Oswaldo. “Discurso aos Estudantes de Filosofia da USP sobre a Pesquisa em Filosofia”. **Dissenso** – Revista de Estudantes de Filosofia, Departamento de filosofia da USP, 1999, p. 131-140.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

QUERINO, Manuel. **O colono preto como fator da civilização brasileira**. Afro-Ásia, Salvador, n. 13, 1980, p. 143-158.

REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos Malês em 1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

REIS, Maria Firmina dos. **Úrsula**. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras, 2018.

RODRIGUES, Nelson. “Onde estão os negros?” In: **O óbvio ululante**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. **História da África e do Brasil afrodescendente**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

SARNEY, José. “Pronunciamento sobre o centenário da Abolição da Escravatura”. **Correio Braziliense**, edição 09158 (9), Brasília, 14 de maio de 1988, p. 4.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana**. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SCHWARCZ, Lilia.; STARLING, Heloisa. **Brasil: uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SILVA, Cidinha da. “A roda gira e é sobre a operacionalidade do racismo que precisamos conversar”. In: JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo: diário de uma favelada**. Edição comemorativa, 1ª ed. São Paulo: Ática, 2020, Prefácio, p. 9-11.

\_\_\_\_\_. “A solidão de estar à frente do próprio tempo”. In: **Revista Quatro Cinco Um**, novembro, 2022. Disponível em <https://www.quatrocincoum.com.br/br/artigos/literatura-negra/a-solidao-de-estar-a-frente-do-proprio-tempo>.

SILVA, Denise Ferreira da. **Homo Modernus** – Para uma ideia global de raça. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

SKIDMORE, Thomas. **Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

\_\_\_\_\_. “Uma genealogia das imagens do racismo”. **Folha de São Paulo**, 19/03/1995.

\_\_\_\_\_. **O fascismo da cor: uma radiografia do racismo nacional**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2023.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

\_\_\_\_\_. “Quem reivindica alteridade?”, In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento feminista. Conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019, p. 251-268.

TRUTH, Sojourner. **E eu não sou uma mulher?** In: **Histórias Afro-atlânticas: antologia**. Org. Adriano Pedrosa et al. São Paulo: MASP, 2018, p.25-26.

VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo: Do tráfico de escravos entre o golfo do Benim e a Bahia de Todos-os-Santos, do século XVII ao XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

WILLIAM, Rodney. **Apropriação cultural**. São Paulo: Pólen, 2019.

\_\_\_\_\_. “Não sou o diabo. Sou Exu.” **Carta Capital**, 01/09/2017. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/nao-sou-o-diabo-sou-exu/>

WOOLF, Virginia. **Um teto todo seu**. São Paulo: Tordesilhas, 2014.

## WEBSITES

<https://ipeafro.org.br/>

<http://www.lettras.ufmg.br/literafro/>

<https://projetoquerino.com.br/>

<https://www.zumvi.com.br/>