

Carlos Rafael Pinto

“SERÁ QUE DEUS ESQUECEU-ME?”

CONTRIBUIÇÕES DA “VIDA ESCRITA” DE CAROLINA MARIA DE
JESUS PARA UMA TEOLOGIA NEGRA DECOLONIAL

Tese de Doutorado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares

Apoio CAPES

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2024

Carlos Rafael Pinto

“SERÁ QUE DEUS ESQUECEU-ME?”

CONTRIBUIÇÕES DA “VIDA ESCRITA” DE CAROLINA MARIA DE
JESUS PARA UMA TEOLOGIA NEGRA DECOLONIAL

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia,
como requisito parcial para obtenção do título de
Doutor em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2024

FICHA CATALOGRÁFICA

Pinto, Carlos Rafael
P659s “Será que Deus esqueceu-me?”: contribuições da “vida escrita” de Carolina Maria de Jesus para uma teologia negra colonial / Carlos Rafael Pinto. - Belo Horizonte, 2024.
203 p.
Orientador: Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares.
Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.
1. Teologia negra. 2. Decolonialidade. 3. Jesus, Carolina Maria de. I. Tavares, Sinivaldo Silva. II. Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título.
CDU 230.1

Elaborada por Zita Mendes Rocha – Bibliotecária – CRB-6/1697

Carlos Rafael Pinto

“SERÁ QUE DEUS ESQUECEU-ME?”

CONTRIBUIÇÕES DA “VIDA ESCRITA” DE CAROLINA MARIA DE
JESUS PARA UMA TEOLOGIA NEGRA DECOLONIAL

Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutor em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 17 de setembro de 2024.

COMISSÃO EXAMINADORA:



Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Francisco das Chagas de Albuquerque / FAJE



Prof. Dr. Francys Silvestrini Adão / FAJE



Profa. Dra. Lúcia Castello Branco / UFMG



Prof. Dr. André Luís de Araújo / PUC RIO

DEDICATÓRIA

A Carolina Maria de Jesus, com admiração.

A Jonas Samudio, com amor.

A Durvalina de Fátima, com afeto.

AGRADECIMENTOS

A Carolina Maria de Jesus.

A Sinivaldo Silva Tavares.

A Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia e aos seus funcionários.

A Jonas Samudio.

Aos familiares: Durvalina de Fátima; Joscelino Rodrigues; Carlos Eduardo; Fernanda Diniz; Marcos Paulo; João Lucas.

As primeiras professoras: Roseane Fátima; Ana Carolina; Suely Campbell.

Aos nomes de: M. Fernanda Machado; Vera Eunice; Elzira Perpétua; Tom Farias; Lucia C. Branco; M. Inês de Almeida; Maria Esther; Ronaldo Zacharias; Helena R. Gonçalves; Neuber Teixeira; Derick Teixeira; Raffaella Fernandez; Rodolfo Lourenço; Elias Pinto; Zita Mendes; Rosilene Pena; Karen Colares; Mariela Méndez; Leonardo Alanati; Kleriston Oliveira; João Paulo; Clóvis Domingos; João Bosco; Maria Clara; Denise Alves; Sophia Maria; Ana Flávia; Bruno Fioravanti; Marco Túlio; Dolores Orange; Jair Carneiro; Flávia Dimas; Heloisa Gleiser; Fabiana Nogueira; Carlito Gomes; Francisco Taborda; Brenda Volavicius; Eliomar Ribeiro; José M. Monteoliva; Raul Paiva; Emerson Mendes; Edson Maria; Eugenio Rivas; Angélica Santos; Maria Rita; Rafael Expedito; Miguel Neto; M. de Lourdes Samudio; Jarbas Samudio; Jania Samudio; Álvaro Santos; Lígia S. Santos; Helena S. Santos; Flávia Naves; Ir. Maria Luiza; Tatiana Sant'Ana; J. Renato Eidt; Thiago Panini; Francys Silvestrini; Aparecida M. de Vasconcelos; Ariane de Freitas; Geraldo De Mori; Rafael Belúzio; Alice Diniz; Fernanda Teles; Waldete Fonseca; Márkos Felix; Geraldo Dondici; Rafael Fraga; Larissa Lomonte; Luís Gustavo; Ana Silva; Nelson Vieira; Fernando Genaro; Rosália Rosa; Jimena Cruz; Francisco das Chagas; Leonora Morais; Ângela Morais; Ivan Batista; Bertolino Alves; Eder Santana; Arnon Marques; Gabriel Portillo; Nelson Lopes; Virgínia Figueiredo; Brune Gonçalves; Patrícia Rezende; Gilberto Tumscitz; Iraci Laudares; Robione Landim; Aline Lopes; A. Paula Oliveira; Eduardo Henriques; Patrícia Ferreira; Walter Honorato; Carlos James; Carlos Augusto; Adroaldo Palaoro; Maria Elvira; Lucimara Trevisan; JB Libanio; Johan Konings; e aos outros nomes de amigos e familiares.

Aos Grupos de Pesquisa: “Fé cristã e contemporaneidade” (FAJE); “Estudos Decoloniais Carolina Maria de Jesus” (UFRJ); “Estudos levinasianos e alteridades” (UNICAP); e ao Acervo de Escritores Mineiros da UFMG.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Crêio que, não poderei viver sem escrever

Carolina Maria de Jesus.

RESUMO

Esta tese investiga as contribuições para uma Teologia Negra Decolonial a partir da “vida escrita” de Carolina Maria de Jesus. Para isso, expomos a “vida escrita”, conceito de Ruth Silviano Brandão, de Carolina de Jesus, empregando, a partir da ideia barthesiana de “biografema”, o método “biografemático” desenvolvido por Lucia Castello Branco. De igual modo, apresentamos o Pensamento Decolonial, privilegiando o conceito de “ferida aberta”, de Gloria Anzaldúa e, nessa linha, aproximamos os Estudos Decoloniais do corpo ferido, pela “escravatura atual”, de Carolina de Jesus. Posteriormente, abordamos o advento da Teologia Negra, com James Cone, a Teologia Negra no Brasil, com Antônio Aparecido da Silva, as Ações Pastorais Afro-brasileiras e as marcas da Teologia Negra Decolonial. Por fim, tomando por base a noção de “teografia”, elaborada por Ulpiano Vázquez Moro, propomos a abordagem “teobiografemática”, mediante a qual refletimos as experiências do deserto, de Deus e da profecia, como contribuições para uma Teologia Negra Decolonial a partir da produção literária de Carolina Maria de Jesus.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia Negra. Decolonialidade. Carolina Maria de Jesus.

ABSTRACT

This thesis investigates the contributions to a Decolonial Black Theology through the “written life” of Carolina Maria de Jesus. To achieve this, we expose the “written life”, a concept by Ruth Silviano Brandão, of Carolina de Jesus, employing, from the Barthesian idea of “biographeme”, the “biographematic” method developed by Lucia Castello Branco. Likewise, we present Decolonial Thought, privileging the concept of “open wound”, by Gloria Anzaldúa and, in this perspective, we bring Decolonial Studies closer to the injured body, by “current slavery”, of Carolina de Jesus. Subsequently, we address the advent of Black Theology, with James Cone, Black Theology in Brazil, with Antônio Aparecido da Silva, Afro-Brazilian Pastoral Actions and the marks of Decolonial Black Theology. Finally, based on the notion of “theography”, developed by Ulpiano Vázquez Moro, we propose the “theobiographematic” approach, through which we reflect on the experiences of the desert, God, and prophecy, as contributions to a Decolonial Black Theology derived from the literary production of Carolina Maria de Jesus.

KEYWORDS: Black Theology. Decoloniality. Carolina Maria de Jesus.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	9
1	A “VIDA ESCRITA” DE CAROLINA MARIA DE JESUS	13
1.1	Carolina Maria de Jesus	13
1.1.1	O nome dela	15
1.2	O espaço de enunciação	18
1.3	Os escritos	23
1.3.1	O estilo literário	26
1.4	O método “biografemático”	29
1.4.1	A potência do texto	29
1.4.2	Os “biografemas”	33
1.4.2.1	A catadora	36
1.4.2.2	A escrita	40
1.4.2.3	O diário	51
1.4.2.4	A poetisa	58
2	O PENSAMENTO DECOLONIAL E CAROLINA MARIA DE JESUS	65
2.1	A perspectiva Decolonial	65
2.1.1	O colonialismo	65
2.1.2	A colonialidade	67
2.1.2.1	A colonialidade do poder	67
2.1.2.2	A colonialidade do saber	69
2.1.2.3	A colonialidade do ser	70
2.1.3	A Decolonialidade ou a Viragem Decolonial	71
2.2	A perspectiva da “ferida aberta”	72
2.2.1	A “fronteira”	73
2.2.2	A “nova mestiça”	75
2.2.3	A “ferida aberta”	77
2.3	A travessia do Atlântico	81
2.3.1	As marcas da escravidão	85
2.3.2	Os discursos religiosos	88
2.3.3	As cinzas do sistema escravocrata	92
2.4	O corpo ferido de Carolina Maria de Jesus	95

2.4.1	A escrita da fome	98
2.4.2	A palavra Deus	111
3	A TEOLOGIA NEGRA DECOLONIAL E CAROLINA MARIA DE JESUS	119
3.1	A Teologia Negra Decolonial	119
3.1.1	O advento da Teologia Negra	119
3.1.2	A Teologia Negra no Brasil	126
3.1.2.1	A Missa dos Quilombos	127
3.1.2.2	As Consultas do Grupo ATABAQUE	129
3.1.2.3	A Campanha da Fraternidade de 1988	131
3.1.3	As marcas da Teologia Negra Decolonial	134
3.2	As contribuições carolineanas para uma Teologia Negra Decolonial	135
3.2.1	A abordagem “teobiografemática”	135
3.2.1.1	A experiência do deserto	136
3.2.1.2	A experiência de Deus	141
3.2.1.2.1	O nome de Cam	147
3.2.1.2.2	A <i>kenose</i>	154
3.2.1.2.3	O “novo Cam”	160
3.2.1.3	A experiência profética	165
3.2.1.3.1	A denúncia	168
3.2.1.3.2	O anúncio	174
	CONCLUSÃO	181
	REFERÊNCIAS	185

INTRODUÇÃO

“Vou botar o nome de vocês no meu livro!”: são palavras ditas por Carolina Maria de Jesus, em 1958, aos adultos que brincavam nos brinquedos feitos para crianças, na extinta favela do Canindé, da cidade de São Paulo. Ao ser indagada pelo jornalista Audálio Dantas – “Que livro é esse?” –, ela lhe respondeu: “O livro que estou escrevendo as coisas daqui da favela”. A pedido dele de querer ver o seu livro, eles foram até a Rua A, n. 9, onde ela morava com os filhos – João José de Jesus, José Carlos de Jesus e Vera Eunice de Jesus.

Carolina de Jesus mostrou-lhe mais de vinte cadernos surrados, alguns deles amarelados, repletos de escritos a tinta e a lápis, com poesias, romances, contos, provérbios e um diário. De posse do material, o jornalista publicou alguns de seus escritos no jornal *Folha da Noite*, em 1958 e, dois anos depois, em 19 de agosto de 1960, foi lançado o seu diário com o título *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, pela Editora Francisco Alves, com tiragem inicial de dez mil exemplares.

Após aproximadamente sessenta anos de sua publicação, no inverno de 2019, pensando em um projeto de Doutorado em continuidade com o Mestrado, fui apresentado por Jonas Samudio aos escritos de Carolina de Jesus. Enquanto rascunhava o projeto ligado diretamente à pesquisa de Mestrado, consegui recomeçar a leitura depois de adquirir um exemplar de *Quarto de despejo*. Desde a leitura da primeira linha até a última página, sua literatura, compreendida como “o que se faz com as letras”¹, afetou-me de forma muito profunda, em especial, as anotações relativas à palavra Deus e às demais que a orbitam.

Em *Quarto de despejo*, destacamos os registros de 16 junho de 1959, em uma situação de *quase* não vida: “... Hoje não temos nada para comer. Queria convidar os filhos para suicidarnos. Desisti. Olhei meus filhos e fiquei com dó. Eles estão cheios de vida. Quem vive, precisa comer. Fiquei nervosa, pensando: será que Deus esqueceu-me? Será que ele ficou de mal comigo?”². Dessas anotações, recolhemos o seguinte fragmento para ser o título de nossa tese: “Será que Deus esqueceu-me?”.

Nas duas últimas décadas, precisamente desde o ano de 2000, as Universidades brasileiras recobraram o interesse pela investigação dos escritos de Carolina de Jesus, haja vista o volume crescente de pesquisas nos Programas de Pós-graduação³. Diante desse cenário,

¹ ALMEIDA, Maria Inês. *Desocidentada: experiência literária em terra indígena*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009, p. 86.

² JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. 10. ed. São Paulo: Ática, 2014b, p. 174.

³ Elizira Divina Perpétua (Doutorado em Literatura Comparada pela UFMG, em 2000: *Traços de Carolina Maria de Jesus: gênese, tradução e recepção de Quarto de Despejo*); Márcia Maria de Jesus Peçanha (Doutorado

observamos que as produções universitárias se enquadram, predominantemente, na área de Literatura ou dos Estudos Literários e, em grande medida, se ocupam da investigação de *Quarto de despejo*. O presente trabalho inaugura a investigação da obra carolineana no Programa de Pós-Graduação em Teologia cristã, de forma que a nossa tese, por um lado, ratifica a potencialidade dos textos carolineanos e, por outro, pretende contribuir, a partir da área teológica, para as outras áreas do conhecimento, ampliando as possibilidades de pesquisa.

Embora privilegiemos os diários, os fios de nosso trabalho são tecidos por meio da investigação de outros escritos da autora: provérbios, romances, poemas e composições musicais. Esta tese pretende responder à questão fundamental que estimulou a pesquisa doutoral: Quais as contribuições da “vida escrita” de Carolina Maria de Jesus para uma Teologia Negra Decolonial? Para tecer os capítulos, seguimos o princípio norteador do trabalho teológico de Karl-Josef Kuschel.

No primeiro capítulo, investigaremos a vida carolineana a partir de seus escritos, utilizando o método “biografemático” desenvolvido por Lucia Castello Branco, baseado na noção barthesiana de “biografema”, recolhendo inicialmente os seguintes “biografemas”: a catadora, a escrita, o diário e a poetisa. Segundo esse método com suas características fragmentárias, algumas citações serão retomadas em diferentes momentos da tese, devido às suas múltiplas possibilidades de compreensão. Salientamos que, em toda a tese, utilizaremos a grafia de Carolina de Jesus, conforme consta em suas publicações e manuscritos.

No segundo capítulo, aproximaremos a temática da Decolonialidade dos textos de Carolina de Jesus. Inicialmente, diferenciaremos colonialismo de colonialidade e, em seguida, apresentaremos as dimensões da colonialidade: as colonialidades do “poder”, do “saber” e do “ser”. Destacaremos o conceito de “ferida aberta”, proposto por Gloria Anzaldúa, para abordar o Pensamento Decolonial, resgatando os fragmentos da memória da escravidão. E, além disso, para aproximar os Estudos Decoloniais do corpo ferido de Carolina de Jesus, recolheremos outros “biografemas”, a saber, “fome” e “Deus”.

Finalmente, no terceiro capítulo, apresentaremos, no primeiro momento, o advento da

em Letras pela UFF, em 2002: *O Cotidiano e seu Tecido Histórico na Literatura Testemunho - Enfoque nas Obras: Quarto de Despejo de Carolina de Jesus, Léonora L'Histoire Enfouie de la Guadeloupe de Dany Bébel Gisler*); Maria Madalena Magnabosco (Doutorado em Estudos Literários pela UFMG, em 2002: *Reconstruindo imaginários femininos através dos testemunhos de Carolina Maria de Jesus*); Germana Henriques Pereira de Souza (Doutorado em Literatura pela UnB, em 2004: *Carolina Maria de Jesus: o estranho diário de uma escritora vira-lata*); Gislene Maria Barral Lima Felipe da Silva (Doutorado em Literatura e Práticas Sociais pela UnB, em 2008: *Olhando sobre o muro: representações de loucos na literatura brasileira contemporânea*); Mônica Horta Azeredo (Doutorado em Português e Literatura pela UnB, em 2012: *A representação do feminino heroico na literatura e no cinema: uma análise das obras Quarto de Despejo: diário de uma favelada (Carolina Maria de Jesus), Estamira e Estamira para Todos e para Ninguém (Marcos Prado), De Salto Alto e Tudo sobre Minha Mãe* etc.

Teologia Negra, a Teologia Negra no Brasil e os elementos característicos da Teologia Negra Decolonial. No segundo, seguindo a abordagem do método “biografemático” e da concepção teológica de “teografia” de Ulpiano Vásquez, propomos a abordagem “teobiografemática”, por meio da qual sistematizaremos as contribuições, a partir da produção literária de Carolina Maria de Jesus, para uma Teologia Negra Decolonial: as experiências do “deserto”, de “Deus” e “profética”.

1 A “VIDA ESCRITA” DE CAROLINA MARIA DE JESUS

Embora a pesquisa não se enquadre exclusivamente na área de Teopoética, o propósito de nossa tese coincide com o objetivo teológico de Karl-Josef Kuschel, “a caminho de uma Teopoética”¹, segundo a apresentação de Paulo Astor Soethe: “Seu princípio é *deixar falar os escritores* – na dicção deles, literária –, para só então posicionar-se diante do que dizem, como teólogo”². Por isso, antes de refletir acerca das contribuições para uma Teologia Negra Decolonial a partir da produção literária de Carolina Maria de Jesus, proporemos uma abordagem do Pensamento Decolonial e, ainda previamente, apresentaremos a “vida escrita” da autora.

O pressuposto importante de nossa investigação é o de que o espaço primordial que promove o encontro entre o leitor e o autor é o “texto”³, a partir do qual o leitor passa a “viver com um autor”⁴, conforme a compreensão barthesiana. Dito isso, o texto principal de nossa pesquisa é o de Carolina Maria de Jesus, a partir do qual passaremos para outros, sem, no entanto, relegá-lo.

Desse modo, no primeiro capítulo, exporemos a “vida escrita” da autora em alguns momentos: o significado do seu nome, em confronto com o seu cognome; a possibilidade do espaço de enunciação; os seus escritos publicados e os arquivos de memória; o estilo literário mais marcante de seus escritos; o método “biografemático” e, nessa parte, a potência do texto, incluindo algumas funções desempenhadas pelo leitor, chegando, por fim, à investigação de alguns dos “biografemas” carolineanos.

1.1 Carolina Maria de Jesus

Mulher, negra, neta de Benedito José da Silva (conhecido como “O Sócrates Africano”⁵, diz a autora: “O vovô [materno] era descendente de africanos. Era filho da última remessa de negros que vieram num navio negreiro”⁶), com dois anos incompletos de escola, migrante,

¹ Fazemos referência ao título do capítulo VI do livro *Os escritores e as Escrituras: retratos teológico-literários*, de Karl-Josef Kuschel (Loyola, 1999).

² SOETHE, Paulo Astor. Apresentação. In: KUSCHEL, Karl-Josef. *Os escritores e as Escrituras: retratos teológico-literários*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 9 (grifo nosso).

³ Cf. FISCHER, Rosa Maria Bueno; SILVA, Tatielle Rita Souza da. Literatura e formação: o prazer do texto entre as margens do sistema escolar, *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v. 23, p. 10, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbedu/a/SgCXHNYNCnrpBXZ8FnbtfVS/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 17 jul. 2023.

⁴ BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. XV. (Coleção Roland Barthes).

⁵ Cognome dado pelo, então, prefeito de Sacramento, José Afonso de Almeida (cf. FARIA, Tom. *Carolina: uma biografia*. Rio de Janeiro: Malê, 2018, p. 31).

⁶ JESUS, Carolina Maria de. *Diário de Bitita*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, p. 114.

favelada de 1947 a 1960, mãe solo de três filhos (João José de Jesus, José Carlos de Jesus e Vera Eunice de Jesus), Carolina Maria de Jesus viveu entre 14 de março de 1914⁷ e 13 de fevereiro de 1977⁸.

Durante a infância, ela viveu em Sacramento, no interior mineiro, e suas adjacências. Em 31 de janeiro de 1937, com vinte e três anos, deixou Franca com destino à cidade de São Paulo, “quando o dia estava despontando”⁹, fato sobre o qual ela escreve: “Quando cheguei à capital, gostei da cidade porque São Paulo é o eixo do Brasil. É a espinha dorsal do nosso país [...] Que cidade progressista. São Paulo deve ser o figurino para que este país se transforme num bom Brasil para os brasileiros”¹⁰. Sua vida adulta transcorreu em um período de grande transformação social e política no Brasil, perpassando as duas ditaduras, conforme assinala Rita Ciotta Neves: “Em 1945, termina o período ditatorial de Getúlio Vargas e, em 1964, começa um ainda mais obscuro, o da ditadura militar, que terminará só em 1985”¹¹.

No entanto, Carolina de Jesus seria uma das tantas mulheres negras, das classes pobres, das mães solo, das faveladas e sofridas se não fosse o que a distingue das outras: sua paixão pela leitura e pela escrita¹². Nesse sentido, compreendemos o espanto de Rita Neves diante da produção literária carolineana: “surpreendentemente, é escritora”¹³.

O sonho de Carolina de Jesus era escrever e, como escritora, passa a pertencer, no primeiro momento, a uma seara alheia à literatura acadêmica e, desde o início, sua escrita provoca uma espécie de sensação de mal-estar nos leitores: “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”¹⁴. Sobre o que homem branco diz – “ela é louca” –, podemos compreender que ele pretende, por um lado, desqualificar o sonho da autora e, por outro, atestar seu espanto diante da convicção dela, se considerarmos “loucura” no sentido de “paixão intensa por alguém ou algo”¹⁵, sendo, no caso de Carolina de Jesus, uma “louca” pela escrita e pela leitura, pois, nas

⁷ Cf. FARIA, 2018, p. 184 (cópia da Certidão de Nascimento de Carolina Maria de Jesus).

⁸ Cf. FARIA, 2018, p. 379 (cópia da Certidão de Óbito de Carolina Maria de Jesus).

⁹ JESUS, Carolina Maria de. *Meu sonho é escrever...: contos inéditos e outros escritos*. Org. Raffaella Fernandez. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018, p. 23.

¹⁰ JESUS, 1986, p. 202.

¹¹ NEVES, Rita Ciotta. *Carolina Maria de Jesus: uma biografia, nas margens da literatura*. Lisboa: Edições Colibri, 2020. (Extra-coleção). p. 26.

¹² Cf. SANTOS, Joel Rufino dos. *Carolina Maria de Jesus: uma escritora improvável*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009, n.p.

¹³ Cf. NEVES, 2020, p. 27.

¹⁴ JESUS, Carolina Maria de. “Quadros”. In: JESUS, Carolina Maria de. *Antologia pessoal*. Org. José Carlos Sebe Bom Meihy. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996a. p. 201.

¹⁵ LOUCURA. In: Aulete Digital. Disponível em: <https://aulete.com.br/loucura>. Acesso em: 04 mar. 2024.

suas palavras, “o livro, é a bussola que ha de orientar o homem no porvir. Passei a parte matinal escrevendo”¹⁶.

1.1.1 O nome dela

Em sua infância, no seio familiar e na vizinhança, Carolina Maria de Jesus não era chamada pelo nome de registro civil, porém pelo apelido “Bitita”, que dará título ao seu livro *Diário de Bitita*. Tom Farias explica que o termo “Bitita” é de origem africana:

Palavra [bitita] originária do termo feminino “mbita”, da língua xichangana, falada em Moçambique, ou “bita”, em corruptela, que significa “panela de barro”, induzindo a pensar que, como atesta o *Dicionário Infopédia da Língua Portuguesa*, o “diminutivo feminino singular desse termo gera a palavra ‘bitita’”. Logo, “bitita” (apelido de infância da escritora) é, portanto, designativo de algo vindo do barro, cuja cor é ocre ou preta¹⁷.

Sem desconsiderar a possibilidade do afeto nessa substituição do nome pelo cognome, o apelido “Bitita” pode carregar uma marca da escravidão, porque, conforme a sua etimologia, refere-se a um objeto – uma panela de barro – cujo valor e cuja função são, a propósito, atribuídos por outra pessoa. Todavia, mesmo que fosse tão habituada ao apelido, Carolina de Jesus é, pela primeira vez, confrontada com seu nome de registro fora de casa, no Colégio Allan Kardec¹⁸. A professora, dona Lonita Solvina, chama-a pelo nome completo. Registra a autora o diálogo com a professora:

– A senhora está ficando mocinha, tem que aprender a ler e escrever e não vai ter tempo disponível para mamar porque necessita preparar as lições. Eu gosto de ser obedecida. Está ouvindo-me, dona *Carolina Maria de Jesus*.

Fiquei furiosa e respondi com insolência:

– O meu nome é Bitita.

– O teu nome é *Carolina Maria de Jesus*.

Era a primeira vez que eu ouvia pronunciar o meu nome (grifo nosso)¹⁹.

¹⁶ JESUS, Carolina Maria de. *Casa de alvenaria*: Santana. São Paulo: Companhia das Letras, 2021b. v. 2. (Cadernos de Carolina, 2). p. 394.

¹⁷ FARIAS, Tom. Carolina Maria de Jesus, uma escritora presente: revisitando vida e obra da escritora. *Periferias*, Rio de Janeiro, n.p., jul. 2019. Disponível em: [https://revistaperiferias.org/materia/carolina-maria-de-jesus-uma-escritora-presente/#:~:text=Logo%2C%20%E2%80%9Cbitita%E2%80%9D%20\(apelido,cor%20%C3%A9%20ocre%20u%20preta](https://revistaperiferias.org/materia/carolina-maria-de-jesus-uma-escritora-presente/#:~:text=Logo%2C%20%E2%80%9Cbitita%E2%80%9D%20(apelido,cor%20%C3%A9%20ocre%20u%20preta). Acesso em: 14 out. 2022.

¹⁸ “Escola particular espírita fundada por Eurípedes Barsanulfo, em 31 de janeiro de 1907, para substituir o Liceu Sacramento, em cujo currículo Eurípedes havia introduzido o espiritismo” (CASTRO, Eliana de Moura; MACHADO, Marília Novais da Mata. *Muito bem, Carolina!*: biografia de Carolina Maria de Jesus. Belo Horizonte: C/Arte, 2007, p. 19).

¹⁹ JESUS, 1986, p. 124.

No início das atividades escolares, a criança, que estava acostumada a ser chamada de “Bitita”, escuta de sua professora, por duas vezes, seu nome de registro: “Carolina Maria de Jesus”. Essa situação lhe causa dois impactos: o primeiro, de certa forma, consiste na libertação para sua mãe que, segundo Tom Farias, “não só porque ela [Carolina de Jesus] teve consciência de que já era muito grandinha para continuar mamando no peito da mãe, como libertou a mãe de algo que ela não sabia mais como se livrar, e, no entanto, não mais tinha que suportar”²⁰; o segundo impacto, a nosso ver, consiste na grande revelação para sua vida, como se fosse um novo nascimento.

A professora devolve-lhe o seu nome de registro, possibilita-lhe, de alguma maneira, nascer pela segunda vez e, assim, a possibilidade de ser sujeito, libertando-a da objetificação indicada pelo apelido que lhe fora dado. Notadamente, isso lhe propicia uma espécie de deslocamento da posição de seu “eu”, a saber, de um objeto para um sujeito. Esse deslocamento, inicialmente, causa-lhe uma espécie de estranhamento²¹, no sentido de “surpresa ou admiração provocada por algo que não se espera ou não se conhece”²², conforme anota a autora: “Eu não quero este nome, vou trocá-lo por outro”²³.

Diferentemente, em 13 de agosto de 1960, o estranhamento vivenciado na infância deu lugar a uma profunda emoção, uma vez que ela recebe, pelas mãos de Audálio Dantas, o primeiro exemplar de seu livro *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, que traz o seu nome impresso na capa: “Carolina Maria de Jesus”. Sobre esse dia, ela escreve:

O reporter desembrulhou os livros e deu-me um. Fiquei alegre olhando o livro e disse:
 – O que eu sempre invejei nos livros foi o nome do autor.
 E li o meu nome na capa do livro.
Carolina Maria de Jesus.
Diario de uma favelada.
QUARTO DE DESPEJO
 Fiquei emocionada²⁴.

O nome da autora estava impresso na capa do livro, semelhante aos nomes de outros autores com os quais ela passou a conviver desde quando aprendeu a ler. A saber, o primeiro

²⁰ FARIAS, 2018, p. 49.

²¹ Essa breve nota sobre o chamamento pelo nome provém da leitura de algumas reflexões do filósofo Paul Beatriz Preciado, precisamente, em dois textos: *Transfeminismo* (cf. PRECIADO, Paul B. *Transfeminismo*. São Paulo: n-1 edições, 2018. [Série Pandemia]); *A destruição foi minha Beatriz* (cf. PRECIADO, Paul B. *A destruição foi minha Beatriz*. In: PRECIADO, Paul B. *Um apartamento em Urano*: crônicas da travessia. Rio de Janeiro: Zahar, 2020, p. 243-245).

²² ESTRANHAMENTO. In: *Aulete Digital*. Disponível em: <https://aulete.com.br/estranhamento>. Acesso em: 04 mar. 2024.

²³ JESUS, 1986, p. 124.

²⁴ JESUS, Carolina Maria de. *Casa de alvenaria*: diário de uma ex-favelada. Rio de Janeiro: Paulo de Azevedo, 1961. (Coleção Contrastes e Confrontos). p. 33.

romance lido por ela foi *A escrava Isaura*, de Bernardo Guimarães. Em *Diário de Bitita*, anota Carolina de Jesus: “Uma vizinha emprestou-me um livro, o romance *Escrava Isaura*. Eu, que já estava farta de ouvir falar na nefasta escravidão, decidi que deveria ler tudo o que mencionasse o que foi a escravidão. Compreendi tão bem o romance que chorei com dó da escrava”²⁵. Em *Meu sonho é escrever...*, a autora retoma essa experiência dizendo: “Compreendi tão bem o romance que chorei com dó da escrava que foi amarrada na corrente. E assim foi duplicando o meu interesse pela literatura. Não mais deixei de ler. Passei a ser a primeira aluna da classe”²⁶. Esse livro a marcou tanto que seu paradigma romântico está presente em seu romance *Pedaços da fome* como “amor à primeira vista e submissão feminina”²⁷, de acordo com a análise de Eliana de Moura Castro e Marília Novais da Mata Machado.

Diferentemente do desfecho feliz do romance de Guimarães em que Isaura, uma escrava branca, é salva pelo seu grande amor, Álvaro, as consequências da escravidão colonial foram horríveis e são condenáveis, como a desigualdade social, o custo de vida, a fome, além do alto índice de negros analfabetos, conforme Carolina de Jesus escreve: “Após a libertação dos escravos e a Proclamação da República, o que restou para o Brasil foi um saldo de analfabetos”²⁸.

No entanto, a autora escapou desse saldo graças ao insistente pedido da patroa de sua mãe (dona Maria Leite²⁹, “de importante e antiga família mineira”³⁰) de matricular a sua filha na escola. Quando Carolina de Jesus completou sete anos³¹, sua mãe (Maria Carolina) atendeu ao pedido da patroa e a matriculou no Colégio Allan Kardec, onde estudou por quase dois anos. Os estudos foram subitamente interrompidos, porque Maria Carolina teve que se mudar para a fazenda Lajeado, do ilustre senhor Olímpio de Araújo³², nas imediações de Uberaba, e, com efeito, segundo a autora: “Foi com pesar que deixei a escola. [...] Eu encaixotava os meus livros, a única coisa que eu venerava”³³.

Não obstante isso, o brevíssimo período de estudos foi suficiente para despertar, em Carolina de Jesus, a paixão pela leitura e pela escrita, como explicita em 16 de outubro de 1960:

²⁵ JESUS, 1986, p. 126.

²⁶ JESUS, 2018, p. 20.

²⁷ Cf. CASTRO; MACHADO, 2007, p. 112.

²⁸ JESUS, Carolina Maria de. *Provérbios*. São Paulo: Edição da Autora, 1965, p. 30.

²⁹ Cf. JESUS, 1986, p. 122-123.

³⁰ FARIAZ, 2018, p. 45.

³¹ Cf. JESUS, 2018, p. 19.

³² Cf. JESUS, 2018, p. 20

³³ JESUS, 1986, p. 128.

“Eu com dois anos de escola passei a minha vida ao lado dos livros”³⁴; posteriormente, em 4 de janeiro de 1961, anota: “[Vontade de dar um grito para ser ouvido no Universo] – Viva o meu livro! Viva os meus dôis anos de grupo! E viva os livros! Porque é a coisa que eu mais gosto, depois de Deus”³⁵. Carolina de Jesus gosta de livros e, antes, saúda o seu: “Viva o meu livro!”; e com ela podemos dizer “E viva os livros！”, graças aos quais podemos acessar a “vida escrita” de Carolina Maria de Jesus, a partir do seu espaço de enunciação.

1.2 O espaço de enunciação

O princípio norteador do desenvolvimento de nossa pesquisa – “deixar falar os escritores” – demanda um confronto inicial com o questionamento ou o espanto de Gayatri Chakravorty Spivak, apresentado já no título de seu livro: *Can the subaltern speak? (Pode o subalterno falar?)*³⁶). Essa pergunta emprega, no original, o verbo modal “can” e não “may”, o que pode trazer em seu bojo algumas ambiguidades, possivelmente propositais.

Pergunta Edna Sousa Cruz: “[...] queria ela perguntar se *o subalterno pode (no sentido de permissão) falar?* Ou se esse subalterno pode no sentido de saber, *ser capaz de falar?* E mais, estaria ela surpresa ante a possibilidade de um subalterno falar?”³⁷. Em outros termos, nesse sentido, podemos pensar a respeito de Carolina de Jesus: será que ela necessita da permissão de alguém para falar? Será que ela tem capacidade suficiente para falar? Diante do impacto de sua extensa produção literária, pode irromper o espanto, em forma de pergunta: será que ela pode falar?

Para abordar a ideia de “subalternidade”, Spivak resgata o significado de “proletariado”, conforme a compreensão de Antonio Gramsci, como aquele cuja voz não pode ser ouvida³⁸. Diferentemente de “proletariado”, o termo “subalternidade” descreve, segundo Spivak, “as camadas inferiores da sociedade constituídas por modos específicos de exclusão dos mercados, da representação político-legal e da possibilidade de participação plena nos estratos sociais dominantes”³⁹.

³⁴ Cf. JESUS, Carolina Maria de. *Casa de alvenaria*: Osasco. São Paulo: Companhia das Letras, 2021a. v. 1. (Cadernos de Carolina, 1). p. 64.

³⁵ JESUS, 2021b, v. 2, p. 63; JESUS, 1961, p. 123.

³⁶ SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* 5. reimp. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2021.

³⁷ CRUZ, Edna Sousa. Os sentidos do poder dizer/saber dizer, *EntreLetras*, Araguaína, v. 2, n. 2, p. 253, 2011. Disponível em: <https://sistemas.ufc.edu.br/periodicos/index.php/entreletras/article/view/903/478>. Acesso em: 10 jul. 2023 (grifo nosso).

³⁸ Cf. ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. Prefácio: Apresentando Spivak. In: SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* 5. reimp. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2021. p. 13.

³⁹ “The ‘subaltern’ describes ‘the bottom layers of society constituted by specific modes of exclusion from markets, political-legal representation, and the possibility of full membership in dominant social strata’” (tradução nossa,

Como parte dessa camada de subalternos, Carolina de Jesus foi excluída, por ser negra, mulher, pobre, com poucos anos de alfabetização, mãe solo e favelada, de tal maneira que ela, na compreensão de Manuel Asensi, é mais que uma explorada, é uma subalternizada. O autor comprehende a diferença entre “explorado” e “subalterno”, nos seguintes termos:

Spivak pensa a exploração através e além de Marx. A partir da tese leninista, segundo a qual o imperialismo foi o último estágio do capitalismo, é fácil concluir que o grupo dos explorados é tão heterogêneo que é necessário repensá-lo. Como se pode colocar na mesma escala um proletário francês, branco, homem, pertencente a um sindicato, e um hindu colonizado, de pele escura, mulher, analfabeto e servo do servo? O primeiro é uma pessoa explorada, o segundo é um subalterno⁴⁰.

Essa diferença entre eles pode indicar não só a heterogeneidade do grupo de explorados, mas também a amplitude da compreensão da subalternidade cuja marca evoca os efeitos do empreendimento do poder colonial, articulado ao capitalismo, e suas consequências ao longo da história: o subalternizado “não fala”, aliás, “não pode falar”. De maneira que o questionamento de Spivak, “Pode o subalterno falar?”, antecipa, de acordo com Karina Andrea Bidaseca, “uma resposta abrangente e asséptica [...]. Ou seja, não é possível recuperar a voz, a consciência do subalterno, das memórias que são apenas os registros da dominação. [...] As vozes silenciadas pelos poderes são, em si mesmas, irrecuperáveis”⁴¹. Essas vozes, segundo Spivak, podem ecoar de vários tipos de subalternos:

Hoje eu diria que a palavra subalterno se refere a uma situação em que alguém está excluído de qualquer linha de mobilidade social. Eu diria também que a subalternidade constitui um espaço não homogêneo de diferença, que não é generalizável, que não configura uma posição de identidade, que torna impossível formar uma base para a ação política. Mulheres, homens, crianças que permanecem em certos países africanos, que não podem nem pensar em atravessar o mar para

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Foreword: Upon Reading the Companion to Postcolonial Studies. In: SCHWARZ, Henry; RAY, Sangeeta [Eds.]. *Companion to Postcolonial Studies*. Hoboken: Blackwell Publishing Ltd, 2005, p. XX. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1002/9780470997024.fmatter>. Acesso em: 04 jul. 2023).

⁴⁰ “Spivak piensa la explotación a través y más allá de Marx. De la tesis leninista según la cual el imperialismo fue el último estadio del capitalismo se llega sin demasiada dificultad a la conclusión de que el grupo de los explotados reviste tal heterogeneidad que es necesario volver a pensarlo. Porque, ¿cómo poner en la misma balanza a um proletario francés, blanco, hombre, perteneciente a un sindicato, y a una colonizada hindú, de piel oscura, mujer o equis, analfabeta y sirviente del sirviente? El primero es un explotado, la segunda es una subalterna” (tradução nossa, SPIVAK, Gayatri. Nuevas ropas para el esclavo. Entrevista com Manuel Asensi, *Clarín e La Vanguardia*, Buenos Aires, 04 ago. 2006, n.p. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/98747227/Manuel-Asensi-EnTREVISTA-a-GAYATRI-SPIVAK-Nuevas-Ropas-Para-El-Esclavo>. Acesso em: 04 jul. 2023).

⁴¹ “Su pregunta ‘¿Puede el subalterno hablar?’ anticipa una respuesta arrolladora y ascéptica: ‘No’. Es decir, no es posible recuperar la voz, la conciencia del subalterno, de aquellas memorias que sólo son los registros de la dominación. [...] Las voces silenciadas por los poderes son, en sí mismas, irrecuperables” (tradução nossa, BIDASECA, Karina Andrea. *La revolución será feminista o no será: la piel del arte feminista descolonial*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018, p. 45).

chegar à Europa, condenados à morte por falta de alimentos e remédios, esses são os subalternos. É claro que há outros tipos de subalternos⁴².

Mesmo que haja vários tipos de subalternos, Sandra Goulart comenta que Spivak alerta, desde as reflexões iniciais, para a possibilidade do perigo, por parte de intelectuais, de não só tomar o subalterno como apenas um objeto de conhecimento, mas também pretender falar por ele. Explica Goulart:

Seu influente artigo procura, por outro lado, questionar a posição do intelectual pós-colonial ao explicitar que nenhum ato de resistência pode ocorrer em nome do subalterno sem que esse ato esteja imbricado no discurso hegemônico. Dessa forma, Spivak desvela o lugar incômodo e a cumplicidade do intelectual que julga poder falar pelo outro e, por meio dele, construir um discurso de resistência. Agir dessa forma, Spivak argumenta, é reproduzir as estruturas de poder e opressão, mantendo o subalterno silenciado, sem lhe oferecer uma posição, um espaço de onde possa falar e, principalmente, no qual possa ser ouvido⁴³.

O subalterno não pode ser representado, porque a ideia de representação, “falar por ele”, pode reproduzir as estruturas de poder, mantendo o subalterno na mesma posição de oprimido e silenciado, ou seja, conforme comenta Karina Bidaseca: “Spivak considera que o próprio ato de representar a alteridade é de, por si, colonizador”⁴⁴. Em outro contexto, mas não tão diferente, Gloria Anzaldúa denuncia essa “lógica da representatividade” empregada pelas feministas norte-americanas que, em grande medida, excluía as “mulheres de cor” (termo empregado principalmente, nos Estados Unidos, para descrever qualquer mulher que não seja considerada branca). Explicita Anzaldúa:

*Quando era minha vez de falar, era quase como se elas estivessem colocando palavras em minha boca. Elas me interrompiam enquanto eu ainda estava falando, ou assim que eu terminava, e interpretavam o que eu havia acabado de dizer de acordo com suas ideias e esquemas interpretativos. Elas achavam que todas as mulheres eram oprimidas da mesma forma e tentavam me forçar a me encaixar na imagem que tinham de mim e de minhas experiências. Elas não estavam abertas à minha apresentação de mim mesma e a aceitar que eu poderia ser diferente do que elas pensavam de mim até aquele momento (grifo nosso)*⁴⁵.

⁴² “Hoy digo que la palabra subalterno trata de una situación en la que alguien está apartado de cualquier línea de movilidad social. Diría, asimismo, que la subalternidad constituye un espacio de diferencia no homogéneo, que no es generalizable, que no configura una posición de identidad, lo cual hace imposible la formación de una base de acción política. La mujer, el hombre, los niños que permanecen en ciertos países africanos, que ni siquiera pueden pensar en atravesar el mar para llegar a Europa, condenados a muerte por falta de alimentos y medicinas, esos son los subalternos. Por supuesto, hay más clases de subalternos” (SPIVAK, 2006, n.p., tradução nossa).

⁴³ ALMEIDA. In: SPIVAK, 2021, p. 14.

⁴⁴ “Spivak considera que el propio acto de representar la otredad es de por sí colonizador” (BIDASECA, 2018, p. 41, tradução nossa).

⁴⁵ “Cuando me tocaba hablar a mí, era casi como si estuviesen poniendo palabras en mi boca. Me interrumpían cuando aún estaba hablando, o en cuanto terminaba, e interpretaban lo que acababa de decir según sus ideas y esquemas interpretativos. Les parecía que todas las mujeres estaban oprimidas del mismo modo, y trataban de

Essa discussão anuncia, de alguma forma, a crítica formulada por Jessé Souza em relação à ideia de “representatividade” presente no livro *Lugar de fala* (Grupo Editorial Letramento, 2017). Esse livro, segundo Jessé Souza, “teve o inegável mérito de pôr a problematização do racismo racial na ordem do dia da sociedade brasileira”⁴⁶, porém, “quem, afinal, está autorizado a falar pelos outros?”⁴⁷. Esclarece o autor:

Se ela [a autora de *Lugar de fala*] nos faz entender [...] que, independentemente do que pensem indivíduos isolados, é possível para o intelectual “falar por eles”, já que participam do mesmo *locus* social, ela está se alinhando a uma tradição muito complicada e autoritária da teoria e da prática política. Falar com autoridade sobre a experiência alheia, em qualquer caso, significa selecionar aspectos arbitrários de uma realidade social e supor que façam parte da vida real e prática de muitos indivíduos⁴⁸.

Jessé Souza alerta que essa espécie de pretensão de “falar com autoridade sobre a experiência alheia, em qualquer caso” é, não por acaso, “a suposição de todos os regimes autoritários, que se arvoram em saber, mais do que os próprios indivíduos, quais são seus ‘verdadeiros’ interesses ou seu ‘verdadeiro’ lugar de fala”⁴⁹. Entretanto, diferentemente do que pode abarcar a ideia de “representatividade”, o sujeito nasce para o mundo, quando não se sujeita a ser representado, ou seja, não se submete ao domínio da alteridade, conforme reflete Achille Mbembe:

O sujeito da política – ou o sujeito fanoniano por excelência – *nasce para o mundo e para si mesmo por intermédio do gesto inaugural que é a capacidade de dizer não*. Recusa do que, se não a se sujeitar e, antes de mais nada, a uma representação. Pois, em contextos racistas, “representar” é o mesmo que “desfigurar”. A vontade de representação é, no fundo, uma vontade de destruição. Trata-se de fazer violentamente que algo passe a ser nada. [...]

Como operação simbólica, a representação não necessariamente abre caminho para a possibilidade de reconhecimento recíproco. De saída, na consciência do sujeito que representa, o sujeito representado corre sempre o risco de ser transformado em um objeto ou um brinquedo. Ao se deixar representar, ele se priva da capacidade de criar, para si mesmo e para o mundo, uma imagem de si mesmo (grifo nosso)⁵⁰.

O subalterno pode ser, nesse sentido, um sujeito assujeitado, “desfigurado” compreendido como “ser deformado, de ter as características originais modificadas”⁵¹,

obligarme a encajar en la imagen que ellas tenían de mí y de mis experiencias. No se mostraban abiertas a mi presentación de mí misma y a aceptar que yo podía ser distinta de lo que ellas pensaban de mí hasta aquel momento” (tradução nossa, ANZALDÚA, Gloria. *Bordelands / La frontera: la nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing Libros, 2016. [Colección Ensayo]. p. 275).

⁴⁶ SOUZA, Jessé. *Como o racismo criou o Brasil*. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2021, p. 15.

⁴⁷ SOUZA, 2021, p. 24.

⁴⁸ SOUZA, 2021, p. 24.

⁴⁹ SOUZA, 2021, p. 24.

⁵⁰ MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. São Paulo: n-1 edições, 2021, p. 142-143.

⁵¹ DESFIGURADO. In: *Aulete Digital*. Disponível em: <https://aulete.com.br/desfigurado>. Acesso em: 14 mar. 2024.

conforme a proposição: “não pode falar”. Não pode falar não porque seja incapaz, senão pela razão de carecer de espaço de enunciação, uma vez que é a possibilidade de enunciação que pode transformar o subalterno. Ou seja, “poder falar” é sair da posição de subalternidade, deixar de ser subalterno e, segundo Karina Bidaseca, “a única opção política possível para a subalternidade é justamente *deixar de ser subalternos*, em outras palavras, intensificar a voz, torná-la própria, longe da representação. O subalterno não pode falar, pois se falar deixará de ser subalterno”⁵². Destarte chegamos à conclusão de que o subalterno “não pode falar”; entretanto, pode escrever?

Comentando o pensamento fanoniano, Achille Mbembe diz que “o Outro somente é Outro na medida em que tem um lugar entre nós; na medida em que encontra um lugar entre nós; na medida em que nós lhe damos espaço entre nós”⁵³. Podemos compreender o espaço de enunciação – “ação ou resultado de enunciar(-se), exprimir(-se) oralmente ou por escrito”⁵⁴ – como possibilidade de “um lugar entre nós”. Dito isso, o espaço de enunciação pode ser operado não só na oralidade, mas também na escrita. Pode Carolina de Jesus falar? Pode ela escrever? Ela conseguiu romper com a subalternidade? Diferentemente da concepção de Spivak, segundo a qual a “fala” desloca o subalterno da condição de subalternidade, a “escrita” aponta para a ambiguidade em relação à própria condição de subalternidade.

Durante a vida, Carolina de Jesus realizou alguns sonhos: chegar à cidade de São Paulo; publicar um livro e, com o dinheiro de sua venda, sair da favela e morar na casa de alvenaria; posteriormente, realizou o mais antigo deles, que era mudar-se para um sítio. Porém, ao mesmo tempo, observamos que seus textos carregam as marcas da subalternidade; melhor dizendo, a voz de seus textos indica a posição de uma subalternizada, na verdade, uma “despejada”: “Nós, os pobres, que residíamos nas habitações coletivas, fomos despejados e ficamos residindo debaixo das pontes. É por isso que eu denomino que a favela é o quarto de despejo de uma cidade. Nós, os pobres, somos os trastes velhos”⁵⁵.

⁵² “La única opción política posible para la subalternidad es, precisamente, *dejar de ser subalternos*, en otras palabras, intensificar la voz, hacerla propia, lejos de la representación. El subalterno no puede hablar porque si habla dejará de ser subalterno” (BIDASECA, 2018, p. 46, tradução nossa).

⁵³ MBEMBE, 2021, p. 144-145.

⁵⁴ ENUNCIAÇÃO. In: *Aulete Digital*. Disponível em: <https://aulete.com.br/enuncia%C3%A7%C3%A3o>. Acesso em: 07 jul. 2023.

⁵⁵ JESUS, Carolina Maria de. A literatura e a fome. In: JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. 10. ed. São Paulo: Ática, 2014, p. 195.

1.3 Os escritos

Audálio Dantas relata que encontrou Carolina de Jesus no momento em que ela “protestava contra alguns adultos que ocupavam um *playground* que a prefeitura havia instalado na favela”⁵⁶. Nessa ocasião, ela os advertiu: “Vou botar o nome de vocês no meu livro!”⁵⁷. Foram essas palavras que despertaram o interesse do jornalista que, por sua vez, lhe perguntou: “Que livro é esse?”⁵⁸ Ela lhe respondeu: “O livro que estou escrevendo as coisas daqui da favela”. “Você pode me mostrar?”, perguntou Audálio Dantas. Ela o convidou: “Sim, venha comigo!”, como relatamos anteriormente. Entraram na casa de número 9, da Rua A, na favela do Canindé⁵⁹, localizada às margens do rio Tietê, onde fica, atualmente, o Estádio Doutor Oswaldo Teixeira Duarte (mais conhecido como Estádio do Canindé), na cidade de São Paulo. Era final de abril de 1958. Carolina de Jesus lhe apresentou mais de vinte cadernos surrados e repletos de palavras escritas a tinta e a lápis: poemas, romances, contos, provérbios e um diário.

De posse do material, Dantas fez uma matéria sobre a autora e transcreveu alguns trechos do diário, no jornal *Folha da Noite*, em 1958. Em 1959, estando na revista *O Cruzeiro*, o jornalista publicou outra matéria sobre o assunto que, conforme ele disse, “como a revista era de circulação nacional, a repercussão foi enorme e a partir daí, consequentemente, à edição do livro foi um passo”⁶⁰. Enfim, em 19 de agosto de 1960, foi lançado o diário de Carolina Maria de Jesus, com o título *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, com tiragem inicial de dez mil exemplares, que se esgotou na semana de lançamento e, no mesmo ano, foram feitas mais sete reimpressões pela Editora Francisco Alves.

O título do livro, *Quarto de despejo*, deriva da consciência crítica da autora a respeito da desigualdade social retratada pelos diferentes espaços urbanos, como escreve em 15 de maio de 1958: “... Eu classifico São Paulo assim: O Palacio, é a sala de visita. A Prefeitura é a sala

⁵⁶ Cf. DANTAS, Audálio. Bom, eu acho que aí, modéstia à parte, é uma questão de sensibilidade. In: MEIHY, José Carlos Sebe Bom; LEVINE, Robert M. *Cinderela negra: a saga de Carolina Maria de Jesus*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994. p. 103.

⁵⁷ BALTHAZAR, Ricardo. Audálio revelou Carolina de Jesus e enfrentou ditadura após morte de Herzog, *Folha de São Paulo*, São Paulo, n.p., 20 jul. 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/folha/100-anos/2021/07/audalio-revelou-carolina-de-jesus-e-enfrentou-ditadura-apos-morte-de-herzog.shtml>. Acesso em: 12 nov. 2022.

⁵⁸ Este e os demais diálogos foram retirados do livro de: BARBOSA, Sirlene; PINHEIRO, João. *Carolina*. 3. ed. São Paulo: Veneta, 2018, n.p.

⁵⁹ A favela do Canindé teve uma existência curta na cidade de São Paulo, a saber, entre 1948 e 1961. Com treze anos de existência, em 1961, por força da repercussão da publicação de *Quarto de despejo*, o poder público decidiu extinguir a favela do Canindé. Todavia, não converteu sua decisão em política pública extensiva à solução para o problema da habitação de forma ampla e compreensiva.

⁶⁰ DANTAS. In: MEIHY; LEVINE, 1994, p. 103.

de jantar e a cidade é o jardim. E a favela é o quintal onde jogam os lixos”⁶¹. E acrescenta em 27 de dezembro de 1958: “*a favela é o quarto de despejo* de São Paulo. E que eu sou uma despejada”⁶² e, vale lembrar que “[...] as autoridades ignoram que tem o quarto de despejo”⁶³.

Como uma ave, em referência a um dos significados do termo “Canindé” (“arara-canindé”⁶⁴, conhecida como “arara-de-barriga-amarela”), a autora, enfim, alçou voos com a publicação de seu primeiro livro, apesar da cor “amarela” da fome constante em seus escritos. Além do sucesso da tiragem inicial, ocorreu um fenômeno editorial de *Quarto de despejo*, a saber, menos de um ano depois de seu lançamento, as traduções começaram a circular em edições nesta ordem⁶⁵: em 1961, na Dinamarca, Holanda e Argentina; em 1962, registraram-se traduções na França, Alemanha (então Ocidental), Suécia, Itália, Checoslováquia, Romênia, Inglaterra, Estados Unidos e Japão; em 1963, Polônia; em 1964, Hungria; em 1965, Cuba; na União Soviética, teria sido publicado entre 1962 e 1963. No total, o livro foi traduzido para treze idiomas: holandês, alemão, francês, inglês, checo, italiano, japonês, castelhano, dinamarquês, húngaro, polonês, sueco e romeno, circulando em quarenta países; em relação à 14.^a tradução para o russo, não foi confirmada.

Morando fora da favela do Canindé, em 1961, Carolina de Jesus lançou, pela RCA Vitor, seu *long-play* intitulado *Quarto de despejo: Carolina Maria de Jesus cantando as suas canções*; no mesmo ano, publicou *Casa de alvenaria: diário de uma ex-favelada*. Em 1963, publicou o romance *Pedaços da fome* e, em 1965, com edição de própria autoria, *Provérbios*. Postumamente, o livro de memórias, divulgado como *Um Brasil para brasileiros*, foi publicado primeiramente na França, em 1982, com o título *Journal de Bitita*, e somente em 1986, publicado no Brasil com o título *Diário de Bitita*.

Os poemas, inicialmente, foram organizados por José Carlos Sebe Bom Meihy e publicados, em 1996, com o título *Antologia pessoal* e, no mesmo ano, o mesmo organizador, em colaboração com Robert M. Levine também organizou a publicação de *Meu estranho diário*, com trechos, sem revisão gramatical ou estílística, de Carolina de Jesus. Em 2014, Raffaella Fernandez e Maria Nilda de Carvalho Motta organizaram uma coletânea *Onde estaes felicidade?*, com textos originais da escritora e sete ensaios sobre seus escritos. Em 2018, Raffaella Fernandez organizou e publicou contos inéditos e outros escritos com o título *Meu sonho é escrever...* e, em 2019, Raffaella Fernandez e Ary Pimentel organizaram outros poemas

⁶¹ JESUS, 2014b, p. 32.

⁶² JESUS, 2014b, p. 147, grifo nosso.

⁶³ JESUS, 2014b, p. 107.

⁶⁴ CANINDÉ. In: *Aulete Digital*. Disponível em: <https://aulete.com.br/canind%C3%A9>. Acesso em: 15 mar. 2024.

⁶⁵ Cf. PERPÉTUA, Elzira Divina. *A vida escrita de Carolina Maria de Jesus*. Belo Horizonte: Nandyala, 2014b, p. 88.

e os publicaram com o título de *Clíris: poemas recolhidos*.

Sendo o trabalho coordenado por um conselho editorial formado por Vera Eunice de Jesus, filha de Carolina de Jesus, por Conceição Evaristo e pelas pesquisadoras Amanda Crispim, Fernanda Felisberto, Fernanda Miranda e Raffaella Fernandez, a Companhia das Letras, em 2021, publicou *Casa de alvenaria*, em dois volumes, com texto transscrito e estabelecido integralmente a partir dos manuscritos originais⁶⁶. No primeiro volume, os registros dos meses em que a autora morou em Osasco, entre agosto e dezembro de 1960; e, no segundo, as anotações, de dezembro de 1960 a dezembro de 1963, de quando ela viveu no bairro paulistano de Santana. Em 2023, a mesma editora publicou um romance inédito intitulado *O escravo*.

Os arquivos de memória, onde estão os originais e os inéditos de Carolina de Jesus, encontram-se nas seguintes instituições⁶⁷: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro; Arquivo Público Municipal Cônego Hermógenes Cassimiro de Araújo Bruonswik, na cidade de Sacramento; Instituto Moreira Salles, no Rio de Janeiro; Museu Afro Brasil, em São Paulo; Acervo de Escritores Mineiros do Centro de Estudos Literários e Culturais da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) – desde 2014, abriga dez rolos de microfilmes idênticos aos existentes na Biblioteca Nacional e na Library of Congress, e um rolo de filme 16mm com o documentário *Favela: das leben in armut (Favela: a vida na pobreza)*, de 1971, dirigido por Christa Gottman-Elter.

A extensa quantidade de escritos publicados e de inéditos revela a prática contínua de escrever de Carolina de Jesus, compreendida como literatura, em consonância com Roland Barthes:

Entendo por *literatura* não um corpo ou uma sequência de obras, nem mesmo um setor de comércio ou de ensino, mas o grafo completo das pegadas de uma prática: *a prática de escrever*. Nela viso, portanto, essencialmente, o texto, isto é, o tecido dos significantes que constitui a obra, porque o texto é próprio aflorar da língua, e porque é no interior da língua que a língua deve ser combatida, desviada: não pela mensagem de que ela é o instrumento, mas pelo jogo das palavras de que ela é o teatro. Posso, portanto, dizer indiferentemente: literatura, escritura ou texto (grifo nosso)⁶⁸.

⁶⁶ Neste trabalho, utilizaremos as duas edições de *Casa de alvenaria*; apesar de priorizar a edição mais recente de 2021, em dois volumes, recorreremos, de vez em quando, à edição de 1961, em virtude de seus registros exclusivos do período que corresponde à assinatura do contrato da publicação do livro aos dias anteriores de sua saída da favela do Canindé, em 30 de agosto de 1960.

⁶⁷ Cf. PELEGRINO, Natália. Escrita de si e arquivamento do eu em Carolina Maria de Jesus. In: BELO, Fábio (Org.). *Direito e literatura contra o racismo: leituras a partir do Quarto de despejo*. Belo Horizonte: Relicário, 2018, p. 127. Sobre o assunto de princípios dos documentos arquivísticos e a situação em que se encontram os documentos de Carolina de Jesus, sugerimos o texto de: BARCELLOS, Sergio. Arquivando Carolina: desafios e surpresas na organização do arquivo de Carolina Maria de Jesus. In: ROSITO, Valeria (Org.). *Carolina Maria de Jesus: incômodos de ¼ chamado despejo*. Rio de Janeiro: Metanoia, 2022, p. 29-39.

⁶⁸ BARTHES, Roland. *Aula*. São Paulo: Cultrix, s.d., p. 16-17.

Barthes comprehende a literatura como “a prática de escrever” um texto em um aflorar da língua. Isso posto, podemos considerar os escritos carolineanos como literatura, no sentido genuíno da “prática de escrever”, haja vista a sua intensa experiência de escrita, a ponto de Joel Rufino dos Santos considerá-la como uma “grafomaníaca”. Explica o autor:

Carolina foi o que os dicionários chamam de *grafomaníaca*: pessoa com tendência compulsiva, doentia, de fazer registros gráficos, rabiscos e, especialmente, escrever em qualquer superfície ou material imediatamente acessível. Vício de escrevinhar, ser infeliz se passar um dia sem escrever. Nem todo grafomaníaco, porém, será escritor. Há uma diferença essencial entre o escrevinhador e o escritor. [...] Escrevinhar é uma mania, escrever é uma tarefa, luta diuturna, sem vencedor, com as palavras até que digam da nossa força e fraqueza de humanos. Carolina Maria de Jesus, neste sentido, foi autêntica escritora (grifo nosso)⁶⁹.

O adjetivo “grafomaníaca” atribuído a Carolina de Jesus evidencia o seu extenso e intenso trabalho, apontando para o desejo de escrita, conforme o relevo de suas letras em uma das páginas dos inéditos: “Crêio que, *não poderei viver sem escrever*”⁷⁰. Essa proposição parece uma espécie de ato de fé, “crêio que...”, relativo ao desejo de escrever que se relaciona inherentemente ao de viver, como um ato unívoco: escrever/viver, de maneira que não é possível compreender a escrita sem a vida, e vice-versa. Tal concepção se assemelha ao que Marguerite Duras anota: “A escrita chega como o vento, é nua, é de tinta, é a escrita, e passa como nada mais passa na vida, nada mais, exceto ela, a vida”⁷¹. Por conseguinte, para Carolina de Jesus, o viver se identifica com a “prática de escrever”, de tal modo que, para ela, apesar da fome, é impossível pensar uma vida sem a escrita.

1.3.1 O estilo literário

Ao investigarmos o estilo literário de Carolina de Jesus, recorremos à etimologia do vocábulo “estilo”, que nos proporciona algumas importantes indicações. Originalmente deriva do latim *stilus*, também escrita *stylus*, que é “um instrumento pontiagudo usado pelos antigos para escrever sobre tabuinhas enceradas e daí passou a designar a própria escrita e o modo de escrever”⁷². Essa etimologia latina deriva do grego “*stylos* [στῦλος], que significa,

⁶⁹ SANTOS, 2009, p. 25-26.

⁷⁰ Acervo de Escritores Mineiros (AEM), UFMG. Cadernos microfilmados. Coleção Vera Eunice de Jesus Lima: coleção composta por cadernos com o Diário de Carolina Maria de Jesus (30/10/1958 a 02/12/1958). Microfilmagem realizada na Fundação Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, mai. 1996. MRD-2 – Kodak (grifo nosso).

⁷¹ DURAS, Marguerite. *Escrever*. Belo Horizonte: Relicário, 2021, p. 64.

⁷² MARTINS, Nilse Sant’Anna. *Introdução à estilística: a expressividade na língua portuguesa*. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008. (Academia, 71). p. 17-18.

propriamente, *poinçoin*: uma espécie de haste pontiaguda que serve para escrever”⁷³. Com efeito, segundo a raiz etimológica (seja latina, seja grega), a palavra “estilo” está associada a um instrumento com o qual se escrevia nas tábuas enceradas, razão pela qual Haroldo de Campos sugere um deslocamento metonímico que vai da inscrição à própria marca escritural: “Por um passe metonímico – por um transpasse de significantes – que o instrumento manual da escritura passou a designar a marca escritural mesma: o estilo”⁷⁴.

Da compreensão de “estilo” como um instrumento manual, recolhemos a lembrança de Vera Eunice em relação ao som da escrita de sua mãe, do contato da caneta-tinteiro sobre o papel, o que constitui uma espécie de memória do “som” de escrita:

[Carolina de Jesus] Estava cada dia mais cansada e pessimista em relação ao ofício da escrita [...], porém *nunca deixou de escrever*: escrevia a qualquer hora do dia, mas principalmente à noite. Como sempre dormi ao lado dela, *ouvia o barulho da caneta-tinteiro deslizando no caderno* (grifo nosso)⁷⁵.

O som da haste pontiaguda da caneta-tinteiro tocava as páginas do caderno catado, recolhido no lixo. Essas páginas, por vezes, amareladas passam a ser perfuradas com as letras e revestidas com o estilo de Carolina de Jesus e, nesse sentido, no dizer de Maria Inês de Almeida, podemos compreender a literatura como “o que se faz com as letras”⁷⁶, e completa a autora: “a letra que transforma”⁷⁷; o que nos faz pensar na proposição de Gloria Anzaldúa: “O ato de escrever é um ato de fazer uma alquimia”⁷⁸. Sem embargo, o que podemos indagar de sua marca escritural – em particular, nos diários, *Quarto de despejo*, *Casa de alvenaria* e *Diário de Bitita*, que são objetos basilares de nossa pesquisa – considerando que dela pode emergir sua singularidade, no sentido dado pela psicanálise⁷⁹, de um sujeito que escreve?

Em 2022, na exposição “Carolina Maria de Jesus: um Brasil para os brasileiros”, no Instituto Moreira Salles de São Paulo, tivemos a oportunidade de nos aproximar da materialidade

⁷³ Bloch & Wartung *apud* PORTO, Marinela Marques; VIEIRA, Marcus André. Do homem ao objeto: um percurso pela noção de estilo em Jacques Lacan, *Analytica*, v. 8, n. 15, São João Del Rei, p. 3, jul./dez. 2019. Disponível em: <http://www.seer.ufsj.edu.br/analytica/article/view/3200/2330>. Acesso em: 21 set. 2022.

⁷⁴ CAMPOS, Haroldo de. O Afreudisíaco Lacan na Galáxia de Lalíngua (Freud, Lacan a Escritura), *Afreudite*, Porto, n. 1, p. 2, 2005. Disponível em: <https://recil.ensinolusofona.pt/bitstream/10437/42/1/nr1O%2520Afreudisíaco%2520Lacan%2520na%2520Gal%23%83c2%a1xia%2520de%2520Lal%c3%83c2%adngua.pdf>. Acesso em: 21 set. 2022.

⁷⁵ JESUS, Vera Eunice de. Reminiscências de minha mãe. In: JESUS, Carolina Maria de. *Casa de alvenaria*: Osasco. São Paulo: Companhia das Letras, 2021. v. 1. (Cadernos de Carolina, 1). p. 22.

⁷⁶ ALMEIDA, 2009, p. 86.

⁷⁷ ALMEIDA, 2009, p. 87.

⁷⁸ ANZALDÚA, Gloria. *A vulva é uma feriada aberta & outros ensaios*. Rio de Janeiro: A Bolha, 2021, p. 52.

⁷⁹ Sobre o levantamento das ocorrências da temática do “estilo” em Jacques-Marie Émile Lacan, sugerimos o trabalho de Mestrado de Hugo Leonardo Lana dos Santos, com o título *A noção de estilo em Lacan*, apresentada em 2015, na USP.

da escrita, os cadernos com a letra de Carolina de Jesus. Além disso, posteriormente, lemos os microfilmes dos seus cadernos disponíveis no Acervo de Escritores Mineiros do Centro de Estudos Literários e Culturais da UFMG. A sua ortografia revela o seu acesso apenas aos primeiros anos escolares e, concomitantemente, os seus manuscritos apontam para, no dizer de Elzira Divina Perpétua, “*a forma do fluxo do discurso oral*”⁸⁰.

Como “oralitura”, Leda Maria Martins denomina “performances” rituais, memória e vocalidades vivificadas pelas corporeidades nos Congados⁸¹. Para abordar a literatura nas culturas africanas⁸², Jean Derive emprega os termos “oratura” e “oralitura” no sentido de “uma reinvenção da oralidade e da escrita, constituída, assim, da junção dos dois elementos, resultados da chegada da escrita às sociedades de tradição oral, confluindo para o forjamento do termo e partindo-se da literarização da oralidade”⁸³. Podemos, nesse sentido, nomear a forma dos escritos de Carolina de Jesus de “oratura ou oralitura”.

Em consequência disso, o manuscrito em forma de oralidade – que pode constituir a marca da “literatura vista de baixo”⁸⁴ – com traços da realidade, apresenta uma particularidade da obra carolineana, conforme afirma Carlos Vogt ao analisar especificamente *Quarto de despejo*: “Substitui-se no livro de Carolina o autor como personagem da experiência existencial e social vivida, e o personagem como autor da mesma experiência, agora relatada”⁸⁵; quer dizer que, “pela primeira vez, a vida do favelado é narrada pela própria pessoa que a experimenta”⁸⁶ e, nas palavras de Audálio Dantas relativas ao *Quarto de despejo*, “A visão de dentro da favela”⁸⁷.

⁸⁰ PERPÉTUA, 2014b, p. 32, grifo nosso.

⁸¹ Cf. MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997, p. 21.

⁸² Cf. DERIVE, Jean. Literarização da oralidade, oralização da literatura nas culturas africanas. In: DERIVE, Jean. *Oralidade, literarização e oralização da literatura*. Belo Horizonte: FALE/ UFMG, 2010. p. 7-26. Disponível em:

http://www.letras.ufmg.br/padrao_cms/documentos/eventos/vivavoz/Oralidade,%20literariza%C3%A7%C3%A7%C3%A3o%20e%20oraliza%C3%A7%C3%A7%C3%A3o%20da%20literatura%20site.pdf. Acesso em: 21 set. 2022.

⁸³ PINHEIRO-MARIZ, Josilene; EULÁLIO, Marcela de Melo Cordeiro. Oralitura em aula de língua portuguesa como espaço para diálogos interculturais, *Mulemba*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 80, jul./dez. 2016. Disponível em: [file:///C:/Users/User/Downloads/5334-73345-1-PB%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/User/Downloads/5334-73345-1-PB%20(2).pdf). Acesso em: 21 set. 2022 (grifo nosso). Observamos que, nesse artigo, há uma imprecisão bibliográfica, a saber, Neide Freitas não é escritora, mas tradutora de “Literarização da oralidade, oralização da literatura nas culturas africanas” (2010), cujo autor é Jean Derive.

⁸⁴ Cf. GONÇALVES, Emanuel Régis Gomes. A literatura vista de baixo. *Revista Entrelaces*, Fortaleza, ano III, n. 3, p. 16-29, nov. 2013. Disponível em: <file:///C:/Users/User/Downloads/366-7-PB.pdf>. Acesso em: 09 ago. 2023.

⁸⁵ VOGT, Carlos. Trabalho, pobreza e trabalho intelectual (O *Quarto de despejo*, de Carolina Maria de Jesus). In: SCHWARZ, Roberto (Org.). *Os pobres na literatura brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 209-210.

⁸⁶ CASTRO; MACHADO, 2007, p. 107.

⁸⁷ DANTAS, Audálio. Prefácio: a atualidade do mundo de Carolina. In: JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo*: diário de uma favelada. 10. ed. São Paulo: Ática, 2014, p. 6.

1.4 O método “biografemático”

Compreender a noção barthesiana de “biografema” requer, antes, apresentar a potência do texto, no sentido da “qualidade daquilo que é potente (força, poder, vigor)”⁸⁸, ou seja, as suas características, e a partir delas procurar entender as funções desempenhadas pelo leitor em contato com o texto. Isso exposto, recolheremos e analisaremos os “biografemas” de Carolina de Jesus, a partir dos quais apresentaremos a sua “vida escrita”, na expressão de Ruth Silviano Brandão: “vida escrita é a unidade entre escrever e viver e vice-versa, pois a escrita se faz por seus traços de memória, marcados, rasurados ou recriados, no tremor ou firmeza das mãos, no pulsar do sangue que faz bater o coração na ponta nos dedos, na superfície das páginas”⁸⁹.

1.4.1 A potência do texto

O espaço primordial que promove o encontro entre o autor e o leitor, como anunciamos anteriormente, é o texto. Etimologicamente, “texto é um tecido”⁹⁰. Isso pode significar um entrecruzamento de palavras, cuja construção de sentidos acontece quando o texto, considerado como o corpo do autor, “toca” o corpo do leitor. Junto à ideia de texto, recorremos ao conceito de “vida escrita” de Ruth Brandão: “A vida escrita é a vida que se escreve, mesmo que não se saiba. [...] Escrever ou voltar a escrever é (re)surgir como nome, como assinatura, no gesto de nascimento na letra”⁹¹.

A professora dona Lonita devolveu o nome de registro para Carolina Maria de Jesus. E ao escrever o próprio nome, Carolina Maria de Jesus, ela devolve a si mesma a sua assinatura, enquanto “maneira de escrever o próprio nome”⁹², outra espécie de (re)nascimento. Isso significa que a autora crava a sua letra sobre o papel, registrando a sua marca, a sua singularidade, e, com a sua letra, passa a desenvolver o seu estilo literário, a sua dicção. Por conseguinte, podemos inferir que o texto assume uma dupla finalidade: de um lado, o texto pode desempenhar a função mediadora entre o autor e o leitor e, de outro, fazer “(re)surgir” o autor.

⁸⁸ POTÊNCIA. In: *Aulete Digital*. Disponível em <https://aulete.com.br/pot%C3%A3ncia>. Acesso em: 13 mar. 2024

⁸⁹ BRANDÃO, Ruth Silviano. *A vida escrita*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006. (Coleção Sete Faces). p. 28.

⁹⁰ BARTHES, Roland. *O rumor da língua*. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. (Coleção Roland Barthes). p. 70.

⁹¹ BRANDÃO, 2006, p. 23, grifo nosso.

⁹² ASSINATURA. In: *Aulete Digital*. Disponível em: <https://aulete.com.br/assinatura>. Acesso em: 09 mar. 2024

Dito isso, apresentamos duas características fundamentais para a compreensão das significações relativas à noção de texto: a fluidez e a pluralidade. Discorre Gloria Anzaldúa⁹³ sobre o texto “fluido”:

O texto *não é um texto fixo*. As palavras vão sempre ser as mesmas palavras, certo? Enquanto continuarem imprimindo o livro, as palavras permanecerão as mesmas. Mas o texto vai ser diferente a cada leitora e cada leitura. O texto vai se mover e revelar algo novo a cada vez que você lê-lo (grifo nosso)⁹⁴.

“O texto não é um texto fixo”, afirma Anzaldúa. O texto em contato com o leitor se move e, simultaneamente, revela algo novo. Se, por exemplo, daqui a dez anos, o leitor ler, outra vez, o livro *Quarto de despejo*, em contato com as mesmas letras, poderá dar ao texto uma interpretação diferente, conforme uma “perspectiva diferente”⁹⁵, pois ele poderá estar posicionado em um espaço diferente, em uma localização diferente e, por isso, pensando diferente a partir de outra compreensão de si mesmo. Por conseguinte, compreendemos que desvanece a possibilidade de uma única explicação, porque, segundo Antoine Compagnon, “não há sentido único, original, no princípio, o fundo do texto”⁹⁶.

Em outros termos, a compreensão anzalduana segundo a qual “o texto não é um texto fixo” faz-nos inferir, em contrapartida, que o texto se move, na medida em que ele é fluido. O termo “fluido” carrega em si a potência da dinamicidade que, por sua vez, é contrária à ideia de “sólido”, no sentido daquilo que é “indiscutível; que não pode ser contestado”⁹⁷. Parece-nos que a noção de “fluido” pode apontar para a ideia de “pluriversalidade” epistêmica e hermenêutica, que faz parte da proposta dos Estudos Decoloniais⁹⁸, em oposição ao pensamento universal e hegemônico, como explicita Aníbal Quijano:

Durante o mesmo período em que se consolidava a dominação colonial europeia, estava sendo constituído o complexo cultural conhecido como racionalidade-modernidade europeia, *que se estabeleceu como um paradigma universal* de conhecimento e de relacionamento entre a humanidade e o resto do mundo (grifo nosso)⁹⁹.

⁹³ Sobre o pensamento de Gloria Anzaldúa, abordaremos mais no próximo capítulo, em razão de sua contribuição para o advento do Pensamento Decolonial.

⁹⁴ ANZALDÚA, 2021, p. 158.

⁹⁵ Cf. ANZALDÚA, 2021, p. 158-159.

⁹⁶ COMPAGNON, Antoine. *O demônio da teoria: literatura e senso comum*. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 51.

⁹⁷ SÓLIDO. In: *Aulete Digital*. Disponível em: <https://aulete.com.br/s%C3%B3lido>. Acesso em: 07 mar. 2024.

⁹⁸ Sobre a temática do “Pensamento Decolonial”, abordaremos no próximo capítulo.

⁹⁹ “Durante el mismo período en que se consolidaba la dominación colonial europea se fue constituyendo el complejo cultural conocido como la modernidad-racionalidad europea, que fue establecido como un paradigma universal de conocimiento y de relación entre la humanidad y el resto del mundo” (tradução nossa, QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad-racionalidad. In: QUIJANO, Aníbal. *Ensayos en torno a la colonialidad del*

O Projeto Decolonial apresenta uma crítica ao paradigma universal de relacionamento e de conhecimento, ou seja, recusa o “pensamento único”¹⁰⁰, a que podemos chamar de “pensamento sólido” que reafirma a ideia de totalidade atrelada à compreensão de sentido único. Por consequência, especificamente, o leitor em contato com a “vida escrita” do autor, de acordo com Anzaldúa, pode exercer duas funções. A primeira função se refere à possibilidade de assumir uma posição de “coautoria”, a saber: “A cocriação do livro, feita pela leitora, faz com que eu autora perceba que não sou a criadora única. Há certas coisas que a autora monta para a leitora, mas a leitora é, em alguma medida, uma coautora”¹⁰¹.

Já a segunda, que não é menos importante que a primeira, visa ao labor de dar sentido ao texto, em companhia do autor: “É a leitora (e a autora lendo como leitora) quem, de fato, faz as conexões, encontra os padrões que são significativos para ela ou ele. Há uma margem de manobra para que a leitora interaja com o texto, por causa das lacunas”¹⁰². Portanto, graças à possibilidade de “coautoria” e, precisamente, à existência de “lacunas”, podemos observar as inúmeras pesquisas e publicações sobre os escritos de Carolina de Jesus¹⁰³, sendo-nos possível investigar seus textos, igualmente, na área teológica.

Depois de apresentar a compreensão de “texto fluido”, segundo o pensamento anzalduano, passamos para a segunda característica principal relativa ao texto, que é o da “pluralidade”. Explica Roland Barthes:

O Texto é plural. Isso não significa apenas que tem vários sentidos, mas que realiza o próprio plural do sentido; um plural *irredutível* (e não apenas aceitável). O Texto não é coexistência de sentidos, mas passagem, travessia; não pode, pois, depender de uma interpretação, ainda que liberal, mas de uma explosão, de uma disseminação. O plural do Texto deve-se, efetivamente, não à ambiguidade de seus conteúdos, mas ao que se poderia chamar de *pluralidade estereográfica* dos significantes que o tecem (etimologicamente, o texto é um tecido)¹⁰⁴.

poder. Org. Walter Mignolo. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2019. p. 107). Aníbal Quijano, sobre quem falaremos mais no capítulo seguinte, publicou, em 1992, o artigo “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, que é considerado pioneiro, segundo Walter Mignolo, porque ele resume a plataforma do projeto modernidade/colonialidade (cf. MIGNOLO, Walter D. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura – Un manifesto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón [Orgs.]. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p. 28).

¹⁰⁰ Segundo Walter Mignolo, “el problema no es que sea de un extremo, el otro o del medio, sino del pensamiento único” (MIGNOLO, Walter. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo, 2010. [Colección Razón Política]. p. 122-123); por isso, compreendemos que “el pensamiento decolonial es el de las variadas oposiciones planetarias al pensamiento único” (MIGNOLO. In: CASTRO-GÓMEZ; GROSFOGUEL, 2007, p. 33), já que “nadie detenta la razón y verdad absoluta” (MIGNOLO, 2010, p. 30)

¹⁰¹ ANZALDÚA, 2021, p. 158.

¹⁰² ANZALDÚA, 2021, p. 157-158.

¹⁰³ Desde o ano de 2000, as Universidades brasileiras recobraram o interesse pela obra carolineana, conforme apresentamos no Estado da questão, como parte da Introdução desta tese.

¹⁰⁴ BARTHES, 2012, p. 70.

Podemos compreender que o “Texto é plural”, na medida em que a “vida escrita” do autor e o leitor se “tocam”, podendo-se produzir desse “atrito”¹⁰⁵, um novo texto, um novo acontecimento e uma nova compreensão. Isso significa que a leitura de um único texto várias vezes pode contribuir para a construção de novos significados, sendo que as possibilidades de significações existentes no texto podem ser múltiplas. Elucida Barthes:

Texto significa *tecido*; mas, enquanto até agora sempre consideramos esse tecido como um produto, um véu pronto, atrás do qual o significado (a verdade) está mais ou menos escondido, agora enfatizamos, no tecido, a ideia geradora de que o texto é feito, é trabalhado por meio de um entrelaçamento perpétuo; perdido nesse tecido – nessa textura –, *o sujeito se desfaz nele*, como uma aranha que se dissolve nas secreções construtivas de sua teia¹⁰⁶.

O texto pode ser compreendido como “tecido”, não no sentido de “um véu pronto”, mas de um “entrelaçamento perpétuo” de fios, de letras e de múltiplos sentidos. O estudo barthesiano emprega a analogia da “aranha que se dissolve nas secreções construtivas de sua teia”, para abordar o destino do autor em relação ao texto, a saber, desfazer-se nele. Isso significa que o texto não pretende apagar, tampouco excluir o autor; ao contrário, ao fazer o texto, o autor se desfaz nele, no sentido de que sua vida se encontra nas letras, nos fragmentos que é um dos significados do verbo “desfazer”¹⁰⁷; e os fragmentos escritos, por sua vez, em sua ambiguidade, já são, de alguma maneira, a vida do autor e, ao mesmo tempo, apontam para ela, o que Barthes nomeia de “biografemas”, a partir dos quais Lucia Castello Branco desenvolve o método “biografemático”.

Durante a leitura dos fragmentos dispersos do autor, o leitor, de certo modo, deseja o autor, no dizer de Barthes: “O prazer do Texto comporta também uma *volta amigável do autor*. [...] O autor que vem do seu texto e vai para dentro da nossa vida não tem unidade; é um simples plural de ‘encantos’, o lugar de alguns pormenores tênues, fonte, [...] é um corpo”¹⁰⁸. Isso significa que o convívio com o texto faz com que o leitor se aproxime da “vida escrita” do autor e, mais ainda, do corpo daquele que escreve. Comenta Derick Teixeira: “o corpo do autor é

¹⁰⁵ Fazemos referência ao conceito de “atrito”, desenvolvido por Silvina Rodrigues Lopes, no livro *Literatura, defesa do atrito* (Chão da Feira, 2012).

¹⁰⁶ “*Texte* veut dire *Tissu*; mais alors que jusqu’ici on a toujours pris ce tissu pour un produit, un voile tout fait, derrière lequel se tient, plus ou moins caché, le sens (la vérité), nous accentuons maintenant, dans le tissu, l’idée génératrice que le texte se fait, se travaille à travers un entrelacs perpétuel; perdu dans ce tissu – cette texture – le sujet s’y défait, telle une araignée qui se dissoudrait elle-même dans les sécrétions constructives de sa toile” (tradução nossa, BARTHES, Roland. *Le plaisir du texte*. Paris: Éditions du Seuil, 1973, p. 85).

¹⁰⁷ Cf. DESFAZER. In: *Aulete Digital*. Disponível em: <https://aulete.com.br/desfazer>. Acesso em: 09 mar. 2024.

¹⁰⁸ BARTHES, 2005, p. XVI, grifo nosso.

tomado pela escrita”¹⁰⁹ e, ao mesmo tempo, o texto se torna uma possibilidade do retorno do autor como corpo. Em virtude da compreensão barthesiana da “volta amigável do autor”, mediante os biografemas de um corpo disperso – “como as cinzas que se atiram ao vento após a morte”¹¹⁰ –, como reconstituir a “vida escrita” de Carolina Maria de Jesus?

Existem intensos e extensos esforços para fazer sua biografia. Em ordem cronológica, listamos as publicações: em 1994, *Cinderela Negra: a saga de Carolina Maria de Jesus*, de José Carlos Sebe Bom Meihy e Robert M. Levine; em 2007, *Muito bem, Carolina!*: biografia de Carolina Maria de Jesus, de Eliana de Moura Castro e Marília Novais da Mata Machado; em 2009, *Carolina Maria de Jesus: uma escritora improvável*, de Joel Rufino dos Santos; em 2018, *Carolina: uma biografia*, de Tom Farias; em 2019, em italiano, uma espécie de síntese das biografias anteriores, *Carolina Maria de Jesus: una biografia, ai margini della letteratura*, de Rita Ciotta Neves. Diferente do empreendimento desses biógrafos, pretendemos reconstituir a “vida escrita” de Carolina Maria de Jesus, a partir de seu corpo que escreve e se escreve nas páginas amareladas de seus cadernos, onde a sua vida pulsa nas letras e entre as letras, quer dizer, nos “biografemas”.

1.4.2 Os “biografemas”

Para reconstituir a “vida escrita” de Carolina de Jesus, adotaremos o método “biografemático”, de uma vida reduzida a fragmentos, que podem ser compreendidos como “os estilhaços de lembrança, a erosão que só deixa da vida passada alguns víncos”¹¹¹, no sentido de sinais ou marcas que ficam¹¹², por escrito, da vida da autora. Roland Barthes apresenta a noção de “biografema” nos seguintes termos:

[...] Se eu fosse escritor, já morto, como gostaria que a minha vida se reduzisse, pelos cuidados de um biógrafo amigo e desenvolto, a alguns pormenores, a alguns gostos, algumas inflexões: digamos “biografemas”, cuja distinção e mobilidade poderiam viajar fora de qualquer destino e vir tocar [...] algum corpo futuro, prometido à mesma dispersão; uma vida esburacada, em suma¹¹³.

¹⁰⁹ TEIXEIRA, Derick Davidson Santos. *O corpo que escreve: Barthes, Lacan e o sujeito da escrita*. Orientadora: Ana Maria Clark Peres. 2022, p. 113. Tese (Doutorado em Literatura Comparada e Teoria da Literatura) - Departamento de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2022. Disponível em: [file:///C:/Users/User/Downloads/O%20corpo%20que%20escreve%20%20Derick%20Teixeira%20%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/User/Downloads/O%20corpo%20que%20escreve%20%20Derick%20Teixeira%20%20(2).pdf). Acesso em: 13 mar. 2024.

¹¹⁰ BARTHES, 2005, p. XVII.

¹¹¹ BARTHES, 2005, p. XVII.

¹¹² Cf. VINCO. In: *Aulete Digital*. Disponível em: <https://aulete.com.br/vinco>. Acesso em: 12 mar. 2024.

¹¹³ BARTHES, 2005, p. XVII.

O autor pretende que a sua vida, pelos cuidados de um biógrafo, seja reduzida a fragmentos, diferente de uma biografia que parece empreender uma tentativa de refazer a história de uma vida. Dá-se lugar, então, a um encontro entre corpos: o do autor (o texto) e o do leitor (“algum corpo futuro”). Isso significa, de acordo com Barthes, que os pormenores, os gostos e as inflexões de um corpo escrito, que é o do autor, encontrar-se-ão em constante fricção, contato amoroso, com os fragmentos de um outro corpo, em tal caso, o do leitor.

Essa é uma forma de considerar as aproximações e os distanciamentos entre a vida e a escrita, entre a vida que se escreve e o que se lê. O corpo do autor, que é o texto, inscreve-se na letra, denominada “grafema”, como explica Lucia Castello Branco:

Quando se fala de letra, muito mais que quando se fala do significante, é da literalidade que se trata. Pois se um significante, no dizer de Lacan, “é aquilo que representa o sujeito para um outro significante”, uma letra não representa nada, mas está ali, em sua literalidade, a marcar o ponto de furo, a fazer buraco no simbólico¹¹⁴.

Na concepção lacaniana, apresentada pela autora, a letra marca o ponto de furo do autor, que anuncia sua singularidade como sujeito, entre o Simbólico e o Real, delineando-se, assim, um litoral¹¹⁵. Esclarece Lucia Castello Branco que, na perspectiva lacaniana de “lituraterra”, diferentemente de fronteira, a dimensão de litoral diz respeito “àquilo que aproxima territórios distintos, como a areia e o mar”¹¹⁶. A letra constitui o corpo do autor, de modo que cada qual forma um dos pormenores de uma vida, na visão barthesiana: “Um pouco como as cinzas que se atiram ao vento após a morte”¹¹⁷ e destinadas a tocar o futuro corpo do leitor.

Os “biografemas”, em outros termos, são os restos por escrito de um corpo disperso, como restos materiais, pedaços de um corpo, à disposição de outro corpo. Por isso, pretendemos reconstituir uma “vida escrita” que pode ser renomeada, segundo Maurice Blanchot, em um “poema pulverizado”: “Poema pulverizado não é um título minimizante. Poema pulverizado: escrever, ler esse poema é aceitar vergar o entendimento da linguagem a uma certa experiência fragmentária, isto é, de separação e descontinuidade”¹¹⁸.

Em outros escritos, Barthes relaciona os “biografemas” com as fotografias: “[...] Gosto de certos traços biográficos que, na vida de um escritor, me encantam tanto quanto certas

¹¹⁴ CASTELLO BRANCO, Lucia. *Os absolutamente sós*: Llansol, a letra, Lacan. Belo Horizonte: Autêntica; FALE/UFMG, 2000, p. 37. Sobre a temática do biografema, consultamos outro texto da autora: CASTELLO BRANCO, Lucia. O biografema como método. In: *Fio de água do texto* [blog]. 2015b. Disponível em: <https://fiodeaguadotexto.wordpress.com/2015/12/13/falando-com-as-paredes-15/>. Acesso em: 23 set. 2022.

¹¹⁵ Cf. CASTELLO BRANCO, 2000, p. 39.

¹¹⁶ CASTELLO BRANCO, 2000, p. 36.

¹¹⁷ BARTHES, 2005, p. XVII.

¹¹⁸ BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita 3: a ausência de livro*. São Paulo: Escuta, 2010, p. 42.

fotografias; chamei esses traços de ‘biografemas’; a Fotografia tem com a História a mesma relação que o biografema com a biografia”¹¹⁹. A relação fragmentária que a fotografia estabelece com a História assemelha-se à relação que o “biografema” estabelece com a biografia e, mais ainda, diante da fotografia, Barthes emprega os conceitos de *studium* e *punctum* para analisar a relação que podemos estabelecer com a fotografia¹²⁰.

O *studium* seria aquilo que o sujeito pode compreender com sua bagagem cultural; já o *punctum* – que, especificamente, podemos associar à noção de “biografema” – designa o elemento que “parte da cena, como uma flecha, e vem me transpassar”¹²¹, no dizer barthesiano: “O *punctum* de uma foto é esse acaso que, nela, me *punge* (mas também me mortifica, me fere)”¹²². Não é a completude de uma história, não é a foto toda, porém, são os pequenos detalhes, algumas inflexões, que emocionam numa biografia ou numa foto. Ao olhar as fotos de sua mãe recém-falecida, Barthes, por exemplo, não conseguia reencontrá-la, porque nenhuma delas devolvia a verdade dela. Entretanto, de repente, algo numa foto de sua mãe, de quando era menina, o marcou, sendo afetado pelo *punctum*¹²³.

Nesse sentido, da leitura dos escritos carolineanos não vamos refazer a fotografia toda, mas, pequenos detalhes, algumas inflexões, conforme o método “biografemático”¹²⁴, uma vez que, segundo atestam Raffaella Fernandez e Marcelle Leal, Carolina de Jesus “se dedica a fazer biografemas de seu corpo na escrita e da escrita em seu corpo”¹²⁵.

Em virtude de nossa tessitura, decidimos colher ou recolher e escolher, os seguintes biografemas – já que, “ao longo de suas obras notam-se variados biografemas”¹²⁶ – para reconstituir a “vida escrita” de Carolina de Jesus, fazendo o uso do critério da recorrência e relevância das palavras no conjunto da obra: a “catadora”; a “escrita”; o “diário”; a “poetisa”.

¹¹⁹ BARTHES, Roland. *A câmara clara: notas sobre a fotografia*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, p. 51.

¹²⁰ Cf. BARTHES, 1984, p. 44-47.

¹²¹ BARTHES, 1984, p. 46.

¹²² BARTHES, 1984, p. 46.

¹²³ Cf. FIGUEIREDO, Eurídice. Roland Barthes: da morte do autor ao seu retorno. *Revista Criação & Crítica*, São Paulo, n. 12, p. 188, 09 jun. 2014. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/criacaoecritica/article/view/73514/84830>. Acesso em: 23 ago. 2023.

¹²⁴ Cf. Jonas Samudio e Carlos Rafael Pinto utilizaram o método biografemático, para investigar textos de Roland Barthes e de Inácio Loyola, sublinhando o significante corpo (cf. SAMUDIO, Jonas Miguel Pires; PINTO, Carlos Rafael. Barthes, Loyola, corpo. *Revista Criação & Crítica*, São Paulo, n. 30, p. 414-430, 29 set. 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/criacaoecritica/article/view/184376/176012>. Acesso em: 23 set. 2022).

¹²⁵ FERNANDEZ, Raffaella; LEAL, Marcelle. O corpo da escrita & a escrita do corpo. In: ARRUDA, Aline; BARROCA, Iara; TOLENTINO, Luana (Orgs.). *Carolina Maria de Jesus: percursos literários*. Rio de Janeiro: Malê, 2022. p. 162.

¹²⁶ FERNANDEZ; LEAL, 2022, p. 162.

1.4.2.1 A catadora

Concebemos, aqui, o vocábulo “catadora”, inicialmente, no sentido de “respigadora”, em referência ao documentário da cineasta Agnès Varda. O filme *Les glaneurs et la glaneuse* (França, 2000), de Agnès Varda, foi traduzido, em Portugal, como *Os respigadores e a respigadora*; já na versão em espanhol é *Los espigadores y La espigadora*; e em inglês, *The gleaners and I*. No Brasil, o filme ficou conhecido como *Os catadores e eu*¹²⁷. Sublinhamos que o termo *eu*, nas versões inglesa e brasileira, supriu o sentido subjacente ao título de que respigadora, em questão, é também a própria cineasta.

Nos minutos iniciais, tendo em mãos um Dicionário da língua francesa, Agnès Varda o folheia até a letra “g”, de *glanage*, cujo significado é “respiga”, que vem de respigar, apanhar os restos depois da colheita. Respigador ou respigadora, portanto, é alguém que respiga. Na página de seu Dicionário, aparece a célebre pintura de Jean François Millet, *Des glaneuses (As respigadoras)*, de 1857, cujo original se encontra no *Musée d'Orsay*): destacando-se em primeiro plano, três camponesas inclinam-se para recolher os restos de uma colheita do trigo. De Orsay, o filme nos desloca para o Museu de Arras, onde, ao lado do quadro original *La glaneuse (A respigadora)*, de Jules Breton, Agnès Varda se posiciona como respigadora de imagens, trocando as espigas de trigo pela câmera digital, para filmar as regiões de produção agrícola da França.

Com efeito, a cineasta mostra a mesma prática de “recolher” em dois espaços diferentes. Em primeiro lugar, as pessoas recolhendo manualmente as batatas que sobram no campo, depois da colheita realizada pelas máquinas agrícolas. E, em segundo, quando retorna a Paris, filma outras pessoas, igualmente, recolhendo manualmente os restos das feiras livres.

Dois anos depois, Agnès Varda lança *Les glaneurs et la glaneuse... deux ans après* (França, 2002)¹²⁸. Nos primeiros segundos, após a exibição do bônus, a cineasta expressa os agradecimentos aos catadores de ontem e de hoje. Em seguida, apresenta as imagens de *Les glaneurs et la glaneuse*, de 2002, que retratam o gesto repetido e modesto de se abaixar para pegar as coisas: catando lixo urbano, colhendo os frutos da terra, alimentos abandonados no chão. Em suma, a cineasta reitera a sua posição de respigadora, melhor dizendo, o seu ofício de catadora de imagens para a criação de seu filme.

¹²⁷ Cf. OS CATADORES e eu. Direção de Agnès Varda. França: Documentário, 2000. 1 filme (82 min), vídeo. Disponível em: <https://pt-br.facebook.com/oscataodoreseeu/>. Acesso em: 26 set. 2022.

¹²⁸ Cf. OS CATADORES e eu: dois anos depois. Direção de Agnès Varda. França: Documentário, 2002. 1 filme (60 min), vídeo. Disponível em: <https://pt-br.facebook.com/oscataodoreseeu/>. Acesso em: 26 set. 2022.

Já no “filme” relativo à vida de Carolina de Jesus, vemos que, com a gravidez de seu primeiro filho, a família para quem trabalhava expulsou-a de casa. Diante disso, “não teve outra escolha senão ir viver numa favela. [...] A favela do Canindé, sítio ermo e situado próximo a um depósito de lixo”¹²⁹. Mesmo antes do nascimento de seu primogênito, a opção de ser catadora se lhe impôs como única saída¹³⁰: catar papéis e vender o que era aproveitável e, com o dinheiro obtido, comprar comida para a próxima refeição, de maneira que a equivalência dinheiro-comida se tornou automática e real, isto é, segundo Carlos Vogt, “mesmo o dinheiro, mediação das mediações, deixa de ser aí um valor, uma abstração para ser, ele também, um objeto, uma coisa”¹³¹. O cotidiano da autora na favela do Canindé, com raros momentos felizes, era marcado pelo árduo trabalho de catadora de papéis, vidros, metais e estopa, além de catar lenha, roupa e madeira. Escreve Carolina de Jesus: “... Esquentei o arroz e os peixes e dei para os filhos. Depois fui catar lenha. Parece que *eu vim ao mundo predestinada a catar. Só não cato a felicidade*”¹³².

Para construir a sua habitação de dois cômodos – “um, de aproximadamente 9 m², era, ao mesmo tempo, sala cozinha e quarto; o outro, um quartinho onde só cabia uma cama”¹³³ –, na favela do Canindé, sem dinheiro para comprar as tábuas, Carolina de Jesus, prestes a dar à luz ao primogênito, bateu à porta de João Batista de Carvalho, conhecido como monsenhor Carvalho, e lhe pediu sobras ou madeiras velhas da construção da igreja de Nossa Senhora do Brasil, localizada na atual praça de Nossa Senhora do Brasil, cerca de dez quilômetros da favela do Canindé. Registra a autora:

Eu queria fazer o meu barracão e não [tinha] dinheiro para comprar tabuas. Estavam construindo a igreja Nossa senhora do Brasil. Eu resolvi pedir umas tabuas para monsenhor carvalho. Ou seja o padre João batista de Carvalho. Ele deu-me e eu não tinha dinheiro para pagar condução carreguei as tabuas na cabeça da Avenida Brasil ate o ponto final do Canindé.

Todas as nôistres eu dava duas viagens. Eu ia de bonde, e voltava a pé com as tabuas na cabeça. Treis dias eu carreguei tabuas dando duas viagens. Dêitava as duas horas da manhã. Eu ficava tão cançada que não conseguia dormir. Eu mesma fiz o meu barracaçozinho. 1 metro e mêmio por um metro e mêmio. Aquêle tempo eu tinha tanto mêmio de sapo. Quando via um sapo gritava pedia socorro. Quando eu fiz o meu barracão era um Domingo. Tinha tantos homens e nenhum auxilioume sobrou uma tabua de quarenta centimetro de largura era em cima dessa tabua sem colchão que eu dormia¹³⁴.

¹²⁹ MEIHY; LEVINE, 1994, p. 22.

¹³⁰ Cf. CASTRO; MACHADO, 2007, p. 37.

¹³¹ VOGT, 1983, p. 209.

¹³² JESUS, 2014b, p. 81, grifo nosso.

¹³³ Audálio Dantas *apud* CASTRO; MACHADO, 2007, p. 37.

¹³⁴ JESUS, Carolina Maria de. *Onde estaes felicidade?* Orgs. Dinha e Raffaella Fernandez. São Paulo: Me Parió Revolução, 2014a. n.p. A ausência de verbo, entre “não” e “dinheiro”, está no original.

Recolher madeira para com elas passar a ter um endereço próprio – número 9 da Rua A; aliás, alguns idiomas utilizaram o endereço da autora, na favela do Canindé, para traduzir o título *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, a saber, a tradução romena: *Sao Paulo, Strada A, nr. 9 (São Paulo, Rua A, n. 9)*; e a holandesa: *Barak nr. 9: Dagboek van een brazilianse negerin (Barracão n. 9: Diário de uma negra brasileira)*¹³⁵. Catar papéis para com eles ganhar dinheiro. Catar cadernos e escolher o melhor deles, para escrever. Ela anota, em 16 de agosto de 1960, alguns dias antes do lançamento de *Quarto de despejo*: “[...] Vendo a chuva cair relembrei quando *eu catava papel* o dia que chovia. Era o meu dia de agruras. Eu já conheço o lado amargo da vida”¹³⁶.

No dia 30 de agosto de 1960, Carolina de Jesus e seus filhos, a convite do senhor Antônio Soeiro Cabral, mudaram-se para um quarto nos fundos de sua casa, em Osasco. Mesmo fora da favela, ela escreve, em 1.º de novembro de 1960: “Eu pensava que escrever era cerviço leve – Enganei. É pior do que catar papel e trabalhar na lavoura”¹³⁷. Depois, em 7 de novembro de 1960: “Nós íamos olhando as ruas que eu percorria catando papel. Já habituei: quando passo por uma rua olho se as latas de lixo já estão na rua. Quem cata algo no lixo não está roubando”¹³⁸. No mesmo dia, ainda registra: “[...] Quem cata algo no lixo não está roubando. Nós os que catamos algo do lixo para viver temos os nossos sonhos. Nem todos dias encontra-se algo no lixo para comêr”¹³⁹.

Em 18 de novembro de 1960, Carolina de Jesus anota que, quando morava na favela, tinha que catar, além de comida, roupas: “[...] Dias longos eram os da favela: fome, briga e Radio-Patrulha. [...] Compro roupas novas para mim. Quando *eu catava roupas* no lixo para usá-las pensava: algum dia hei de comprar roupas para mim. E Deus ajudou-me”¹⁴⁰. Mesmo na casa de alvenaria, em Osasco, registra, em 30 de novembro de 1960, que não se esquecia dos que passam fome: “[...] Sentada no restaurante chique, eu pensava nos infelizes que catam os restos de feira para comer. Tendo impressão que os infelizes que passam fome são meus filhos. Eu saí da favela. Tenho impressão que saí do mar e deixei meus irmãos afogando-se”¹⁴¹.

Sobressai na “vida escrita” de Carolina de Jesus que, além de catar papéis, roupas, comidas e madeiras, catava palavras ao longo de suas leituras. Nas primeiras linhas de *Quarto de despejo*, encontramos palavras e expressões que dificilmente eram de uso cotidiano:

¹³⁵ Cf. PERPÉTUA, 2014b, p. 99.

¹³⁶ JESUS, 1961, p. 36, grifo nosso.

¹³⁷ JESUS, 2021a, v. 1, p. 99.

¹³⁸ JESUS, 1961, p. 71.

¹³⁹ JESUS, 2021a, v. 1, p. 116.

¹⁴⁰ JESUS, 1961, p. 82, grifo nosso.

¹⁴¹ JESUS, 1961, p. 86.

“generos alimenticios”¹⁴², “a turba afluiu-se”¹⁴³, “ablui as crianças, aleitei-as e ablui-me e aleitei-me”¹⁴⁴. Provavelmente, essas e outras expressões, a autora as catou não só da escuta dos noticiários do rádio, mas também, graças aos primeiros anos de alfabetização no Colégio Allan Kardec, das leituras de revistas, jornais, Dicionários, além de livros, entre os quais *A escrava Isaura*, de Bernardo Guimarães, *Os miseráveis*, de Victor Hugo¹⁴⁵, *O pequeno príncipe*, de Antoine de Saint-Exupéry¹⁴⁶, um livro de Casimiro de Abreu¹⁴⁷, e outros citados ao longo de seus escritos.

Semelhante à relação necessária dos movimentos de sístole e diástole, do ciclo cardíaco, a “prática de escrever” é indissociável da leitura, na “vida escrita” de Carolina de Jesus. O seu corpo que escreve mostra, por um lado, sua posição de aprendiz, análoga a uma noviça, que começa o seu ingresso na vida religiosa, conforme a própria autora anota: “Eu estou fazendo o noviciado na literatura”¹⁴⁸. Por outro, acena para o ofício de escritora de uma “literatura vista de baixo” que se propõe, segundo Emanuel Régis Gomes Gonçalves “a explicitar os pressupostos que estruturam o olhar estético-literário das camadas subalternas”¹⁴⁹. Ou, conforme Gilles Deleuze e Félix Guattari, de uma “literatura menor”¹⁵⁰ – o termo “menor” não é empregado como qualificativo de certas literaturas¹⁵¹ –, tampouco como uma língua menor, “mas antes a que uma minoria faz em uma língua maior [língua de autoridade com que a literatura é canonizada]”¹⁵², possibilitando as condições revolucionárias de toda literatura no seio daquela chamada de grande ou já estabelecida¹⁵³.

¹⁴² JESUS, 2014b, p. 11; 38.

¹⁴³ JESUS, 2014b, p. 11.

¹⁴⁴ JESUS, 2014b, p. 11.

¹⁴⁵ Cf. JESUS, 2021b, v. 2, p. 416.

¹⁴⁶ Cf. JESUS, 2021b, v. 2, p. 34.

¹⁴⁷ JESUS, 2018, p. 26.

¹⁴⁸ JESUS, 2021a, v. 1, p. 198.

¹⁴⁹ GONÇALVES, 2013, p. 23.

¹⁵⁰ Elzira Perpétua esclarece que Gilles Deleuze e Félix Guattari ao utilizarem a “expressão ‘literatura menor’ como provocação à ideia suscitada pelo adjetivo, promovem um impacto ao desenvolver o conceito dado ao termo. Os críticos franceses contrapõem-se à língua de autoridade com que a literatura é canonizada, a partir do estatuto oferecido pela obra de Kafka – judeu checo numa terra ocupada pelos alemães” (PERPÉTUA, Elzira Divina. *Literatura brasileira confessional: uma leitura de memórias marginais*. In: ANAIS DO SILEL. Uberlândia: EDUFU, 2011. v. 2, n. 2, p. 1. Disponível em: <http://www.ileel.ufu.br/anaisdosilel/pt/arquivos/silel2011/434.pdf>. Acesso em: 09 ago. 2023).

¹⁵¹ Cf. DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. O que é uma literatura menor? In: *Kafka: por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. p. 28.

¹⁵² DELEUZE; GUATTARI, 1977, p. 25.

¹⁵³ Cf. DELEUZE; GUATTARI, 1977, p. 28.

1.4.2.2 A escrita

Explicitaremos o biografema “fome”, no próximo capítulo relativo ao Pensamento Decolonial, porque Carolina de Jesus associa explicitamente a “escravatura atual” à fome e, simultaneamente, apresenta os seus múltiplos significados, entre os quais o da escrita: fome de escrita¹⁵⁴. Mesmo que a escrita possa fazer parte de um dos múltiplos sentidos da palavra “fome”, neste momento, a apresentamos como “biografema”, um *punctum*, uma vez que a autora evidencia sua escrita, igualmente, como uma espécie de alimento: “Quando eu não tinha nada o que comer, em vez de xingar eu escrevia”¹⁵⁵.

A “prática de escrever”, de Carolina de Jesus, associada à “prática de ler”, conforme observamos, coincide com a afirmação de Ruth Brandão, segundo a qual “o escritor é, antes de tudo, um leitor”¹⁵⁶. Completa a autora:

Ele descobre que não escreve a partir de nada. Pode escrever a partir desse vazio que habita a estrutura da linguagem e sua própria estrutura. Mas vazio não é nada. E nada não é O nada. *O escritor é aquele que lê*, aquele que aponta para outro lugar, quase apagando as diferenças entre escritura e leitura (grifo nosso)¹⁵⁷.

“O escritor é aquele que lê”, afirma Ruth Brandão. Carolina de Jesus registra, em seus cadernos, que teve contato com livros desde quando começou a aprender a ler, nos meses iniciais escolares, na sua terra natal. Estando ainda em Sacramento, conforme as anotações de *Diário de Bitita*, em razão da “prática de ler”, ela passou por uma experiência inusitada e hostil: foi presa, porque algumas pessoas da vizinhança acharam erroneamente que ela lia um livro de São Cipriano para aprender o ofício de feiticeira, provavelmente por ser mulher, pobre e negra; porém, na verdade, tratava-se de um Dicionário¹⁵⁸.

Já em São Paulo, desde 1947, um de seus empregos foi na residência de um médico que, mais tarde, ficaria famoso no cenário nacional brasileiro, o Dr. Euricledes Zerbini, que, “segundo Carolina de Jesus, foi ele quem lhe permitiu o acesso aos livros, em sua biblioteca particular”¹⁵⁹. Dessa maneira, a sua paixão pela leitura lhe permitiu formular uma espécie de máxima literária, que destacamos, em *Quarto de despejo*, em 21 de julho de 1955: “[...] Li um

¹⁵⁴ Cf. FERREIRA, Amanda Crispim. *A poesia de Carolina Maria de Jesus: um estudo de seu projeto estético, de suas temáticas e de sua natureza quilombola*. Rio de Janeiro: Malê Edições, 2022, p. 232.

¹⁵⁵ JESUS, Carolina Maria de. A literatura e a fome. In: JESUS, 2014, p. 195.

¹⁵⁶ BRANDÃO, 2006, p. 11.

¹⁵⁷ BRANDÃO, 2006, p. 11.

¹⁵⁸ Cf. JESUS, 1986, p. 177-181.

¹⁵⁹ MEIHY; LEVINE, 1994, p. 21-22.

pouco. Não sei dormir sem ler. Gosto de manusear um livro. *O livro é a melhor invenção do homem*¹⁶⁰.

Posteriormente, em 8 de novembro de 1960, a autora escreve: “Circulamos pelas ruas procurando tinta, quando não tenho tinta fico quase louca! As coisas que me faz falta: livros, tintas e papeis”¹⁶¹. Carolina de Jesus agrupa “livros, tintas e papeis”, semelhante ao agrupamento paulino das três virtudes teologais: “fé, esperança e caridade”¹⁶². Pelas tintas sobre os papéis a autora deixa o rastro de sua letra e, com ela, as marcas de sua dicção. Dessas três coisas, o livro era de que mais gostava, conforme anota em 30 de novembro de 1960: “[...] Para mim, o livro é Sua Exelencia numero um”¹⁶³. Decerto, pela razão de o livro oferecer-lhe uma espécie de alimento, por isso, compreendemos que o seu convívio com ele lhe causa profunda alegria: “Fico contente quando estou na livraria – percêbo que nasci para viver entre os livros”¹⁶⁴. Estar na livraria lhe proporciona “outro lugar” diferente do “quarto de despejo” e a sua felicidade de estar na livraria aponta para o desejo de que o seu livro esteja ao lado dos outros.

Carolina de Jesus possui, igualmente, outro ideal: “Eu já idealisei o meu tumulo. Quero no formato de um livro”¹⁶⁵ (5 de janeiro de 1961). Além de sua “assinatura” no livro, a autora concebe, de maneira radical, que a sua “última morada” possa estar envolvida pelo livro e, isso significa que, se a morte é uma espécie de descanso, além de alimento, o livro pode cumprir a função de descanso, de alguma maneira, já antes da morte.

Dos poemas carolineanos, recolhemos: “Sonhei que estava morta / Vi um corpo no caixão / Em vez de flores eram livros / Que estavam nas minhas mãos”¹⁶⁶. Para mais do túmulo no formato de um livro, a autora sonha que a materialidade do seu corpo está revestida de livros e, inclusive, as suas mãos carregam-nos (os seus e de outros autores). Essa última cena, especificamente, pode apontar para uma espécie de fome de saber¹⁶⁷, ou seja, um tipo de desejo enciclopédico de aprender todo o conhecimento do mundo que, em alguma medida, pode ser aproximado à ambição, não alcançada, de Stéphane Mallarmé, para quem “tudo, no mundo, existe para chegar a um livro”¹⁶⁸.

Dito isso, observamos que orbitam o desejo de Carolina de Jesus o convívio com os outros autores e, simultaneamente, a “prática de escrever” o seu próprio livro. Escreve a autora, em 31 de

¹⁶⁰ JESUS, 2014b, p. 24, grifo nosso.

¹⁶¹ JESUS, 2021a, v. 1, p. 117; JESUS, 1961, p. 73.

¹⁶² Cf. 1Cor 13,13. Esta e as demais referências e citações bíblicas são retiradas da edição da Bíblia de Jerusalém (BÍBLIA de Jerusalém: nova edição, revista e ampliada. 5. impr. São Paulo: Paulus, 2008).

¹⁶³ JESUS, 2021a, v. 1, p. 152.

¹⁶⁴ JESUS, 2021a, v. 1, p. 106.

¹⁶⁵ JESUS, 2021b, v. 2, p. 66.

¹⁶⁶ JESUS, Carolina Maria de. “Sonhei”. In: JESUS, 1996a, p. 174.

¹⁶⁷ Sobre a “fome” e a sua multiplicidade, abordaremos no próximo capítulo.

¹⁶⁸ MALLARMÉ, Stéphane. O livro, instrumento espiritual. In: VALE, Paulo Pires do. *Tarefas infinitas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012. (Encarte). n.p.

janeiro de 1961: “[...] *Passo noites e noites escrevendo*. O livro é tudo para mim”¹⁶⁹. A noite se faz solidão, mas acompanhada pelo desejo de escrever, por isso podemos dizer que a noite se faz escrita. Dias depois, em 13 de fevereiro de 1961, a autora anota: “Escrevo por ideal. O livro, é o adorno de minh’alma”¹⁷⁰, isso significa que o livro possui uma potência estética capaz de embelezar mesmo aquilo que não é material. Em 1.^º de novembro de 1961, reitera a autora: “[...] Eu não sou fanática para igreja sou fanática para os livros”¹⁷¹ e, em 1.^º de outubro de 1962: “Para mim, o livro é a maior joia do mundo”¹⁷². O livro possui uma função espiritual, por isso ela atribui a ele um valor diferenciado, como vimos anteriormente, ao lado da tinta e dos papéis.

Das mãos que carregam os livros, ao invés de flores, durante a última travessia; das mãos catadoras de papéis; das mãos catadoras de palavras; das mãos cosedoras de literatura: literatura como “o que se faz com as letras” e a “prática de escrever”, mas também “como letra que ancora o sujeito na vida”¹⁷³, na conquista da própria voz que passa pela emergência de ritmos, pulsações que já estão aí, no dizer de Ruth Brandão, “no batimento das pulsões, no compasso cardíaco que comanda a mão que escreve”¹⁷⁴. Sobre esse sujeito que escreve e se escreve na vida, explicitamos a noção de “escreviver” e a ideia de “escrevivência”, conforme Lucia Castello Branco:

O verbo no infinitivo [escreviver] aponta para o aberto de um devir, enquanto o substantivo [escrevivência] sugere a vivência de um passado construindo a escrita. Nessa direção, enquanto a escrevivência aponta para a biografia como substância da escrita, o escreviver aposta na potência do biografema [...].

O escreviver, então, mais em direção ao futuro que ao passado, revela menos o lugar de fala daquele que escreve e mais o lugar de escuta, tanto daquele que escreve, quanto daquele que lê¹⁷⁵.

Embora o verbo “escreviver” e o substantivo “escrevivência” tenham como suporte “a coisa literária” – “trata-se de pensar a literatura como uma experiência” –, a autora explicita as sutis diferenças entre elas: a “escrevivência” aponta para a biografia em direção ao passado, ao passo que o “escreviver” aposta no “biografema” em direção ao futuro. No entanto, mesmo que consideremos a aposta na potência do “biografema”, optamos pelo conceito de “vida escrita”,

¹⁶⁹ JESUS, 2021b, v. 2, p. 116, grifo nosso.

¹⁷⁰ JESUS, 2021b, v. 2, p. 164.

¹⁷¹ JESUS, 2021b, v. 2, p. 363.

¹⁷² JESUS, 2021b, v. 2, p. 443.

¹⁷³ BRANDÃO, 2006, p. 16.

¹⁷⁴ BRANDÃO, 2006, p. 13.

¹⁷⁵ CASTELLO BRANCO, Lucia. A coisa literária. In: CASTELLO BRANCO, Lucia; SOBRAL, Ayanne. *O que é psicanálise literária?* Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2023. p. 98.

de Ruth Silviano Brandão, para quem: “seja ela escrita ou não, a vida sempre é escrita, pelas inscrições, traços e rastros com que a marcamos ou a sulcamos”¹⁷⁶.

Dessa maneira, imaginamos a mão de Carolina de Jesus a escrever cada uma das letras e os espaços entre as palavras. Eis um registro singular de uma “vida escrita”. Diferentemente de uma mania qualquer, Carolina de Jesus se relaciona com a escrita como algo necessário, uma exigência vital, um modo de estar no mundo, um desejo de escrita, no seu dizer: “Um dia, apoderou-se de mim um desejo de escrever”¹⁷⁷. Desde esse “um dia”, sobre o qual não temos informação exata da data, a escrita tornou-se um propósito vital a ponto de afirmar como um “ato de fé”: “[...] Crêio que, *não poderei viver sem escrever*”¹⁷⁸.

Em 9 de novembro de 1961, a autora escreve: “Não deixo de escrever[r] porque o escrever para mim é tão escencial devido a fusão de ideia que promanam no meu cérebro”¹⁷⁹. Essa unidade entre “viver” e “escrever” coincide, de alguma forma, com o que escreve Marguerite Duras: “Escrever era a única coisa que preenchia minha vida e a encantava. Foi o que fiz. A escrita jamais me abandonou”¹⁸⁰. A compreensão dessa unidade aparece, igualmente, na obra de Glória Anzaldúa, especificamente, quando ela denuncia: “mentiram, não existe separação entre a vida e a escrita”¹⁸¹. Discorre a autora:

Para escrever, para ser uma escritora, preciso confiar e acreditar em mim mesma como palestrante, como uma voz para imagens. Preciso acreditar que sou capaz de me comunicar com palavras e imagens e que posso fazer isso bem. A falta de fé em meu eu criativo é uma falta de fé em todo o meu eu e vice-versa – *não posso separar minha escrita de nenhuma parte de minha vida* –. *Tudo é um só* (grifo nosso)¹⁸².

“Tudo”, a vida e a escrita, “é um só”, afirma Gloria Anzaldúa. No entanto, qual será o ideal que motiva Carolina de Jesus a escrever? Se o seu ideal fosse apenas sair da favela, por que ela não interrompeu a “prática de escrever” quando saiu do “quarto de despejo”? Isso pode ser um indício de que esse ideal pode coincidir com o desejo de escrever. Explica Lucia Castello Branco sobre a via dupla do desejo em jogo no ato de escrever: “[...] Nesses domínios, pode-se pensar no desejo

¹⁷⁶ BRANDÃO, 2006, p. 33.

¹⁷⁷ JESUS, 2018, p. 24, grifo nosso.

¹⁷⁸ Acervo de Escritores Mineiros (AEM), UFMG. Cadernos microfilmados. Coleção Vera Eunice de Jesus Lima: coleção composta por cadernos com o Diário de Carolina Maria de Jesus (30/10/1958 a 02/12/1958). Microfilmagem realizada na Fundação Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, mai. 1996. MRD-2 - Kodak (grifo nosso).

¹⁷⁹ JESUS, 2021b, v. 2, p. 388.

¹⁸⁰ DURAS, 2021, p. 25.

¹⁸¹ ANZALDÚA, 2021, p. 54.

¹⁸² “Para escribir, para ser escritora, tengo que confiar y creer en mí misma como hablante, como voz para las imágenes. Tengo que creer que soy capaz de comunicar con palabras y con imágenes y que puedo hacerlo bien. Una falta de fe en mí ser creativo es una falta de fe en mi ser total y vice-versa – no puedo separar mi escritura de ninguna parte de mi vida –. Todo es uno” (ANZALDÚA, 2016, p. 129, tradução nossa).

da escrita em sua dupla via: trata-se não só do desejo do escritor pela escrita, mas *do desejo da própria escrita*, que é então percebida em sua natureza de ser autônomo daquele que julga possuí-la, o escritor¹⁸³. Carolina de Jesus, em 20 de julho de 1955, nas primeiras páginas de *Quarto de despejo*, afirma a necessidade de escrever motivada pelo próprio desejo da escrita: “[...] *Todos os dias eu escrevo. Sento no quintal e escrevo*”¹⁸⁴. Não escrever parece não ser uma opção para ela. No mesmo dia, ela ainda anota: “(...) Quando fico nervosa não gosto de discutir. Prefiro escrever”¹⁸⁵.

Que função a escrita pode operar na vida de Carolina de Jesus? Parece-nos que a escrita pode ter operado na sua vida um modo de habitar o mundo, um modo de digerir o mal-estar causado pela miséria e, mais ainda, uma espécie de salvação semelhante à compreensão de Franz Kafka sobre a necessidade da tarefa da escrita. Explica Kafka:

O escrever continua me mantendo, mas não seria mais apropriado afirmar que conserva esse tipo de vida? Com isso não quero dizer naturalmente que minha vida seja melhor quando não escrevo. Em tais ocasiões é até pior e completamente insuportável e há de desembocar na loucura. Mas isso só sob a condição de que, como resulta ser na realidade, *também sou escritor quando não escrevo*; e um escritor que não escreve é de fato uma quimera que provoca a loucura¹⁸⁶.

Para ambos, Carolina de Jesus e Franz Kafka, a escrita, em alguma medida, se apresenta como uma espécie de “salvação”; salvação compreendida, no dizer de Erick Gontijo, como “o ato de escrita, em si, é ancoragem para um sujeito-escritor que tem a escrita como perspectiva de salvação sem garantias”¹⁸⁷. Maurice Blanchot analisa o trabalho de escrita kafkiana:

Mas por que esse trabalho poderia salvá-lo? Parece que Kafka teria precisamente reconhecido nesse terrível estado de autodissolução, onde está perdido para os outros e para si mesmo, o centro de gravidade da exigência de escrever. Onde ele se sente destruído até ao fundo nasce a profundidade que substitui a destruição pela possibilidade da criação suprema. Maravilhosa reviravolta, esperança sempre igual ao maior desespero, e como se comprehende que, dessa experiência, ele extraí um movimento de confiança que não questionará de bom grado¹⁸⁸.

¹⁸³ CASTELLO BRANCO, Lucia. *Chão de letras: as literaturas e a experiência da escrita*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 67 (grifo nosso).

¹⁸⁴ JESUS, 2014b, p. 22, grifo nosso.

¹⁸⁵ JESUS, 2014b, p. 22.

¹⁸⁶ Franz Kafka *apud* COSTA, Erick Gontijo. *Acurar-se da escrita*: Maria Gabriela Llansol. Orientadora: Lucia Castello Branco. 2014, p. 19. Tese (Doutorado em Literatura Comparada e Teoria da Literatura) – Departamento de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/ECAP-9GQPUK/1/tese_erick_gontijo_costa.pdf. Acesso em: 13 mar. 2023.

¹⁸⁷ COSTA, 2014, p. 19.

¹⁸⁸ BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 60.

Escrever. Salvar-se da “autodissolução”. Provocar uma “reviravolta”. Todavia, de que se salva Carolina Maria de Jesus? Da “arte mais difícil é a arte de viver”¹⁸⁹. Na favela, do desespero causado pela fome e, até mesmo, pela vontade de suicidar-se por conta da miséria, conforme ela escreve, em 28 de julho de 1958: “[...] Eu estava tão triste! Com vontade de suicidar. Hoje em dia quem nasce e suporta a vida até a morte deve ser considerado herói”¹⁹⁰. Depois, em 16 de junho de 1959: “... Hoje não temos nada para comer. Queria convidar os filhos para suicidar-nos. Desisti. Olhei meus filhos e fiquei com dó. Eles estão cheios de vida. *Quem vive, precisa comer*”¹⁹¹.

Fora da favela, embora a autora não tenha registrado mais a vontade de suicidar-se, a vida continua difícil, mesmo que em outra proporção e intensidade. Em 25 de dezembro de 1960, Carolina de Jesus anota: “Levantei as 5 horas. – Hoje eu estou triste! Acho a minha vida sem graça”¹⁹². E, em 3 de novembro de 1961: “Hoje eu estou nervosa. [Queda de uma faísca elétrica perto de sua casa] Parece que o poeta não tem Deus, para proteger-lhe”¹⁹³. Depreendemos disso, portanto, que seja dentro seja fora da favela, a vida por si mesma, mesmo com as suas dificuldades, se apresenta para a autora como exigência da escrita.

Na difícil arte de viver, além da solidão, o silêncio constitui uma atitude necessária exigida pela escrita. Sobre a investigação da solidão, a partir de Carolina de Jesus, pensamos em Maurice Blanchot e Marguerite Duras. Na leitura blanchotiana, Rainer Maria Rilke não aborda essencialmente a solidão, mas um recolhimento, como ele escreve à condessa de Solms-Laubach, em 3 de agosto de 1907: “Há semanas que, salvo duas breves interrupções, não pronuncio uma só palavra; a minha solidão fecha-se, enfim, e estou no meu trabalho como o caroço no fruto”¹⁹⁴.

Para Maurice Blanchot, “o escritor pertence à obra, mas o que lhe pertence é somente um livro”¹⁹⁵, um livro que ainda não é a obra, uma vez que “a obra só é obra quando através dela se pronuncia, na violência de um começo que lhe é próprio, a palavra ser, evento que se concretiza quando a obra é a intimidade de alguém que a escreve e de alguém que a lê”¹⁹⁶. Mesmo que a obra aponte para o seu infinito, esclarece o autor:

¹⁸⁹ JESUS, 1965, p. 35.

¹⁹⁰ JESUS, 2014b, p. 102.

¹⁹¹ JESUS, 2014b, p. 174, grifo nosso.

¹⁹² JESUS, 2021b, v. 2, p. 32.

¹⁹³ JESUS, 2021b, v. 2, p. 365.

¹⁹⁴ Rainer Maria Rilke *apud* BLANCHOT, 2011, p. 11.

¹⁹⁵ BLANCHOT, 2011, p. 13.

¹⁹⁶ BLANCHOT, 2011, p. 13.

A solidão da obra – a obra de arte, a obra literária – desvenda-nos uma solidão mais essencial. Exclui o isolamento complacente do individualismo, ignora a busca da diferença; não se dissipar o fato de sustentar uma relação viril numa tarefa que cobre toda a extensão dominada do dia. Aquele que escreve a obra é apartado, aquele que a escreve é dispensado¹⁹⁷.

No mesmo sentido, para Marguerite Duras, a escrita depende da solidão para passar a existir: “A solidão da escrita é uma solidão sem a qual a escrita não acontece, ou então se esfarela, exangue, de tanto buscar o que mais escrever”¹⁹⁸. Poderíamos aproximar a solidão da escrita – que requer a solidão real do corpo, pois “é a solidão do escritor, a da escrita”¹⁹⁹ – à categoria de “noite”, empregada pela autora quando analisa os jovens livros, sem o silêncio suficiente. Escreve Duras:

Creio que o que condeno nos livros é, de modo geral, o fato de não serem livres. Isso se vê através da escrita: eles são fabricados, organizados, regulamentados, adequados, eu diria. Uma função de revisão que o escritor exerce, muitas vezes, em relação a si mesmo. O escritor se torna então seu próprio policial. Refiro-me aqui à busca pela boa forma, ou seja, a forma mais corrente, mais clara e mais inofensiva. Há ainda gerações mortas que fazem livros pudicos. Até mesmo os jovens: livros *encantadores*, sem consequência alguma, sem noite. Sem silêncio²⁰⁰.

De Carolina de Jesus, lemos: “[22 de julho de 1955] ... Eu gosto de ficar dentro de casa, com as portas fechadas. Não gosto de ficar nas esquinas conversando. *Gosto de ficar sozinha e lendo. Ou escrevendo!*”²⁰¹. Noite, como vimos anteriormente, e silêncio acompanham a sua “vida escrita”. Na página de seu caderno anota o propósito de *Quarto de despejo*, em 19 de julho de 1955, “[...] Vou escrever um livro referente a favela. Hei de citar tudo que aqui se passa”²⁰². Nele cita, antes que tudo, conforme vimos anteriormente, a sua necessidade cotidiana de escrever: “[...] Já faz oito anos que cato papel. O desgosto que tenho é residir em favela. / [...] (...) Quando fico nervosa não gosto de discutir. Prefiro escrever. Todos os dias eu escrevo. Sento no quintal e escrevo”²⁰³.

Em 18 de julho de 1959, a autora registra: “[...] Temos só um jeito de nascer e muitos de morrer. [...] / Segui pensando: quem escreve gosta de coisas bonitas. Eu só encontro tristezas e lamentos”²⁰⁴. E, em 2 de julho de 1960, anota: “... Conversei com o senhor Otavio. Disse-lhe que vou mudar da favela neste mês e que não gosto do *diário*. Eu não sei o que é que êles acham

¹⁹⁷ BLANCHOT, 2011, p. 11.

¹⁹⁸ DURAS, 2021, p. 24.

¹⁹⁹ DURAS, 2021, p. 25.

²⁰⁰ DURAS, 2021, p. 44.

²⁰¹ JESUS, 2014b, p. 25, grifo nosso.

²⁰² JESUS, 2014b, p. 20.

²⁰³ JESUS, 2014b, p. 22.

²⁰⁴ JESUS, 2014b, p. 183-184.

no meu *diário*. Escrevo a miseria e a vida infesta dos favelados”²⁰⁵. Dias antes do lançamento de *Quarto de despejo*, Carolina de Jesus escreve: “Quando não tinha nada o que comer, em vez de xingar eu escrevia”²⁰⁶ (15 de agosto de 1960).

Tristezas e lamentos, outras palavras que indicam o sofrimento: “[...] Foi por sofrer muito nas fazendas que escrevi uma poesia: ‘O colono e o fazendeiro’”²⁰⁷. Existem outras marcas que indicam a necessidade e a exigência da escrita, considerada como um “ideal”, conforme anota em 3 de junho de 1960: “... Estou escrevendo e pretendo continuar escrever. Agora que estou encaixada dentro do meu ideal que é escrever”²⁰⁸. O desejo de escrita que se conciliava com o trabalho, em 13 de junho de 1959: “– Eu preciso trabalhar e escrevo nas horas vagas”²⁰⁹. E o seu sonho consiste em sair da favela, como ela escreve, em 27 de julho de 1955: “É que eu estou escrevendo um livro, para vendê-lo. Viso com esse dinheiro comprar um terreno para eu sair da favela”²¹⁰.

No entanto, Carolina de Jesus reitera que, embora seu sonho fosse sair da favela, o seu interesse em relação à “prática de escrever” era, antes de qualquer coisa, escrever a vida e, concomitantemente, a vida a se (re)escrever:

21 de maio [de 1961] Quando escrevi o meu *diário* não foi visando publicidade. É que eu chegava em casa, não tinha o que comer. Ficava revoltada interiormente e escrevia. Tinha impressão que estava contando as minhas magoas a alguém. E assim surgiu o “Quarto de Despejo”.

Classifiquei a favela de quarto de despejo porque em 1948, quando o Dr. Prestes Maia começou a urbanizar a cidade de São Paulo, os pobres que habitavam os porões foram atirados ao relento²¹¹.

Para descrever o lugar dos pobres na sociedade, o texto carolineano emprega a imagem ilustrativa de “porão”, para o qual um dos significados é a “parte mais baixa no interior de um navio”²¹², que nos remete explicitamente à imagem ilustrativa do “navio” que utilizaremos, no próximo capítulo, para abordar “a travessia do Atlântico”, como parte dos fragmentos da memória da escravidão colonial. Em razão de um determinado projeto político, econômico e social, os pobres são retirados do porão e “atirados ao relento”, expostos à solidão e ao agravamento das doenças respiratórias, o que nos faz anotar a causa da morte de Carolina de

²⁰⁵ JESUS, 1961, p. 28.

²⁰⁶ JESUS, 1961, p. 35.

²⁰⁷ JESUS, 1986, p. 139.

²⁰⁸ JESUS, 1961, p. 25.

²⁰⁹ JESUS, 2014b, p. 173.

²¹⁰ JESUS, 2014b, p. 27.

²¹¹ JESUS, 1961, p. 181.

²¹² PORÃO. In: *Aulete Digital*. Disponível em: <https://aulete.com.br/por%C3%A3o>. Acesso em: 14 mar. 2024.

Jesus: vítima de uma crise de insuficiência respiratória, devido à asma²¹³, doença que a acompanhou desde o nascimento.

Apesar da dificuldade de respirar, não lhe faltou força para escrever a vida, melhor dizendo, não lhe faltou força suficiente para autorizar-se a escrever. Essa “prática de escrever”, “o que se faz com as letras”, gerou uma espécie de alívio, no sentido de “condição de quem se livrou da opressão”²¹⁴, da falta de ar, da falta de comida e de outras faltas. Em contrapartida, não lhe faltaram os reconhecimentos acadêmicos, a saber: em 6 de setembro de 1960, Carolina de Jesus recebeu o Diploma de Membro Honorária da Academia da Faculdade de Direito de São Paulo, que estava reservado a Jean Paul Sartre – o presidente da Academia de Letras da Faculdade (senhor Valdir) apresentou a autora ao público com estas palavras: “A França tem Sartre, nós temos a Carolina!”²¹⁵.

Postumamente, em 2001, a Universidade Federal de Minas Gerais, mediante a decisão da Comissão Permanente do Vestibular (COPEVE), inseriu a obra *Quarto de despejo* na lista de obras literárias para o vestibular. Em 2014, o Grupo de Pesquisa “Letras de Minas”, vinculado à UFMG, promoveu o VI Colóquio “Mulheres em Letras”, na Faculdade de Letras da UFMG, em homenagem a Carolina Maria de Jesus, por ocasião do centenário de seu nascimento. Recentemente, em 2017, a Universidade Federal do Rio Grande do Sul e a Universidade Estadual de Campinas anunciaram a incorporação de *Quarto de despejo* na lista obrigatória de seus vestibulares. Em 2020, o Grupo de Pesquisa “Estudos Decoloniais Carolina Maria de Jesus”, ligado à UFRJ, foi cadastrado no CNPq. E, em 2021, Carolina de Jesus ganhou o título póstumo de *Doutora Honoris Causa* da Universidade Federal do Rio Janeiro.

Mesmo com o sucesso do lançamento de *Quarto de despejo*, Carolina de Jesus sofreu algumas incompreensões dos favelados e dos ricos, conforme ela anota, em 23 de novembro de 1960: “Não estou tranquila com a ideia de escrever o meu diario da vida atual. Escrever contra os ricos. Eles são poderosos e podem destruir-me. [...] Estes dias eu não estou escrevendo. Estou pensando, pensando, pensando. Quando escrevi contra os favelados fui apedrejada...”²¹⁶ Em 23 de fevereiro de 1961, a autora registra que o ditador Salazar impediu a entrada de *Quarto de despejo* em Portugal: “[...] enviaram vários livros a Pôrtugal e o meu foi devolvido. Será que as verdades que relato, é carapuça para o Salazar. Ele deve compreender que o povo cança dos políticos cronicos estagnados”²¹⁷.

²¹³ Cf. FARIAS, 2018, p. 346.

²¹⁴ ALÍVIO. In: *Aulete Digital*. Disponível em: <https://aulete.com.br/al%C3%ADvio>. Acesso em: 14 mar. 2024

²¹⁵ JESUS, 1961, p. 55.

²¹⁶ JESUS, 1961, p. 83.

²¹⁷ JESUS, 2021b, v. 2, p. 186.

Não obstante algumas suspeitas e incompreensões no que concerne ao seu primeiro livro, a autora reitera no seu segundo livro, *Casa de alvenaria*, sua compaixão pelos pobres, por aqueles que passam fome. Escreve Carolina de Jesus:

7 de julho [de 1960] ... Vou na Livraria receber o dinheiro do livro. *Fiquei pensando nos pobres*, porque eu já estou deslingando dos pobres. Mas não estou alegre, porque sei que é duro passar fome.

[...] Fico pensando o que será “Quarto de despejo”, umas coisas que eu escrevia há tanto tempo para desafogar as misérias que enlaçava-me igual o cipó quando enlaça nas árvores, unindo todas (grifo nosso)²¹⁸.

“Fiquei pensando nos pobres”, registra a autora, ainda que estivesse tão perto de realizar o seu outro sonho de “zarpar da favela”²¹⁹, em 30 de agosto de 1960, graças à venda de *Quarto de despejo*. No dia de seu lançamento, em 19 de agosto de 1960, anota a autora: “Era 4 horas e eu já estava preparando o almôço e carregando agua, porque eu preciso ir na Livraria para autografar o meu livro ‘Quarto de Despejo’”²²⁰. Essa obra é um retrato das misérias, um fragmento da realidade (“eu escrevi a realidade”, afirma Carolina de Jesus²²¹), especificamente, uns traços de uma memória: a escrita e a fome²²², a partir dos quais o texto apresenta, segundo Elzira Perpétua, “um ambiente urbano pouco conhecido então – a favela. Escrito por quem testemunha a miséria dia após dia e é capaz de torná-la objeto de uma narrativa sob um ângulo novo, o diário apresenta o modo de vida da população socialmente excluída”²²³.

A escrita do diário se torna um “laboratório” – segundo Silvina Rodrigues Lopes, “o diário vem chamar a atenção para essa qualidade laboratorial da escrita”²²⁴ – de experiências da escrita, em que, além da voz da autora, outras vozes – a do sapateiro, a do empregado da fábrica ou a do vendedor – são introduzidas por ela na sua escrita. Como possibilidade de testemunho, a escrita de si pode ser compreendida como exercício pessoal, associado ao do pensamento sobre si mesmo²²⁵. Em relação a essa forma de escrita, explica Michel Foucault quando analisa *Vita Antonii*, de Atanásio, que apresenta a anotação escrita das ações e dos pensamentos como um elemento indispensável à vida ascética:

²¹⁸ JESUS, 1961, p. 29.

²¹⁹ JESUS, 2021a, v. 1, p. 27.

²²⁰ JESUS, 1961, p. 38.

²²¹ JESUS, 1961, p. 30.

²²² Cf. NASCIMENTO, Imaculada. Nem a ausência de amor nem a urgência da fome. In: ARRUDA, Aline *et al.* (Orgs.). *Carolina Maria de Jesus: percursos literários*. Rio de Janeiro: Malê, 2022. p. 155.

²²³ PERPÉTUA, 2014b, p. 23.

²²⁴ LOPES, Silvina Rodrigues. *Teoria da des-possessão: sobre textos de Maria Gabriela Llansol*. Lisboa: Averno, 2013, p. 13.

²²⁵ Cf. KLINGER, 2006, p. 26.

A escrita de si mesmo aparece aqui claramente em sua relação de complementaridade com a anacorese: ela atenua os perigos da solidão; oferece aquilo que se fez ou se pensou a um olhar possível; o fato de se obrigar a escrever desempenha o papel de um companheiro [...] é possível então fazer uma primeira analogia: o que os outros são para o asceta em uma comunidade, o caderno de notas será para o solitário²²⁶.

As primeiras páginas de *Quarto de despejo* e *Casa de alvenaria* testemunham o efeito da escrita de si: a companhia da escrita. Escreve Carolina de Jesus, em 20 de julho de 1955: “Quando fico nervosa não gosto de discutir. Prefiro escrever. Todos os dias eu escrevo. Sento no quintal e escrevo”²²⁷. Estando fora da favela, registra, em 16 de maio de 1960: “[...] Eu estou anciosa para ver este livro [*Quarto de despejo*], porque eu escrevi no auge do desespero. Tem pessoas que quando estão nervosas xingam ou pensam na morte como solução. Eu escrevia o meu *diario*”²²⁸.

No entanto, de acordo com Elzira Perpétua, é preciso indagar sobre o valor exclusivamente testemunhal muitas vezes atribuído aos diários carolineanos, porque os manuscritos de *Quarto de despejo* mostram uma autora muito mais empenhada em ser poeta do que em ser reconhecida pelo testemunho de uma sofrida realidade. Esclarece Perpétua:

[...] A análise dos manuscritos mostrou que a escrita individual de Carolina foi moldada no livro com o fim de estabelecer uma imagem ideologicamente coerente com o modelo configurador de um sujeito a quem era dada uma voz de protesto contra o modelo econômico brasileiro então vigente. Para compor essa imagem, o editor dos manuscritos declinou de várias outras apresentadas por Carolina em seus cadernos. Neles descobrimos uma Carolina inédita nas páginas do diário, configurada por uma personagem complexa, atormentada, dividida por suas contradições.

Vemos de que modo ela se debruça diariamente sobre seus cadernos não apenas para registrar a efervescência da favela, mas para refletir sobre a realidade em que vivia e, sobretudo, para registrar suas interrogações sobre a linguagem poética e extravasar na escrita do cotidiano os sonhos de escritora de que se alimentava. Nesses últimos está manifesto o desejo de ser reconhecida não como escritora do diário da favela, mas como poeta. Na leitura dos manuscritos, vamos compor uma outra imagem de Carolina, a que ela quer que se conheça, a que é vencida pelo peso do que ela denomina “pensamento poético”²²⁹.

Já a escrita do outro, pautada pela proximidade com a alteridade, aproxima-nos da compreensão de Octavio Paz sobre a pluralidade do autor, no dizer de Maria Esther Maciel: “Para Paz, o autor é um eu que se reconhece sempre outro, porque nele falam outras vozes *que*

²²⁶ FOUCAULT, Michel. A escrita de si. In: FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade, política*. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Moua. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 145.

²²⁷ JESUS, 2014b, p. 22.

²²⁸ JESUS, 1961, p. 22.

²²⁹ PERPÉTUA, Elzira Divina. Produção e recepção de Quarto de despejo, de Carolina Maria de Jesus: relações publicitárias, contextuais e editoriais. *Em tese*, Belo Horizonte, v. 5, p. 38-39, dez. 2002. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/emtese/article/view/3405/3335>. Acesso em: 24 jan. 2023.

*são e não são suas*²³⁰. O texto carolineano pretende refletir, igualmente, acerca da realidade, fazendo de seu diário uma espécie de escrita coletiva. Ela anota, em 16 de dezembro de 1960: “Pensei: Vou transformar o meu Diario em fala do povo do Brasil!”²³¹. Nesse sentido, comenta Elzira Perpétua que Carolina de Jesus “acaba por inovar os objetivos da narrativa diária, que será transformada em objeto de denúncia social”²³².

Essa prática carolineana de escrever, compreendendo a escrita como “o grafo complexo das pegadas de uma prática”²³³, aproxima-nos, novamente, de Gloria Anzaldúa que escreve:

A escrita me salva dessa complacência que temo. Porque não tenho escolha. [...] Eu escrevo porque a vida não satisfaz meus apetites e minha fome. Escrevo para registrar o que outros apagam quando eu falo, para reescrever as histórias mal-escritas que eles contaram de mim, de você²³⁴.

A escrita opera a vida. E nesta, a escrita pode operar anotações, lacunas, erros, além da possibilidade de (re)escrever. Segundo Anzaldúa, “eu escrevo porque tenho medo de escrever, mas tenho mais medo ainda de não escrever”²³⁵, ou seja, não obstante o “medo de escrever”, a autora não renuncia à “prática de escrever”, visto que o seu maior medo é a possibilidade de “não escrever”. Dessa maneira, tal possibilidade estimula a ousadia para escrever, o que coincide com o desejo e a prática contínua de Carolina de Jesus, como pode ser ilustrada em o “diário”, como “biografema” e obra literária.

1.4.2.3 O diário

Em referência ao filme *Les glaneurs et la glaneuse*, de Agnès Varda, como respigador da textualidade de Carolina de Jesus, com o propósito de investigar os aspectos da sua “vida escrita”, trocamos a pequena câmera digital pela leitura especificamente dos seus diários. Quer dizer, das páginas amareladas dos cadernos carolineanos, chega-nos a palavra “diário”, que, igualmente, compõe os títulos dos seguintes livros, em ordem de publicação: *Quarto de*

²³⁰ MACIEL, Maria Esther. *As vertigens da lucidez: poesia e crítica em Octavio Paz*. São Paulo: Experimento, 1995, p. 123 (grifo nosso).

²³¹ JESUS, 2021a, v. 1, p. 206. Este fragmento foi suprimido da primeira edição publicada em 1961 (cf. JESUS, 1961, p. 108).

²³² PERPÉTUA, Elzira Divina. A proposta estética em *Quarto de despejo*, de Carolina Maria de Jesus. In: GUIMARÃES, Raquel Beatriz Junqueira (Org.). *Scripta*, Belo Horizonte, v. 18, n. 35, p. 257, 2.º sem. 2014a (grifo nosso).

²³³ BARTHES, s.d., p. 17.

²³⁴ ANZALDÚA, 2021, p. 51-52.

²³⁵ ANZALDÚA, 2021, p. 52.

despejo: diário de uma favelada – chamado pela autora também de “meu Estranho diário”²³⁶; *Casa de alvenaria*: diário de uma ex-favelada (primeira publicação, em 1961, e a segunda, em dois volumes, em 2021: *Casa de alvenaria: Osasco* e *Casa de alvenaria: Santana*); *Diário de Bitita*²³⁷. Mais que uma marca de gênero literário, consideramos o “diário” como uma obra literária, no sentido barthesiano e, concomitantemente, o que o “biografema” “diário” acena e apresenta em relação aos aspectos da “vida escrita” de Carolina de Jesus.

Roland Barthes escreve: “nunca mantive um diário – ou antes, nunca soube se deveria manter um. Às vezes começo, e depois, muito depressa, largo – e, no entanto, mais tarde, recomeço”²³⁸. Mesmo que não delineie uma análise do gênero “diário”, o autor faz uma deliberação pessoal destinada a permitir uma decisão prática: “Devo manter um diário *com vista à sua publicação*? Posso fazer do diário uma ‘obra’? Fico apenas com as funções que me podem aflorar ao espírito”²³⁹. Apesar dessas questões, Barthes apresenta, ulteriormente, uma justificativa literária, com quatro motivos a respeito da compreensão de um diário íntimo como obra literária. O primeiro motivo é denominado por ele como poético: “O primeiro é oferecer um texto colorido com uma individualidade de escrita, com um ‘estilo’ [...], com um idioleto peculiar ao autor”²⁴⁰. Com relação a Carolina de Jesus, o poético pode estar relacionado ao seu estilo literário que se identifica com o da “oratura ou oralitura”, conforme vimos anteriormente. Seu traço eminentemente realista fez com que Carlos Vogt associasse, especificamente, *Quarto de despejo ao verismo*²⁴¹, que é uma corrente literária, surgida na Itália, na segunda metade do século XIX, cujo propósito era reproduzir a linguagem regional e fazer a descrição minuciosa dos costumes e do cotidiano do indivíduo comum.

O segundo motivo barthesiano é o histórico: “o segundo é espelhar em poeira, dia a dia, as marcas de uma época, confundidos todos os valores, da informação maior ao pormenor de costumes; não tenho eu intenso prazer em ler no Diário de Tolstói a vida de um senhor russo do século XIX?”²⁴². Esse motivo nos aproxima da compreensão da analogia entre o diário, como

²³⁶ JESUS, Carolina Maria de. *Meu estranho diário*. Orgs. José Carlos Sebe Bom Meihy e Robert M. Levine. São Paulo: Xamã, 1996b, p. 74.

²³⁷ Sobre a discussão da diferença entre diário e autobiografia, Wesley da Rocha considera que: “Cabe ressaltar que, no caso de Carolina, sua primeira obra publicada, *Quarto de despejo*, de fato, é um diário, visto que sua escrita se deu de forma datada e no dia a dia; já a obra *Diário de Bitita*, embora tenha a palavra ‘diário’ no título, trata-se de uma autobiografia, pois nela Carolina, já adulta, recupera da memória a sua infância e disserta sobre ela” (ROCHA, Wesley Henrique Alves da. *Diário de Bitita, de Carolina Maria de Jesus: saltando os muros da subalternidade*. Salvador, BA: Devires, 2021, p. 66).

²³⁸ BARTHES, 2012, p. 445.

²³⁹ BARTHES, 2012, p. 446-447.

²⁴⁰ BARTHES, 2012, p. 446-447.

²⁴¹ Cf. VOGT, 1983, p. 209.

²⁴² BARTHES, 2012, p. 446-447.

lugar da memória, e o álbum de fotografias, como “a outra arte biográfica por excelência”²⁴³, no dizer de Leonor Arfuch, considerando, nesse sentido, que tais fotografias, semelhantes aos diários, podem recolher “rastros de conversas”²⁴⁴. Outra compreensão de “diário” se define pelo aspecto da temporalidade, porque, segundo a perspectiva blanchotiana, o diário íntimo “deve respeitar o calendário”²⁴⁵, como pacto assinado pelo autor. Explica Maurice Blanchot:

O *diário íntimo*, que parece tão livre de forma, tão dócil aos movimentos da vida e capaz de todas as liberdades, já que pensamentos, sonhos, ficções, comentários de si mesmo, acontecimentos importantes, insignificantes, tudo lhe convém, na ordem e na desordem que se quiser, é submetido a uma cláusula aparentemente leve, mas perigosa: *deve respeitar o calendário*. Esse é o pacto que ele assina. O calendário é seu demônio, o inspirador, o compositor, o provocador e o vigilante. [...] O que se escreve se enraíza então, quer se queira, quer não, no cotidiano e na perspectiva que o cotidiano delimita (grifo nosso)²⁴⁶.

O tempo cronológico, registrado com datas e, às vezes, com acréscimos de horários, caracteriza o desenvolvimento narrativo, em que Carolina de Jesus registra, em *Quarto de despejo*, a sua pobreza e a dos favelados²⁴⁷ e, segundo Audálio Dantas, “a fome aparece no texto com uma frequência irritante”²⁴⁸. Entretanto, pode ser incorporada a compreensão do tempo na textualidade, no dizer de Jonas Samudio: “[o tempo na textualidade encontra sentido] na escrita que pretende realizar a vida – sob o estatuto da grafia da vida, da biografia, da vida escrita”²⁴⁹. O calendário é um aspecto modelar da narrativa de seus diários; citamos como exemplo, a primeira anotação em *Quarto de despejo* que consiste, especificamente, no registro da data de 15 de julho de 1955, dia do aniversário de Vera Eunice, e a última, o registro do dia 1.º de janeiro de 1960. Entre 1955 e 1960, há um intervalo sem anotações no seu diário, de 29 de julho de 1955 a 1.º de maio de 1958, em que observamos uma descontinuidade cronológica do registro que, segundo Carlos Vogt, “não corresponde, entretanto, uma quebra na estrutura narrativa do diário. Os dias vazios de anotações são preenchidos pela extensão metonímica dos dias plenos, através de um recurso de estilo bastante simples, mas eficiente: o da repetição”²⁵⁰.

²⁴³ ARFUCH, Leonor. *O espaço biográfico*: dilemas da subjetividade contemporânea. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010, p. 145.

²⁴⁴ ARFUCH, 2010, p. 144, grifo nosso.

²⁴⁵ BLANCHOT, Maurice. *O livro por vir*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Tópicos). p. 270.

²⁴⁶ BLANCHOT, 2005, p. 270.

²⁴⁷ Cf. VOGT, 1983, p. 210.

²⁴⁸ DANTAS. In: JESUS, 2014b, p. 6

²⁴⁹ SAMUDIO, Jonas Miguel Pires. Escrever a raiz da escrita: sobre o tempo na textualidade de Llansol. *Em tese*, Belo Horizonte, v. 19, n. 3, p. 25, set./dez. 2013. Disponível em: [file:///C:/Users/User/Downloads/5234-15908-1-PB%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/User/Downloads/5234-15908-1-PB%20(2).pdf). Acesso em: 13 fev. 2023.

²⁵⁰ VOGT, 1983, p. 207.

Já em *Casa de alvenaria*, constatamos uma diferença de datas e de anotações iniciais nas edições de 1961 e 2021, a saber, na edição de 1961, as anotações se iniciam em 5 de maio de 1960 e se estendem até 21 de maio de 1961. Em contrapartida, a edição de 2021, no volume 1 – quando Carolina de Jesus sai da favela do Canindé e passa a morar em Osasco –, os primeiros registros são de 30 de agosto de 1960; já, no volume 2 – período em que ela vive no bairro Santana, na cidade de São Paulo, antes de ir para um sítio em Parelheiros, na zona sul de São Paulo –, os últimos registros são de 18 de dezembro de 1963.

Decerto que Carolina de Jesus se mudou, com os filhos, da favela do Canindé para Osasco: de um “quarto de despejo” para uma “casa de alvenaria”, conforme apresenta as duas edições de *Casa de alvenaria*. No entanto, a primeira edição de 1961 regista pormenores importantes, antes de entrar na primeira “casa de alvenaria”, a saber: a assinatura do contrato de publicação de *Quarto de despejo* em 5 de maio de 1960²⁵¹; em 10 de agosto de 1960²⁵², o registro de que o lançamento do seu livro será no dia 19 do mesmo mês; em 13 de agosto de 1960²⁵³, a emoção de contemplar seu nome de registro impresso na capa, assim como, quando era criança, foi chamada solenemente pela professora; e, em 19 de agosto de 1960²⁵⁴, o dia tão esperado do lançamento de *Quarto de despejo*.

Por sua vez, em *Diário de Bitita*, apesar da ausência de registro explícito de datas, observamos a construção narrativa de sua autobiografia, na sequência das etapas de sua vida, desde a infância em Sacramento ao desembarque, já adulta, na cidade de São Paulo. De acordo com Wesley Henrique Alves da Rocha, esse diário nos permite elaborar uma “representação cartográfica das movimentações de Carolina”²⁵⁵, desde Minas Gerais (Sacramento, Uberaba, Conquista), passando pelo interior do estado de São Paulo (Restinga, Ribeirão Preto, Jardinópolis, Sales de Oliveira, Hortolândia, Franca), até a sua chegada na cidade de São Paulo.

No entanto, o que nos interessa nesses diários? Cada dia anotado é, segundo Maurice Blanchot, “um dia preservado. Dupla e vantajosa operação. Assim, vivemos duas vezes. Assim, protegemo-nos do esquecimento e do desespero de não ter nada a dizer”²⁵⁶. Os textos literários, especificamente, o diário cumpre ainda outra operação: a de possibilitar ao leitor aproximar-se da “vida escrita” da autora, melhor dizendo, o leitor passa a conviver com a autora.

²⁵¹ Cf. JESUS, 1961, p. 11-16.

²⁵² Cf. JESUS, 1961, p. 31-32.

²⁵³ Cf. JESUS, 1961, p. 32-33.

²⁵⁴ Cf. JESUS, 1961, p. 38-41.

²⁵⁵ Cf. ROCHA, 2021, p. 106.

²⁵⁶ BLANCHOT, 2005, p. 273.

O terceiro motivo da justificativa literária de um diário é, de acordo com Barthes, o utópico. Explicita o autor:

O terceiro é constituir o autor em objeto de desejo: de um escritor que me interessa, posso gostar de conhecer a intimidade, a distribuição cotidiana do seu tempo, dos seus gostos, dos seus humores, dos seus escrúculos; posso chegar até a preferir a sua pessoa à sua obra, lançar-me avidamente sobre o seu Diário e desleixar os seus livros. Posso então, fazendo-me o autor do prazer que outros souberam me dar, tentar por minha vez seduzir, por esse torniquete que faz passar do escritor à pessoa, e vice-versa; ou, mais gravemente, provar que “valho mais do que aquilo que escrevo” (nos meus livros): a escrita do Diário erige-se, então, como uma *força-mais* (Nietzsche: *Plus von Macht*), que se acredita dever suprir as deficiências da plena escritura; chamemos a esse motivo: utópico, tanto é verdade que nunca se dá cabo do Imaginário²⁵⁷.

Os escritos carolineanos despertam o desejo do leitor de conhecer o que a autora apresenta da realidade e, sobremaneira, o desejo de acompanhá-la nos textos e com ela passar a conviver, o que coincide com o pensamento barthesiano, segundo o qual “no texto, de uma certa maneira, *eu desejo o autor*”²⁵⁸, melhor dizendo, desejo o autor no texto: os seus “biografemas”. De acordo com Robert Levine e José Carlos Meihy, o livro *Quarto de despejo* chama a atenção da sociedade para as favelas, porque

o problema da favela era conhecido, mas era abordado de uma forma romântica, como nos sambas *Ave Maria no morro*, *Barracão de zinco*. Com o diário, pela primeira vez, o problema veio com força, verdadeiro, pois veio lá de dentro. [...] *O livro é muito atual, porque o problema se multiplicou*²⁵⁹.

“O livro é muito atual”, atestam os autores, pois “o problema se multiplicou”. Isso corroborou para seu sucesso editorial, conforme comprovam as estatísticas do mercado livreiro, na semana de seu lançamento, de acordo com Audálio Dantas: “Com três dias de venda, o livro passou ao primeiro lugar nas seções especializadas nos jornais”²⁶⁰.

O quarto motivo da justificativa literária de um diário, segundo a perspectiva barthesiana, é o amoroso. Exprime o autor:

O quarto motivo é constituir Diário em oficina de frases: não de “belas” frases, mas de frases certas: afinar continuamente a justeza da enunciação (e não do enunciado), segundo um arroubo e uma aplicação, uma fidelidade de designio que muito se assemelha à paixão: “E as minhas entranhas exultarão quando os teus lábios exprimirem coisas retas” (Prov., 23,16)²⁶¹.

²⁵⁷ BARTHES, 2012, p. 447-448.

²⁵⁸ BARTHES, Roland. *O prazer do texto*. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 35.

²⁵⁹ MEIHY; LEVINE, 1994, p. 106, grifo nosso.

²⁶⁰ Audálio Dantas *apud* PERPÉTUA, 2014b, p. 42.

²⁶¹ BARTHES, 2012, p. 447-448.

Essa justificativa literária de um diário caracteriza-se pela organização das frases em um tipo de escrita autobiográfica que rompe o silêncio. A escrita, especificamente, dos diários de Carolina de Jesus acontece por meio de um pacto da própria autora com a verdade, sendo que, para Maurice Blanchot, “os pensamentos mais remotos, mais aberrantes, são mantidos no círculo da vida cotidiana e não devem faltar com a verdade”²⁶². Podemos compreender a verdade como sinceridade, a sinceridade da escrita que se dispõe a anotar o cotidiano, sendo que “*cada dia anotado é um dia preservado*”²⁶³. Essa operação nos permite, pois, viver duas vezes, conforme justifica Blanchot:

Escrever cada dia, sob a garantia desse dia e para lembrá-lo a si mesmo, é uma maneira cômoda de escapar ao silêncio, como ao que há de extremo na fala. Cada dia nos diz alguma coisa. [...] Assim, protegemo-nos do esquecimento e do desespero de não ter nada a dizer²⁶⁴.

Nos fragmentos dos textos carolineanos, a verdade da narrativa, contundente e original, mostra o cotidiano dentro e fora da favela. Citamos como exemplo suas anotações, em 19 de julho de 1955: “*Vou escrever um livro* referente a favela. *Hei de citar tudo que aqui se passa*”²⁶⁵. Em outra anotação, ela reitera que se empenha para escrever a realidade, embora tenha sido um labor literário suspeito de comunismo por parte de alguns, como lemos em 9 de agosto de 1958: “... 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 aconselhável escrever a realidade”²⁶⁶.

Soma-se à visão barthesiana da justificativa literária de um diário íntimo a concepção blanchotiana de que o diário não é essencialmente uma confissão, um relato na primeira pessoa, como muitos compreendem, mas possui um caráter memorial. Explica Maurice Blanchot:

De que é que o escritor deve recordar-se? De si mesmo, daquele que ele é quando não escreve, quando vive sua vida cotidiana, quando é um ser vivente e verdadeiro, não agonizante e sem verdade. Mas o meio de que se serve para recordar-se a si mesmo é, fato estranho, o próprio elemento do esquecimento: escrever. Daí que, entretanto, a verdade do Diário não esteja nas observações e comentários interessantes, de recorte literário, mas nos detalhes insignificantes que prendem à realidade cotidiana. [...] O Diário – esse livro na aparência inteiramente solitário – é escrito com frequência por medo e angústia da solidão que atinge o escritor por intermédio da obra²⁶⁷.

²⁶² BLANCHOT, 2005, p. 270.

²⁶³ BLANCHOT, 2005, p. 273, grifo nosso.

²⁶⁴ BLANCHOT, 2005, p. 273.

²⁶⁵ JESUS, 2014b, p. 20, grifo nosso.

²⁶⁶ JESUS, 2014b, p. 108, grifo nosso.

²⁶⁷ BLANCHOT, 2011, p. 20.

O diário pode ser compreendido, igualmente, como um memorial, no sentido de que o autor, em alguma medida, escolhe aquilo que quer ser recordado nas páginas escritas. Haja vista que, por meio da escrita, o autor opera uma espécie de criação ou de invenção, fazendo existir, de alguma maneira, o que ainda não existe ou deixou de existir. Essa “prática de escrever”, segundo Barthes, assemelha-se a uma operação fotográfica:

Eis-me assim, eu próprio, como medida do “saber” fotográfico. O que meu corpo sabe da Fotografia? Observei que uma foto pode ser objeto de três práticas (ou de três emoções, ou de três intenções): fazer, suportar, olhar. O *Operator* é o Fotógrafo. O *Spectador* somos todos nós, que compulsamos, nos jornais, nos livros, nos álbuns, nos arquivos, coleções de fotos. E aquele ou aquela que é fotografado, é o alvo, o referente, espécie de pequeno simulacro, de *eídolon* emitido pelo objeto, que de bom grado eu chamaria de *Spectrum* da Fotografia, porque essa palavra mantém, através de sua raiz, uma relação com o “espetáculo” e a ele acrescenta essa coisa um pouco terrível que há em toda fotografia: o retorno do morto²⁶⁸.

A fotografia é uma forma de registro de uma parte da realidade e uma espécie de emanação do real passado. Nessa arte, o fotógrafo assume a posição de mediador e de seu intérprete muito pessoal, visto que ele procura definir, a partir de alguns detalhes pessoais, o traço fundamental de cada foto. Esse papel desempenhado pelo *Operator* se assemelha ao do escritor, que busca capturar um fragmento do vivido. A “prática de escrever” os traços da realidade e, igualmente, escrever o próprio nome devolve à própria autora a sua assinatura, o nome com o qual Carolina Maria de Jesus assina o primeiro contrato de publicação do livro.

Segundo Audálio Dantas, *O Cruzeiro*, que era proprietário de uma editora, não se interessou pela publicação dos escritos de Carolina de Jesus, porém, seu amigo Paulo Dantas, diretor de edições da Livraria Francisco Alves, prontificou-se a publicá-los²⁶⁹. Dessa maneira, em 5 maio de 1960, como parte da realização de seu desejo de publicar um livro, Carolina de Jesus assinou o contrato com a Editora, fato memorável sobre o qual ela escreve:

Levantei as 5 horas para preparar as roupas dos filhos para irmos na Livraria. Não vou fazer café porque não tenho açúcar nem dinheiro para o pão.

[...] ... Chegamos a Livraria Francisco Alves. [...]

Chegou outros repórteres. Entrevistava-me e falava com o escritor Paulo Dantas. E liam alguns trechos do meu diário. As 5 e meia o Audálio chegou com os da televisão. Apresentou-me e *eu assinei o contrato* e filmaram-me (grifo nosso)²⁷⁰.

Na infância, nos primeiros dias escolares, a professora devolvera o nome a Carolina Maria de Jesus. De outra maneira, na vida adulta, ela própria faz (re)surgir seu nome, não escrito

²⁶⁸ BARTHES, 1984, p. 20.

²⁶⁹ Cf. CASTRO; MACHADO, 2007, p. 62-63.

²⁷⁰ JESUS, 1961, p. 11; 13-14.

pelas mãos da escrivã Iracy Batista de Almeida Calil²⁷¹, do cartório de Sacramento, mas pelas próprias mãos quando assina o contrato com a Editora. De alguma maneira, ela dá à luz a si mesma na escrita, como “sujeito da narrativa da própria história”²⁷².

Como gênero literário, o diário pode oferecer uma constelação de imagens “biografemáticas”, conforme afirma Maria Gabriel Llansol a respeito das imagens apresentadas por um diário: “a primeira imagem do Diário não é, para mim, o repouso na vida quotidiana, mas uma constelação de imagens, caminhando todas as constelações umas sobre as outras”²⁷³. O diário nos propicia uma constelação e, ao mesmo tempo, ele próprio é um “biografema” que, aliás, é muito estimado por Carolina de Jesus, uma vez que ela fez questão de registrá-lo em seus textos, por exemplo, nas primeiras páginas de *Quarto de despejo*, em 23 de julho de 1955: “[...] Comecei fazer o meu diario”²⁷⁴.

1.4.2.4 A poetisa

Em *Diário de Bitita*, a autora registra que, quando criança, chorava, dia e noite. Por vezes, a sua mãe (dona Cota) deixava-a com siá Maruca para ir trabalhar. Certa vez, siá Maruca deu pinga para Carolina de Jesus, de forma que ela parou de chorar e adormeceu longamente. Todavia, quando dona Cota regressou do trabalho, vendo a filha desacordada, pegou-a no colo e, apressadamente, levou-a ao médico espírita, Dr. Eurípedes Barsanulfo. Ele a diagnosticou com uma enfermidade singular, definida por ele de “poetisa”. Sobre esse fato, escreve Carolina de Jesus:

Minha mãe queixou-se que eu chorava o dia e noite. Ele [médico espírita, o senhor Eurípedes Barsanulfo] disse-lhe que o meu crânio não tinha espaço suficiente para alojar os miolos, que ficavam comprimidos, e eu sentia dor de cabeça. Explicou-lhe que, até aos vinte e um anos, eu ia viver como se estivesse sonhando, que a minha vida ia ser atabalhoadas. Ela vai adorar tudo que é belo! *A tua filha é poetisa*; pobre Sacramento, *do teu seio sai uma poetisa*. E sorriu. Deu-me uns remédios para vomitar o álcool (grifo nosso)²⁷⁵.

O diagnóstico médico foi de que Carolina de Jesus sentia dor de “poetisa” e, conforme as anotações da autora, nas primeiras páginas de *Diário de Bitita*, sua mãe a teria defendido dos

²⁷¹ FARIAS, 2018, p. 15.

²⁷² FERNANDEZ; LEAL. In: ARRUDA, 2022, p. 161.

²⁷³ LLANSOL, Maria Gabriela. *Uma data em cada mão: livro das horas I* (Lovaina e Jodoigne, 1972-1977). Lisboa: Assírio & Alvim, 2009, p. 19.

²⁷⁴ JESUS, 2014b, p. 25, grifo nosso.

²⁷⁵ JESUS, 1986, p. 71.

comentários hostis das vizinhas recorrendo ao mesmo diagnóstico do médico: “O senhor Eurípedes Barsanulfo disse-me que *ela é poetisa!*”²⁷⁶. Em outra ocasião, quando o jornalista Willy Aureli disse-lhe que era poetisa, Carolina de Jesus pensando nisso, pergunta-se: “Que doença será esta? Será que isto tem cura?”²⁷⁷. Quando estava no bonde, em direção à Praça da Sé, conta-nos a autora que perguntou a um senhor ao seu lado, que lia a *Folha da Manhã*, o que era ser poetisa, e ele lhe respondeu: “– É mulher que tem o pensamento poético. Por quê? A senhora é poetisa?”²⁷⁸, ela lhe responde: “– O jornalista [Willy Aureli] disse-me que sou”²⁷⁹.

Carolina de Jesus, por um lado, preocupa-se em ficar livre do pensamento poético, pois ele impede o seu sono: “Percebi que andando pra cá e pra lá os pensamentos poéticos se dissipam um pouco. Comecei a trabalhar com rapidez”²⁸⁰, porque, senão, os versos começam a surgir²⁸¹, como um vício. Escreve a autora:

Tenho o vício da poesia...
 A isso devo toda a minha desdita.
 A poesia, senhor, é todo o meu sonho e todo o meu tormento.
 Tenho sofrido tanto só por amor à Musa, que me persegue e me inspira com uma obsessão incrível. Tudo tenho feito para obedecer a linha do meu destino e esquecer a tortura dos versos que me enchem a cabeça, mas eles brotam do meu pensamento e eu não tenho outro remédio senão dar-lhes expansão. Está aqui o fruto das minhas ideias!²⁸².

Por outro lado, quando ela se senta, com o lápis na mão, e escreve, o seu cérebro se “normaliza”²⁸³. Diferentemente do sono que tem durante o dia, à noite, Carolina de Jesus tem poesia²⁸⁴, conforme anota, em 15 de novembro de 1958. O seu ofício de “poetisa”, de fazer poesia – “a palavra *poesia* possui raiz no latim como *poesis*, no entanto, sua origem está no grego *poiesis*, e indica a ideia de criar ou fazer”²⁸⁵ – relaciona-se à ideia de cuidado, tendo ela cuidado tanto da literatura quanto de seus filhos, apesar do cansaço de viver: “Eu queixei para a dona Rosa que estou cansada de viver. Que invejo os que nascem e morrem. Eu estou

²⁷⁶ JESUS, 1986, p. 13, grifo nosso.

²⁷⁷ JESUS, 2018, p. 25.

²⁷⁸ JESUS, 2018, p. 25.

²⁷⁹ JESUS, 2018, p. 25

²⁸⁰ JESUS, 2018, p. 26.

²⁸¹ Cf. JESUS, 2018, p. 26.

²⁸² JESUS, Carolina Maria de. *Clíris*: poemas recolhidos. Orgs. Raffaella Fernandez e Ary Pimentel. Rio de Janeiro: Desalinho, Ganesha Cartonera, 2019, p. 5.

²⁸³ Cf. JESUS, 2018, p. 27

²⁸⁴ Cf. JESUS, 1996b, p. 71

²⁸⁵ POESIA. In: *Etimologia: origem do conhecimento*. Disponível em: <https://etimologia.com.br/poesia/#:~:text=Possui%20raiz%20no%20latim%20como,ideia%20de%20criar%20ou%20fazer.> Acesso em: 07 fev. 2023.

dessiludida. *Ter que cuidar dos filhos, e cuidar da da literatura*²⁸⁶. Afirma Leonardo Boff, acerca do cuidado:

O que se opõe ao descuido e ao descaso [...]. Cuidar é mais que um *ato*; é uma *atitude*. Portanto, abrange mais do que um *momento* de atenção, de zelo e de desvelo. Representa uma *atitude* de ocupação, preocupação, de responsabilização e de envolvimento afetivo com o outro²⁸⁷.

Carolina de Jesus registra, na mesma linha, que empreendia o cuidado dos filhos e da literatura; isso indica que ela se ocupava da literatura e, semelhantemente, preocupava-se com os filhos, com responsabilidade e afeto por ambas as atividades. Desde a infância, em virtude, inicialmente, das dores de cabeça e, depois, das agruras do cotidiano, a autora, de certa maneira, ratifica o diagnóstico dado pelo Dr. Eurípedes Barsanulfo. Ela escreve, em 14 de abril de 1961, recordando que no “dia 24 de Fevereiro de 1943 saiu o meu retrato no jornal. Carolina Maria poetisa negra. Fiquei sabendo que sou poetisa. Pensei: *agora eu sei o nome de minha enfermidade. Sou poetisa*”²⁸⁸. Seus registros indicam que, durante a vida, seu crânio permanece insuficiente para alojar os miolos, de forma que eles, “em excesso”, deslizam para os seus dedos, “no pulsar do sangue que faz bater o coração na ponta nos dedos”²⁸⁹, e passam a hospedar-se nos seus incontáveis cadernos de poemas, provérbios, romances, peças teatrais, letras musicais e diários.

Carolina de Jesus, com suas mãos, crava, no corpo do caderno, as dores de seu corpo e do seu povo. Em *Diário de Bitita*, ela anota uma memória da adolescência de quando morava no interior mineiro: “foi *por sofrer muito* nas fazendas que escrevi uma poesia: ‘O colono e o fazendeiro’”²⁹⁰. Transcrevemos algumas partes desse poema:

Diz o brasileiro
Que acabou a escravidão
Mas o colono sua o ano Inteiro
E nunca tem um tostão.

Se o colono está doente
É preciso trabalhar
Luta o pobre no Sol quente
E nada tem para guardar.

Cinco da madrugada
Toca o fiscal a corneta

²⁸⁶ JESUS, 2021a, v. 1, p. 77, grifo nosso.

²⁸⁷ BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: ética do humano, compaixão pela terra*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 33.

²⁸⁸ JESUS, 2021b, v. 2, p. 282, grifo nosso.

²⁸⁹ BRANDÃO, 2006, p. 28.

²⁹⁰ JESUS, 1986, p. 139, grifo nosso.

Despertando o camarada
Para ir à colheita.
[...]

Colono não tem futuro
E trabalha todo o dia
O pobre não tem seguro
E nem aposentadoria.

Ele perde a mocidade
A vida inteira no mato
E não tem sociedade
Onde está o seu sindicato?

Ele passa o ano inteiro
Trabalhando, que grandeza!
Enriquece o fazendeiro
E termina na pobreza.
[...]

A vida do colono brasileiro
É pungente e deplorável
Trabalha de janeiro a janeiro
E vive sempre miserável.
[...]

O colono é obrigado a produzir
E trabalha diariamente
Quando o coitado sucumbir
É sepultado como indigente²⁹¹.

Carolina de Jesus compreendia que os favelados de sua época eram os colonos que abandonaram o campo, em virtude do sofrimento ocasionado pelas condições inapropriadas de trabalho, as quais, na verdade, eram análogas às da escravidão, o que, atualmente, o Ministério Público do Trabalho define como “um trabalhador que tenha que cumprir jornadas excessivas de trabalho ou que atue em ambientes insalubres, sem condições mínimas de saúde e segurança”²⁹². Em *Casa de alvenaria*, a autora retoma e amplia a reflexão dessa opressão sofrida pelos colonos por parte dos fazendeiros no campo; escreve, em 21 de maio de 1961:

[...] Quando cheguei no Teatro era 6 horas da tarde. (...) Circulei o meu olhar pela platéia, contemplando aquela gente bem nutrita, bem vestida. Ouvindo a palavra fome, abstrata para eles [...].

Eu estava confusa naquele nucleo. Percebi que a *Dona Elite* encara o problema da favela com vergonha. É uma mancha para um país [...].

A terceira oradora fui eu. Citei: fui residir na favela por necessidade. Com o decorrer dos tempos percebi que podia sair daquele meio. Era horroroso para mim

²⁹¹ JESUS, Carolina Maria de. “O colono e o fazendeiro”. In: JESUS, 1996a, p. 147-149.

²⁹² SACERDOTE, Juliane. TST publica série de postagens sobre trabalho análogo à escravidão no Instagram. *Tribunal Superior do Trabalho*, Brasília, 29 jul. 2022. Disponível em: [https://www.tst.jus.br/-/tst-publica-s%C3%A9rie-de-postagens-sobre-trabalho-an%C3%A1logo-%C3%A0-escravid%C3%A3o#:~:text=Um%20trabalhador%20que%20tenha%20que,P%C3%BAlico%20do%20Trabalho%20\(MPT\)](https://www.tst.jus.br/-/tst-publica-s%C3%A9rie-de-postagens-sobre-trabalho-an%C3%A1logo-%C3%A0-escravid%C3%A3o#:~:text=Um%20trabalhador%20que%20tenha%20que,P%C3%BAlico%20do%20Trabalho%20(MPT)). Acesso em: 07 fev. 2023.

presenciar as cenas rudes que desenrolava-se na favela como se fôsse natural. (...) *Os favelados são os colonos. Por ser expoliados pelos patrões abandonaram o campo.* Encontram dificuldades na cidade, que só oferece conforto e decencia aos que tem bons empregos. Eles não podem acompanhar a vida atualmente. Devido ao custo de vida são obrigados a recorrer ao lixo ou os restos de feira.

– Não adianta falar de fome com quem não passa fome.

Quando escrevi o meu *diário* [*Quarto de despejo*] não foi visando publicidade. É que eu chegava em casa, não tinha o que comer. Ficava revoltada interiormente e escrevia. Tinha impressão que estava contando as minhas magoas a alguém. E assim surgiu o “Quarto de Despejo”.

Classifiquei a favela de quarto de despejo porque em 1948, quando o Dr. Prestes Maia começou a urbanizar a cidade de São Paulo, os pobres que habitavam os porões foram atirados ao relento²⁹³ (grifo nosso).

Em 11 de dezembro de 1963, a autora anota novamente: “passei a noite pensando no custo de vida. Que está nos oprimindo. Igual um rolo compressor”²⁹⁴. O sofrimento faz com que Carolina de Jesus questione a Deus²⁹⁵ em forma de prece, que transcrevemos uma parte:

Um mísero seguia
Levando uma trouxa nas costas;
Uma prece a Deus envia
Espera inquieto a resposta
Jesus, por que sofro assim? (grifo nosso)²⁹⁶.

Do seu sofrimento ao do seu povo, a autora anota, em 20 de maio de 1958, em *Quarto de despejo*, que os políticos sabem que ela é poetisa e, mais ainda, “que o poeta enfrenta a morte quando vê o seu povo oprimido”²⁹⁷. O poema carolineano dirige outra prece a Deus, agora, diante do sofrimento do mundo:

Meu Deus! Quem é que não sente?
Jesus quem é que não chora?
Ao ver sofrer neste mundo
Pessoas que a gente adora?²⁹⁸.

Sublinhamos que a autora registra que a poetisa ou o poeta, quando vê o seu povo oprimido, coloca-se explicitamente ao lado do oprimido e não do opressor, como atesta, no romance *Pedaços da fome*, o personagem Paulo Lemes: “Quem é poeta é santo porque são tipos humanos que têm dó dos pobres. A história não nos revela que os poetas são amigos dos

²⁹³ JESUS, 1961, p. 180-181.

²⁹⁴ JESUS, 2021b, v. 2, p. 490.

²⁹⁵ A palavra “Deus”, como “biografema”, será apresentado no próximo capítulo, uma vez que Carolina de Jesus a aproxima da palavra “fome”.

²⁹⁶ JESUS, Carolina Maria de. “Súplica do mendigo”. In: JESUS, 1996a, p. 136.

²⁹⁷ JESUS, 2014b, p. 39, grifo nosso.

²⁹⁸ JESUS, Carolina Maria de. “Quadros”. In: JESUS, 1996a, p. 199.

opressores; pelo contrário, *êles são amigos dos oprimidos*. E as pessoas que santificaram-se mesclavam-se com os pobres”²⁹⁹.

Tomada pelo ofício de poetisa, Carolina de Jesus anuncia que os negros podem contar com a profecia dos poetas, haja vista que eles não tiveram nenhum profeta bíblico para orar por eles, como tiveram os judeus, que contaram com o auxílio de Moisés³⁰⁰, porque “o que notei é que o pensamento do poeta é valise e as suas meditações *estão sempre ao lado dos fracos*”³⁰¹.

O pensamento do poeta, segundo o texto carolineano, se encontra, igualmente, nas suas mãos, na “prática de escrever”, por isso a valise, e sua opção é estar, preferencialmente, ao lado dos fracos, porque são relegados, conforme anota em 4 de dezembro de 1958: “os brancos tem mais possibilidades na vida do que o preto. [...] O preto é sempre posto de lado”³⁰², constituindo uma segregação racial que, na perspectiva da autora, já tinha sido prevista quando Deus disse: Amai-vos uns aos outros³⁰³. Dito isso, a autora, em 8 de julho de 1958, desempenha o papel de poetisa profeta³⁰⁴ denunciando as palavras, em alguma medida, alienantes de Frei Luiz dirigidas aos favelados:

Fico pensando da vida atribulada e pensando nas palavras do Frei Luiz que nos diz para sermos humildes. Penso: se o Frei Luiz fosse casado e tivesse filhos e ganhasse salário mínimo, ai eu queria ver se o Frei Luiz era humilde. Diz que Deus dá valor só aos que sofrem com resignação. Se o Frei visse os seus filhos comendo generos deteriorados, comidos pelos corvos e ratos, havia de revoltar-se, porque a revolta surge das agruras³⁰⁵.

Em 5 de junho de 1958, em *Quarto de despejo*, ela escreve que se comove quando os seus olhos avistam as dores do seu povo: “[...] E as lagrimas dos pobres comove os poetas. Não comove os poetas de salão. Mas os poetas do lixo, os idealistas das favelas [...]”³⁰⁶. E, da mesma maneira, ela se comove quando seus ouvidos escutam os lamentos do pobre. Ela registra, em 27 de novembro de 1958: “Como é horrivel ouvir um pobre lamentando-se. A voz do pobre não tem poesia”³⁰⁷. Essa ideia carolineana de que “a voz do pobre não tem poesia” aponta para a presença marcante, sem metáfora, da dureza e da crueza da vida.

²⁹⁹ JESUS, Carolina Maria de. *Pedaços da fome*. São Paulo: Áquila, 1963, p. 117 (grifo nosso).

³⁰⁰ Cf. JESUS, 2014b, p. 121.

³⁰¹ JESUS, 2018, p. 27, grifo nosso.

³⁰² JESUS, 1996b, p. 113.

³⁰³ Cf. JESUS, Carolina Maria de. “No sítio”. In: JESUS, 1996a, p. 205.

³⁰⁴ Sobre a temática da “profecia”, desenvolveremos no terceiro capítulo.

³⁰⁵ JESUS, 2014b, p. 85-86.

³⁰⁶ JESUS, 2014b, p. 53, grifo nosso.

³⁰⁷ JESUS, 2014b, p. 140.

De acordo com o livro de *Êxodo*, depois de escutar os clamores do povo, Deus chamou Moisés e o enviou para libertar seu povo da escravidão³⁰⁸. Esse pormenor da escuta, em alguma medida, aproxima o poeta de Deus e o faz estar perto d'Ele, como escreveu Carolina de Jesus, em 1.^º de setembro de 1960: “[...] *O poeta está perto de Deus, perto de Jesus* e Jesus não nos disse para sermos violentos”³⁰⁹.

Diferentemente dos poetas de salão, os do lixo são comovidos pelas lágrimas e pelos lamentos dos pobres. Tal atitude, portanto, aproxima-os do Deus de Moisés e de Jesus, como se eles estivessem em contato direto com Deus e Jesus. Os poetas do lixo escutam o sofrimento dos pobres e anunciam a não violência, quer dizer, a paz que, segundo o *Dicionário bíblico*, “significa em geral completação, perfeição, talvez mais precisamente, uma condição à qual não falta nada”³¹⁰ e, nesse sentido, compreendemos que não deveria faltar nem sequer comida.

Carolina de Jesus recorre ainda à analogia da antena para explicitar o ofício de poetisa. Escreve, em 1.^º de março de 1961: “[...] Se eu pudesse ser alegre... Vivo cantando. Mas eu sou triste. A minha tristesa derriva devido eu ser poetisa. É que *o coração do poeta é igual uma antena, vendo o povo sofrendo, eu compartilho deste sofrimento*”³¹¹. Antes mesmo da publicação de *Quarto de despejo*, quando seus primeiros poemas foram publicados, o jornal *Folha da Manhã*, em 25 de fevereiro de 1940, já a apresenta como “Carolina Maria, poetiza preta”³¹²; a essa identificação de poetisa acrescentamos a potência profética dos seus textos, o que nos permite afirmar: Carolina Maria de Jesus, poetisa, preta e profetisa.

³⁰⁸ Cf. Ex 2,23-3,12.

³⁰⁹ JESUS, 2021a, v. 1, p. 33, grifo nosso. Este fragmento não aparece na edição de 1961.

³¹⁰ PAZ. In: MCKENZIE, John L. *Dicionário bíblico*. São Paulo: Paulus, 1983, p. 704.

³¹¹ JESUS, 2021b, v. 2, p. 197, grifo nosso. Este trecho não aparece na edição de 1961.

³¹² AURELI, Willy. Carolina negra, poetiza preta. *Folha da manhã*, São Paulo, p. III, 25 fev. 1940. Disponível em: <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=21600&anchor=141712&origem=busca&originURL=&pd=e3b5eb6743993cece51b74eeb39b5ff6&ga=2.71219989.449801050.1666642495-1496194747.1660310211>. Acesso em: 11 nov. 2022.

2 O PENSAMENTO DECOLONIAL E CAROLINA MARIA DE JESUS

Depois de mostrar a “vida escrita” de Carolina Maria de Jesus, apresentaremos algumas linhas de força do Pensamento Decolonial, aproximando-o dos textos carolineanos. Para isso, diferenciaremos colonialismo de colonialidade, para, então, explicitarmos a perspectiva Decolonial a partir das três dimensões da colonialidade. Privilegiando o conceito de Gloria Anzaldúa de “ferida aberta”, investigaremos a experiência comum das opções Decoloniais: a “ferida colonial”, segundo Walter Mignolo, e, a partir dessa experiência, os estilhaços e as marcas do empreendimento colonial, bem como o que restou dos registros da escravização e a justificativa de uma parte do cristianismo sobre a instituição escravocrata. Por fim, aproximaremos os Estudos Decoloniais do corpo ferido, pela “escravatura atual”, de Carolina de Jesus, razão pela qual investigaremos, nos escritos carolineanos, a “fome”, como “biografema”, e, a ele relacionado, “Deus”.

2.1 A perspectiva Decolonial

A Decolonialidade como conceito constitui-se pela existência da colonialidade, ocultada pela Modernidade, razão pela qual, com o objetivo de compreender a Viragem Decolonial, serão apresentadas as seguintes categorias basilares: a colonialidade e sua diferença com o colonialismo; a colonialidade e sua relação com a Modernidade; e as três dimensões da colonialidade – a do saber, a do poder e a do ser.

2.1.1 O colonialismo

O colonialismo foi um período histórico, político e econômico derivado do processo de expansão territorial e do sistema capitalista, marcado pelas invasões europeias, mediante as expedições marítimas e as descobertas de novos territórios. Esse processo se configurou como um projeto de dominação política, cultural e religiosa de determinados povos sobre outros – domínio das metrópoles sobre as colônias –, o que estabeleceu, por consequência, uma relação hierárquica: de um lado, a superioridade dos povos colonizadores; de outro, a inferioridade dos colonizados.

Os povos ibéricos – espanhóis e portugueses – foram os responsáveis pela colonização do território latino-americano: a expedição espanhola, liderada por Cristóvão Colombo, chegou à atual Bahamas, em 1492; já a esquadra portuguesa, comandada por Pedro Álvares Cabral,

desembarcou no território brasileiro, em 1500. Desde o início, essas relações coloniais foram caracterizadas por diversas formas de controle e exploração do território e dos corpos, o que resultou na acumulação de capital dos países europeus. Especificamente, a colonização portuguesa se intensificou com a invasão dos territórios indígenas, com a exploração da matéria-prima e com o tráfico massivo de africanos escravizados.

O colonialismo, precisamente no ano de 1492, segundo Enrique Dussel, marcou o nascimento da Modernidade com o conceito “eurocêntrico”, já que teve seu ponto de partida na Europa, em “sua globalização empírica, a organização de um mundo colonial e o usufruto da vida de suas vítimas, em um nível pragmático e econômico”¹. Como um sistema de poder fortalecido pela lógica capitalista, o continente europeu tornou-se referência de civilização e de desenvolvimento, introduzindo a chamada globalização. Quer dizer, a globalização originou-se como parte do projeto da Modernidade, que passou a dividir o mundo em países do centro e países periféricos, ou seja, de um lado, os socioeconomicamente desenvolvidos, de outro, os subdesenvolvidos ou em desenvolvimento.

Dessa maneira, essa superioridade intrínseca ao projeto de expansão cultural, territorial e moderno, mais precisamente, eurocêntrico, iniciado pelo processo de colonização, resultou na acumulação de riquezas, conhecimento e experiências da Europa², em detrimento dos demais territórios, acarretando a propagação de diversas formas de desigualdade entre colonizador e colonizado³, entre as quais a social, com a concentração da produção industrial capitalista, com o trabalho assalariado no território europeu e com o regime de servidão ao qual foram submetidos os não-europeus.

Nesse período colonial, marcado por diversas formas de dominação e exploração, já está intrínseca, de alguma maneira, a ideia de colonialidade que pode ser concebida como “estrutura de dominação” ou “matriz de poder” que configura as sociedades modernas e contemporâneas, apesar do fim das relações coloniais. Dito isso, compreendemos que o empreendimento colonial ocasionou a colonialidade, que se reproduz, inicialmente, em uma tripla dimensão: a “colonialidade do poder”, a “colonialidade do saber” e a “colonialidade do ser”.

¹ “[...] Su empírica mundialización, la organización de un mundo colonial, y el usufructo de la vida de sus víctimas, en un nivel pragmático y económico” (tradução nossa, DUSSEL, Enrique. *Europa, modernidade y eurocentrismo*. In: DUSSEL, Enrique. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000. [Colección Sur-Sur]. p. 30. Disponível em: https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708040738/4_dussel.pdf. Acesso em: 26 fev. 2024).

² Cf. DUSSEL, 2000, p. 29.

³ Cf. TAVARES, Sinivaldo. *Ecologia e decolonialidade: implicações mútuas*. São Paulo: Paulinas, 2022. (Coleção Faculdade Jesuíta). p. 55-60.

2.1.2 A colonialidade

Introduzida por Aníbal Quijano, no final dos anos 1980 e no início dos anos 1990, a noção de “colonialidade” foi adotada, posteriormente, pelos demais membros do Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C)⁴ como um conceito já “Decolonial”⁵ e como resposta específica à globalização e ao pensamento linear global. Como visto, a colonialidade surgiu com a história das invasões europeias, com a formação histórica dos territórios coloniais e com o tráfico negreiro, ou seja, trata-se de um conceito que está relacionado com o propósito subjacente de dominação e exploração, e capaz de ainda existir nas sociedades modernas e contemporâneas, em virtude dos efeitos duradouros e estruturais do processo de colonização.

Dessa forma, por mais que o colonialismo tenha sido superado pelos sujeitos coloniais, que se insurgiram contra os impérios ocidentais e reivindicaram a independência, a lógica da colonialidade está introjetada na Modernidade, já que ela continua a propagação do pensamento colonial e seus efeitos materiais, epistêmicos e simbólicos. Nesse sentido, não há Modernidade sem colonialidade, razão pela qual compreendemos, no dizer de Walter Mignolo, que a colonialidade corresponde ao “lado mais escuro da modernidade”⁶. O conceito de “colonialidade”, segundo Luciana Ballestrin, se reproduz em uma tripla dimensão – a do poder, a do saber e a do ser⁷–, que são os três componentes fundamentais da Modernidade/Colonialidade.

2.1.2.1 A colonialidade do poder

O conceito de “colonialidade do poder” foi desenvolvido originalmente por Aníbal Quijano, em 1989, e amplamente utilizado posteriormente pelo Grupo M/C, exprimindo a constatação de que as relações de colonialidade nas esferas política, social e econômica não

⁴ O Grupo M/C foi estruturado paulatinamente por vários seminários, diálogos paralelos e publicações, como o encontro de 1998 apoiado pelo CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales), realizado na Universidad Central da Venezuela. Em 1999, houve um simpósio internacional na Pontificia Universidad Javeriana, na Colômbia. Nos anos 2000, ocorreram sete reuniões/eventos oficiais do Grupo. A partir de dados institucionais, Luciana Ballestrin apresenta vários membros do Grupo M/C, dos quais citamos, Aníbal Quijano; Enrique Dussel; Walter Mignolo; Immanuel Wallerstein; Catherine Walsh; Nelson Maldonado-Torres.

⁵ Cf. MIGNOLO, Walter D. *Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 32, n. 94, p. 2, jun. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/?format=pdf&lang=pt>. Acesso: 26 fev. 2024.

⁶ Cf. MIGNOLO, 2017, p. 1.

⁷ Cf. BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 11, p. 100, mai./ago. 2013. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/rbcn/article/view/2069/1827>. Acesso em: 04 out. 2023.

cessaram com o fim do colonialismo, estando, por isso, diretamente relacionado com a globalização. O fenômeno da globalização, por sua vez, emergiu do processo de exploração do continente latino-americano, articulado ao mercado capitalista, com a propagação do capitalismo eurocentrado, segundo o princípio subjacente da matriz colonial do poder, a saber: a “ideia de raça”.

De acordo com Quijano, “a ideia de raça é, certamente, o instrumento mais eficaz de dominação social inventado nos últimos quinhentos anos”⁸. Rita Segato afirma que o racismo criou a ideia de raça, já que “a raça é um produto da estratégia racista do expropriador”⁹. Por sua vez, Sinivaldo Tavares esclarece que a invenção da “ideia de raça” causou a “naturalização” do “sistêmico processo” das desigualdades sociais entre colonizador e colonizado. Discorre o autor:

A *ideia de “raça”* constitui, na verdade, uma *categoría mental inventada* na modernidade. [...] As categorias de raça e de identidade racial foram sendo utilizadas como *instrumento de classificação primária da população*. No caso específico da “América”, a cor e os demais traços fenotípicos das populações colonizadas fizeram com que essa classificação hierárquica se radicalizasse. E foi assim que os colonizadores se autonomearam “brancos” para se diferenciarem “naturalmente” dos colonizados, considerados “de cor”. E somente a partir de então é que a “negritude” passou a ser “naturalmente” associada à escravidão.

A ideia de raça foi excogitada, portanto, como *principal elemento constitutivo* e, nesse sentido, *fundante das relações coloniais de dominação*. Dessa forma, o que justificava as desigualdades entre conquistadores e conquistados eram as diferenças biológicas e, portanto, naturais. Permaneciam acobertados, portanto, os reais interesses de poder que sustentavam as desigualdades sociais (grifo nosso)¹⁰.

Na Modernidade, especificamente no continente latino-americano, o racismo assentou-se na “ideia de raça” como “instrumento de classificação primária da população” segundo a cor e demais traços fenotípicos, instrumento este empregado pelos colonizadores para justificar a classificação hierárquica: os “brancos” são os colonizadores; os “de cor” são os colonizados; e, a partir de então, os “negros” passaram a ser associados à escravidão. Houve uma manobra ideológica para racializar a diferença entre os povos, ou seja, biologizar as suas diferenças¹¹: em função das “relações coloniais de dominação” dos colonizadores, estabelecendo a sua superioridade em relação aos demais, as desigualdades entre conquistadores e conquistados

⁸ “La idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años” (tradução nossa, QUIJANO, Aníbal. ¡Qué tal raza! In: QUIJANO, Aníbal. *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*. Org. Walter Mignolo. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2019, p. 349).

⁹ SEGATO, Rita. *Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021, p. 21.

¹⁰ TAVARES, 2022, p. 56.

¹¹ Cf. SEGATO, 2021, p. 67.

foram consideradas “naturais”, acarretando o que Sinivaldo Tavares nomeia de “sistêmico processo de naturalização”¹² do processo histórico de dominação colonial.

Portanto, a colonialidade do poder consiste na identificação dos povos conforme certos traços fenotípicos estabelecidos e impostos pelo Pensamento Ocidental. Soma-se a isso que a “ideia de raça” tornou-se o instrumento de dominação e exploração mais eficaz e durável, influenciando, igualmente, outros aspectos que foram utilizados para a propagação da Modernidade e do paradigma eurocêntrico, como gênero, sexualidade, conhecimento, relações políticas, ambientais e econômicas. Em suma, a colonialidade do poder designa uma parte fundamental do processo de estruturação do Projeto Modernidade/Colonialidade, sendo que tal Projeto, que já é o início do Pensamento Decolonial¹³ e, igualmente, a colonialidade do poder, fundamenta e sustenta as outras dimensões da colonialidade: a do saber e a do ser.

2.1.2.2 A colonialidade do saber

A “colonialidade do saber” deriva do pensamento moderno/colonial, de modo que a hegemonia epistêmica se relaciona com a língua do poder. No mundo moderno Ocidental, as línguas do poder, por sua vez, relacionam-se, desde o século XVI, com a expansão imperial. A colonialidade do saber é um fenômeno que estabelece o desenvolvimento de um padrão de conhecimento global, hegemônico, superior e naturalizado (o eurocentrismo), como explica Aníbal Quijano:

A elaboração intelectual do processo de modernidade produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produção de conhecimento que explica de perto o caráter do padrão global de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocêntrico. Essa perspectiva e esse modo específicos de produção de conhecimento são reconhecidos como eurocentrismo [...] uma racionalidade ou perspectiva específica de conhecimento que se torna globalmente hegemônica ao colonizar e se sobrepor a todas as outras¹⁴.

¹² TAVARES, 2022, p. 55.

¹³ Cf. “La matriz colonial de poder es en última instancia una red de creencias sobre las que se actúa y se rationaliza la acción, se saca ventaja de ella o se sufre sus consecuencias. Por eso Quijano dirá: es necesario, más que necesario, urgente, poner de relieve el mecanismo y desmantelar la matriz colonial de poder” (MIGNOLO, 2010, p. 12).

¹⁴ “La elaboración intelectual del proceso de modernidad produjo una perspectiva de conocimiento y un modo de producir conocimiento que dan muy ceñida cuenta del carácter del patrón mundial de poder: colonial / moderno, capitalista y eurocentrado. Esa perspectiva y modo concreto de producir conocimiento se reconocen como eurocentrismo [...] una específica racionalidad perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobreponiéndose a todas las demás” (tradução nossa, QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: QUIJANO, Aníbal. *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*. Org. Walter Mignolo. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2019. p. 250-251).

Basicamente, o eurocentrismo é uma lógica fundamental para a reprodução da colonialidade do saber, ou seja, a retórica eurocêntrica rege, a partir de si, a produção, a avaliação e a hierarquização de saberes. A colonialidade do saber pode, pois, ser expressa pela negação ou invisibilidade do conhecimento produzido pelos colonizados, em virtude de os colonizadores considerarem-se superiores racional e intelectualmente. Isso constitui uma escala de prestígio, segundo a relação hierárquica da pauta da Modernidade/Colonialidade, cujo desdobramento aparece na relação hierárquica do observador soberano sobre seu objeto naturalizado. E, nesse sentido, a “colonialidade da teologia”¹⁵, como pensamento eurocêntrico, segundo Francisco das Chagas de Albuquerque, pode explicitar que “o cristianismo e sua teologia transportados para o Novo Continente são produtos da dominação colonial e, portanto, servem como instrumento de controle dos povos habitantes do subcontinente”¹⁶.

2.1.2.3 A colonialidade do ser

Com base nas reflexões a respeito do projeto da Modernidade/Colonialidade, surgiu o conceito de “colonialidade do ser”, de maneira que a relação entre poder e conhecimento conduziu ao conceito de ser. Escreve Walter Mignolo acerca da origem dessa perspectiva, a partir da relação entre as colonialidades do poder e do saber:

A “ciência” (conhecimento e sabedoria) não pode ser separada da língua; as línguas não são apenas fenômenos “culturais” em que os povos encontram a sua “identidade”; são também o lugar em que o conhecimento está inscrito. E, uma vez que as línguas não são algo que os seres humanos têm, mas algo de que os seres humanos são, *a colonialidade do poder e do saber veio a gerar a colonialidade do ser* (grifo nosso)¹⁷.

A colonialidade do ser procede da invenção da “ideia de raça”, que criou a distinção hierárquica entre os povos: os superiores, colonizadores; e os inferiores, colonizados. Dessa forma, a colonialidade do ser surge como uma maneira de diferenciar os povos em relação ao gênero, à raça e à sexualidade, sendo que essas “diferenças” são transformadas em valores¹⁸.

¹⁵ ALBUQUERQUE, Francisco das Chagas de. Decolonialidade e libertação da teologia na América Latina. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 51, n. 3, p. 565, set./dez. 2019. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/4370/4395>. Acesso em: 04 mar. 2024.

¹⁶ ALBUQUERQUE, 2019, p. 565.

¹⁷ MIGNOLO, Walter D. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente*: um discurso sobre as ciências revisitado. São Paulo: Cortez, 2004, p. 669.

¹⁸ Cf. WALSH, Catherine. Introducción: (re)pensamiento crítico y (de)colonialidad. In: WALSH, Catherine (Org.). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latinoamericanas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Abya Yala, 2005, p. 20. Disponível em: <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/7426/1/Walsh%20C->

Por conseguinte, como parte do processo de inferiorização, os colonizados são desumanizados pelos colonizadores, passam a ser tratados como humanos menores e até como animais. Com esse processo, mantém-se o controle colonial que, segundo Rita Segato, “impede que as consciências se situem em sua paisagem e se expressem a partir dela”¹⁹, o que pode ocasionar o “mascaramento”²⁰ ou, até mesmo, o apagamento dos corpos, das línguas, da memória, dos saberes, das cosmologias, dos costumes e das experiências religiosas.

2.1.3 A Decolonialidade ou a Viragem Decolonial

A Decolonialidade surge como proposta para enfrentar a retórica da Modernidade e a lógica da Colonialidade. Já a elaboração do conceito de “colonialidade”, como anteriormente visto, acena para o Pensamento Decolonial em marcha. Melhor dizendo, com a própria afirmação da categoria de “colonialidade do poder”, inaugura-se uma subversão epistêmica do poder – entendida como movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, ao projeto da Modernidade/Colonialidade –, conhecida como “Giro Decolonial”, termo cunhado originalmente por Nelson Maldonado-Torres²¹. Por isso, a Decolonialidade aparece como terceiro elemento do Grupo Modernidade/Colonialidade e, por conseguinte, passa a ser denominado Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade (M/C/D).

A Viragem Decolonial não consiste em um retorno ou em um movimento nostálgico – por isso, evita-se o termo “descolonização” –, porém corresponde a uma virada na localização do sujeito em um novo plano histórico, com os seguintes objetivos, segundo Walter Mignolo: desvelar a lógica da colonialidade e da reprodução da matriz colonial do poder (que, é claro, significa uma economia capitalista); desconectar-se dos efeitos totalitários das subjetividades e das categorias de pensamento ocidentais (por exemplo, o bem sucedido e progressivo sujeito e prisioneiro cego do consumismo)²².

O Projeto Decolonial passa, necessariamente, pela escolha de uma opção Decolonial, que é compreendida, de acordo com Mignolo, como “não apenas uma opção de conhecimento,

[Pensamiento%20cr%C3%ADtico%20y%20matriz%20%28de%29%20colonial.pdf?fbclid=IwAR1SZ6HC_cYpQQSN3gKuE2zx_IRua-Dh6uvxaJnubVWotNkh9QnNb86fKhM](https://www.researchgate.net/publication/33800000/Pensamiento%20cr%C3%ADtico%20y%20matriz%20%28de%29%20colonial.pdf?fbclid=IwAR1SZ6HC_cYpQQSN3gKuE2zx_IRua-Dh6uvxaJnubVWotNkh9QnNb86fKhM). Acesso em: 04 out. 2023.

¹⁹ SEGATO, 2021, p. 64.

²⁰ O termo “mascaramento” faz referência ao subtítulo do livro *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*, de Abdias Nascimento (Perspectivas, 2016).

²¹ Cf. BALLESTRIN, 2013, p. 105.

²² Cf. MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, Niterói, n. 34, 2008, p. 313. Disponível em: http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo.pdf. Acesso em: 26 set. 2023.

uma opção acadêmica, uma matéria de *estudo*, mas uma opção de vida, de pensar e fazer”²³. Por isso, a Opção Decolonial se coloca como uma alternativa para escutar a voz dos sujeitos subalternizados, escutar a voz daqueles que foram inferiorizados e oprimidos que, durante muito tempo, foram silenciados. A Decolonialidade se apresenta como luta e resistência contra os padrões de poder e suas dimensões do saber e do ser. Cada uma dessas principais dimensões do que constitui uma visão de mundo tem, ao menos, três componentes básicos (poder, saber e ser), e cada um deles inclui referência ao sujeito corporificado (poder: estrutura, cultura, sujeito; saber: sujeito, objeto, método; ser: tempo, espaço, subjetividade)²⁴. O que há em comum entre eles é a subjetividade²⁵, marcada pela experiência colonial, conforme atesta Mignolo: “Os atores envolvidos nos projetos de decolonização têm em comum a experiência da ferida colonial, a experiência dos *condenados*, daqueles que não se encaixam na ordem ‘normal’ da sociedade”²⁶.

A experiência colonial não se encerrou com os momentos históricos de independência; pelo contrário, prossegue, pelo empreendimento da colonialidade, como uma lógica global de desumanização, dominação e exploração, por isso, uma ferida *ainda* aberta. Portanto, já que entre os autores há em comum a experiência de “ferida colonial” como elemento constitutivo do Pensamento Decolonial, escolhemos, como recorte/perspectiva da Decolonialidade, o conceito de “ferida aberta”, de Gloria Anzaldúa.

2.2 A perspectiva da “ferida aberta”

Entender o conceito de “ferida aberta”, de Gloria Anzaldúa, requer investigar a compreensão da ideia de “fronteira” (eixo gravitacional de seus escritos), da qual surge a proposta do “pensamento fronteiriço”, marcado pela noção de “nova mestiça”. Dito isso, propomos a categoria de “ferida aberta” como perspectiva de uma abordagem do Pensamento Decolonial, a partir da fronteira geopolítica, que considera a relação entre os processos políticos

²³ “La opción decolonial no es solo una opción de conocimiento, una opción académica, una materia de *estudio*, sino una opción de vida, de pensar y de hacer (tradução nossa, MIGNOLO, Walter D. Epílogo. In: MIGNOLO, Walter D. *Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad* [Antología, 1999-2014]. Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera Robles [Orgs.]. Barcelona: Fundación CIDOB, 2015. p. 468).

²⁴ Cf. MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze et al. (Orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. (Coleção Cultura Negra e Identidades). p. 42.

²⁵ Cf. MALDONADO-TORRES. In: BERNARDINO-COSTA et al, 2020, p. 43.

²⁶ “Los actores involucrados en proyectos de descolonización, tienen en común la experiencia de la herida colonial, la experiencia de los *damnés*, de las y los no adecuados al orden ‘normal’ de la sociedad” (MIGNOLO, 2010, p. 45, tradução nossa).

e as características geográficas, traçada entre Norte e Sul²⁷, pelo empreendimento colonial articulado ao sistema capitalista.

2.2.1 A “fronteira”

A ideia de “fronteira” já aparece na capa da primeira edição de *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987), título de um dos livros mais importantes de Gloria Anzaldúa. Há uma linha divisória, entre as palavras “Borderlands” e “La frontera”, que ilustra os limites dos territórios geográficos, entre Norte e Sul: na parte superior, a palavra inglesa “Borderlands” aludindo ao norte geográfico, os Estados Unidos; na inferior, a expressão espanhola “La frontera” indica o sul geográfico, o México; depois dos dois pontos, a expressão inglesa “The New Mestiza” aponta para a possibilidade da identidade mestiça como constitutivo do espaço híbrido da fronteira.

Em virtude do empreendimento da política norte-americana de expansão territorial, em 1845, promovido pelo então presidente James Knox Polk, o território do Texas foi anexado aos Estados Unidos. Por isso, criou-se outra linha divisória, que cortou o espaço sagrado da ancestralidade asteca, abrindo-se, dessa maneira, uma ferida, como explicita Anzaldúa:

A fronteira entre os Estados Unidos e o México é *uma ferida aberta* onde o Terceiro Mundo se esfola contra o primeiro e sangra. E, antes de formar uma crosta, a hemorragia, a força vital de dois mundos que se fundem para formar um terceiro país, uma cultura de fronteira, se dissolve. As fronteiras são projetadas para definir os lugares que são seguros e os lugares que não são, para distinguir o *nós* (*us*) *deles* (*them*). Uma fronteira é uma linha divisória, uma faixa fina ao longo de uma borda íngreme. Uma área de fronteira é um lugar vago e indefinido criado pelo resíduo emocional de um limite não natural²⁸.

Filha mais velha de Urbano e Amália Anzaldúa, Gloria Anzaldúa nasceu no Vale do Rio Grande, no Texas, fronteira entre os Estados Unidos e o México, em um território de cultura marcadamente mexicana, razão pela qual assim se apresenta logo no Prefácio da primeira edição de seu livro: “Eu sou uma mulher da fronteira”²⁹. Essa autodefinição da autora tanto

²⁷ Diz Karina Andrea Bidaseca: “Me refiero al ‘Sur’ no es en sentido geográfico sino geopolítico” (BIDASECA, 2018, p. 19).

²⁸ “La frontera entre Estados Unidos y México es una herida abierta donde el Tercer Mundo se araña contra el primero y sangra. Y antes de que se forme costra, vulve la hemorragia, la savia vital de dos mundos que se funde para formar un tercer país, una cultura de frontera. Las fronteras están diseñadas para definir los lugares que son seguros y los que no lo son, para distinguir el *us* (*nosotros*) del *them* (*ellos*). Una frontera es una línea divisoria, una fina raya a lo largo de un borde empinado. Un territorio fronterizo es un lugar vago e indefinido creado por el residuo emocional de una linda contra natura” (ANZALDÚA, 2016, p. 42, tradução nossa).

²⁹ “Soy una mujer de frontera” (ANZALDÚA, 2016, p. 35, tradução nossa).

acena para a ideia de mestiçagem quanto explicita o seu *locus* enunciativo e cultural como escritora chicana: “Cresci entre duas culturas, a mexicana (com forte influência indígena) e a anglo-saxônica (como membro de um povo colonizado em nosso próprio território). Eu tenho passado por essa fronteira *texano-mexicano*, e por outras, durante toda a minha vida”³⁰. Sendo assim, podemos afirmar que Anzaldúa é uma chicana fronteiriça, uma vez que habita continuamente a fronteira; na verdade, desde o início, habita outro território, que é diferente dos Estados Unidos e do México, porque é um lugar em estado de constante transição. Esclarece a autora:

Seus habitantes são os proibidos e os *banidos*. É o lar dos que *atravessam*: os vesgos, os perversos, os *queer*, os perturbados, os vira-latas de rua, os mulatos, os mestiços, os meio-mortos; em suma, aqueles que *atravessam*, que passam por cima ou através dos limites do “normal”. Os gringos do sudoeste dos Estados Unidos consideram os habitantes das fronteiras como transgressores, estrangeiros – tenham eles *documentos* ou não, sejam eles chicanos, índios ou negros –. Impedidos de entrar, os *transgressores* serão estuprados, mutilados, estrangulados, gaseados e *fuzilados*. Os únicos habitantes “legítimos” são os que estão no poder, os brancos e aqueles que se aliam a eles. A tensão toma conta dos habitantes da fronteira como um vírus. A ambivalência e a inquietação residem ali e a morte não é estranha às fronteiras³¹.

Essa fronteira entre o México e os Estados Unidos é não só um limite geográfico, demarcado pelo Rio Grande, que separa os dois territórios, mas também uma área – em meio às tensões sociais, políticas, econômicas, culturais e religiosas – de diferenças e confluências culturais, onde passa a existir um “não-lugar”³², outro território, que é transitório e aberto para aqueles que se encontram de passagem, em transição ou em situação de fronteira.

Viver na fronteira significa estar nas margens da sociedade, em companhia de outros rejeitados, porque não são considerados “habitantes legítimos” por aqueles que estão no poder. Especificamente, no caso de Anzaldúa, mesmo fazendo parte da sétima geração nascida nos Estados Unidos, foi rejeitada duplamente: tanto pelos norte-americanos, por conta da cor da

³⁰ “Crecí entre dos culturas, la mexicana (con una gran influencia indígena) y la angla (como miembro de un pueblo colonizado en nuestro propio territorio). Llevo encabalgada sobre esa frontera *tejano-mexicana*, y sobre otras, toda la vida (ANZALDÚA, 2016, p. 35, tradução nossa).

³¹ “Está en un estado constante de transición. Sus habitantes son los prohibidos y los *baneados*. Ahí viven los *atravesados*: los bizcos, los perversos, los *queer*, los problemáticos, los chuchos callejeros, los mulatos, los de raza mezclada, los medio muertos; en resumen, quienes cruzan, quienes pasan por encima o atraviesan los confines de lo ‘normal’. Los gringos del suroeste de Estados Unidos consideran a los habitantes de las tierras fronterizas transgresores, extranjeros – tanto si tienen *documents* como si no, tanto si son Chicanos como si son Indios o Negros –. Prohibida la entrada, los *trespassers* serán violados, mutilados, estrangulados, atacados con gas, *shot*. Los únicos habitantes ‘legítimos’ son quienes tienen el poder, los blancos y quienes se alían con los blancos. La tensión se apodera de los habitantes de las tierras fronterizas como un virus. La ambivalencia y el malestar residen allí y la muerte no es una extraña” (ANZALDÚA, 2016, p. 42, tradução nossa).

³² O termo “não-lugar” foi cunhado por Marc Augé (cf. Marc Augé *apud* HERREJÓN, Elvira Mejia. Mestiçagem na escrita anzalduana: o esforço *queer* de fronteira. *Inventário*, Salvador, n. 27, p. 189, fev. 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/inventario/article/view/38598/24135>. Acesso em: 28 fev. 2024).

pele e por não falar inglês como eles, quanto pelos mexicanos, por conta da sua ascendência indígena e por ter nascido no território estadunidense.

Junto da autora chicana rejeitada, acrescentamos os imigrantes, os indígenas, os negros, os pobres, os periféricos, os lgbtqiapn+ e, em virtude da pesquisa, destacamos a escritora Carolina Maria de Jesus que se considerava uma “despejada”, como um lixo, na favela. Por conta do projeto político de urbanização de São Paulo que, em 1948, como objetivo, incluía a destruição de casas para a construção de prédios, escreve a autora: “Nós, os pobres, que residíamos nas habitações coletivas, fomos despejados e ficamos residindo debaixo das pontes. É por isso que eu denomino que a favela é o quarto de despejo de uma cidade. Nós, os pobres, somos os trastes velhos”³³. Disso decorre a pergunta: Em que medida podemos compreender a favela como uma fronteira?

Carolina de Jesus e Gloria Anzaldúa: duas mulheres, uma negra e outra chicana; uma mãe solo de três filhos e outra lésbica sem filhos; uma viveu no sul geográfico, e a outra, no norte; uma com dois anos incompletos de escola, e a outra, com o ensino superior completo; uma viveu, vários anos, na favela, e a outra sempre viveu na fronteira. Porém, ambas habitaram o “não-lugar”, onde se encontram os habitantes “ilegítimos”, os rejeitados e os despejados pelo poder vigente, os que são destinados à invisibilidade, ao silenciamento e ao esquecimento. Apesar dessa ferida, elas lutaram e escreveram, sem a necessidade da alforria, enquanto “liberdade dada ao escravo por seu senhor ou por autoridade”³⁴, assinada pelas mãos do poder vigente.

Em suma, dessa noção de fronteiras, *Borderlands*, empregada pela autora chicana, resulta a ideia de “mestiçagem”, assinalada pela “ferida aberta”.

2.2.2 A “nova mestiça”

Entre os dois mundos, norte-americano e mexicano, localizam-se as *Borderlands* como “um lugar vago e não determinado” – diferentemente do emprego de *Border* como uma “linha divisória”³⁵ –, de onde pode despertar a consciência da *New Mestiza*. A “nova mestiça” é um

³³ JESUS, Carolina Maria de. A literatura e a fome. In: JESUS, 2014, p. 195.

³⁴ ALFORRIA. In: *Aulete Digital*. Disponível em: <https://aulete.com.br/alforria>. Acesso em: 28 fev. 2024

³⁵ Cf. SILVA, Fidelainy Sousa. *A multiplicidade do sujeito de fronteira: as feridas abertas nas narrativas Borderlands/La frontera*, de Gloria Anzaldúa, e *Dois Irmãos*, de Milton Hatoum. Orientador: Gerson Roberto Neumann. 2017, p. 92. Dissertação (Mestrado em Letras) – Departamento de Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/172392/001057557.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 27 set. 2023.

elemento constitutivo da identidade da mulher fronteiriça que se relaciona intrinsecamente com a tomada de consciência da situação de mestiça como “produto da transferência dos valores culturais e espirituais de um grupo para outro”³⁶. Em seu poema filosófico, Anzaldúa apresenta o pensamento mestiço:

Porque eu, uma *mestiça*,
continuamente saio de uma cultura
para entrar em outra,
como estou em todas as culturas ao mesmo tempo,
alma entre dois mundos, três, quatro,
minha cabeça está fervilhando de contradições.
Sou influenciada por todas as vozes que falam comigo
*simultaneamente*³⁷.

Faz parte do pensamento mestiço a ideia de que “sair” de uma cultura e “entrar” em outra, não requer relegar determinada cultura, mas perceber a simultaneidade entre elas: “estou em todas as culturas ao mesmo tempo”. Por consequência, não criamos uma hierarquia qualificativa, tampouco estabelecemos uma classificação dicotômica entre as diferentes culturas: europeia e não-europeia, norte e sul, desenvolvida e subdesenvolvida, civilizada e selvagem, clássica e popular, universal e regional. Portanto, ser “uma mestiça” significa habitar permanentemente a fronteira, que é não apenas um espaço geográfico delimitado, mas também um lugar de luta em meio às tensões sociais, políticas, econômicas, culturais e religiosas.

Gloria Anzaldúa, como “nova mestiça”, opera explicitamente nos seus escritos a mestiçagem, por meio do emprego de vários gêneros literários (poema, autobiografia, ficção, ensaio) e de registros discursivos em idiomas diferentes (inglês, espanhol e nahuatl [náuatle], também chamado de asteca), de maneira simétrica, sem dar destaque a nenhum gênero literário, tampouco a uma das línguas. Seu estilo literário indica “um modo de habitar/viver”, um “habitar/viver-entre-línguas”, por isso, “influenciada por todas as vozes”, a autora cria um estilo de ensaio “mestiço” ou “híbrido”, na constituição de uma voz própria, que é mestiça, marcada pela “ferida aberta”.

³⁶ “La mestiza es un producto de la transferencia de los valores culturales y espirituales de un grupo a otro” (ANZALDÚA, 2016, p. 134, tradução nossa).

³⁷ “Porque yo, una *mestiza*, / salgo continuamente de una cultura / para entrar en otra, / como estoy en todas las culturas a la vez, / *alma entre dos mundos, tres, cuatro, / me zumba la cabeza con lo contradictorio. / Estoy norteada por todas las voces que me hablan / simultáneamente*” (ANZALDÚA, 2016, p. 134, tradução nossa).

2.2.3 A “ferida aberta”

Nas palavras de Gloria Anzaldúa, como já apontado, “a fronteira entre os Estados Unidos e o México é *uma ferida aberta* onde o Terceiro Mundo se esfola contra o primeiro e sangra”³⁸. O empreendimento norte-americano de expropriação territorial do Texas causou uma ferida que passou a fazer parte da fronteira, razão pela qual a autora chicana não hesita em dizer que a fronteira é uma “ferida aberta”, porque expõe o trauma, a dor, a agressão e a violência. No entanto, antes que essa ferida se cicatrize, a hemorragia volta novamente e, em contrapartida, ela se torna seiva vital para formar um outro lugar, um lugar fronteiriço.

Influenciado pelo pensamento anzalduano, Walter Mignolo concebeu a Opção Decolonial como “pensamento fronteiriço”, na medida em que ele surge da diferença de poder na formação das subjetividades, o que ocasiona, por vezes, um diálogo conflituoso com a teoria política da Europa, para a Europa e, a partir daí, para o mundo³⁹. Esse “pensamento fronteiriço”, segundo Mignolo, situa-se na formação de sujeitos que habitam a casa da ferida colonial e não é conatural a um sujeito que habita a casa do império⁴⁰.

Isso posto, depreendemos que o “pensamento fronteiriço” está assinalado especificamente pela ferida colonial, que se tornou um elemento constitutivo da identidade dos sujeitos coloniais⁴¹, como resultado da diferença de poder existente no contexto da Modernidade/Colonialidade. Essa “diferença colonial”, como visto, diz respeito à “classificação do planeta no imaginário moderno/colonial, através da promulgação da colonialidade do poder, de uma energia e de uma maquinaria que transforma diferenças em valores”⁴². Dessa maneira, a sociedade passa a classificar – em termos de, por exemplo, superior ou inferior, bem ou mal, certo ou errado, centro ou periferia, universal ou regional – as diferenças sociais, étnicas, culturais, epistêmicas e religiosas.

³⁸ “La frontera entre Estados Unidos y México es *una herida abierta* donde el Tercer Mundo se araña contra el primero y sangra” (ANZALDÚA, 2016, p. 42, tradução nossa).

³⁹ Cf. “El pensamiento decolonial surgió y continúa gestándose en diálogo conflictivo con la teoría política de Europa, para Europa y desde ahí para el mundo. De ese diálogo conflictivo surge el pensamiento fronterizo” (MIGNOLO. In: CASTRO-GÓMEZ; GROSFOGUEL, 2007, p. 32).

⁴⁰ Cf. “El pensamiento fronterizo surge de la diferencia imperial/colonial del poder en la formación de las subjetividades. De ahí que el pensamiento fronterizo no sea connatural a un sujeto que habita la casa del imperio, pero sí lo sea en la formación de sujetos que habitan la casa de la herida colonial” (MIGNOLO. In: CASTRO-GÓMEZ; GROSFOGUEL, 2007, p. 35).

⁴¹ Cf. “El pensamiento fronterizo es la consecuencia del diferencial de poder existente en el contexto moderno/colonial, un diferencial de poder que constituye la *diferencia colonial*” (MIGNOLO, Walter D. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007, p. 36).

⁴² “La diferencia colonial se refiere a ‘la clasificación del planeta en el imaginario moderno/colonial, por la promulgación de la colonialidad del poder, una energía y maquinaria que transforma diferencias en valores’” (WALSH, 2005, p. 20, tradução nossa).

Já que o “pensamento fronteiriço”⁴³ surge da “ferida colonial”, Mignolo e Madina Tlostenova propõem três teses para elaborar uma teoria a partir das fronteiras:

Nossa primeira tese é a seguinte. As “Fronteiras” não são apenas geográficas, mas também políticas, subjetivas (por exemplo, culturais) e epistêmicas e, ao contrário das fronteiras, o próprio conceito de “fronteira” implica a existência de pessoas, línguas, religiões e conhecimento em ambos os lados ligados por meio de relações estabelecidas pela colonialidade do poder (por exemplo, estruturadas pelas diferenças imperiais e coloniais)⁴⁴.

Em sintonia com o pensamento anzalduano, para além dos aspectos geográficos, políticos, culturais e epistêmicos, a primeira formulação aborda a noção de fronteira como espaço híbrido marcado pela presença de pessoas, línguas, religiões e saberes, formando outra cultura, em que nenhuma cultura se coloca em posição de superioridade em relação à outra, tampouco a nova cultura é a síntese das anteriores. Passemos para a próxima tese:

O “pensamento fronteiriço” (ou epistemologia fronteiriça) emerge principalmente das respostas epistêmicas anti-imperiais do povo à diferença colonial – a diferença que o discurso hegemônico conferiu a “outros” povos, classificando-os como inferiores e, ao mesmo tempo, afirmando suas configurações geo-históricas e corpo-sociais como superiores e os modelos a serem seguidos⁴⁵.

Em virtude da “ideia de raça”, ocorreu a atribuição de valor desigual às pessoas e aos povos, de maneira que se estabeleceu a hierarquização entre eles, isto é, alguns atribuíram a si mesmos o valor de superioridade, enquanto modelos a serem seguidos e, concomitantemente, eles classificaram os demais como inferiores. Como resposta a essa lógica global de inferiorização, como uma espécie de desumanização, irrompe o “pensamento fronteiriço” contra o discurso hegemônico, o eurocentrismo como paradigma da epistemologia universal, elaborado pela lógica da colonialidade do saber.

⁴³ Cf. MIGNOLO, Walter D.; TLOSTANOVA, Madina V. Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge. *European Journal of Social Theory*, Thousand Oaks, v. 9, n. 2, p. 205-221, mai. 2006. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1368431006063333>. Acesso em: 09 out. 2023.

⁴⁴ “Our first thesis is the following. ‘Borders’ are not only geographic but also political, subjective (e.g. cultural) and epistemic and, contrary to frontiers, the very concept of ‘border’ implies the existence of people, languages, religions and knowledge on both sides linked through relations established by the coloniality of power (e.g. structured by the imperial and colonial differences)” (MIGNOLO; TLOSTANOVA, 2006, p. 208, tradução nossa).

⁴⁵ “Our second thesis is the following. ‘Border thinking’ (or border epistemology) emerges primarily from the people’s anti-imperial epistemic responses to the colonial difference – the difference that hegemonic discourse endowed to ‘other’ people, classifying them as inferior and at the same time asserting its geohistorical and body-social configurations as superior and the models to be followed” (MIGNOLO; TLOSTANOVA, 2006, p. 208, tradução nossa).

Portanto, baseando-nos, especificamente, no pensamento de Walter Mignolo, podemos afirmar que o “pensamento fronteiriço” é “a estrada para a pluri-versalidade”⁴⁶, como contrapartida ao projeto da Modernidade/Colonialidade, cuja tarefa consiste em contribuir para uma mudança Decolonial, criando um mundo pluriversal⁴⁷ no qual muitos mundos possam coexistir sem atribuição de valores desiguais aos saberes. Chegamos à terceira tese:

As fronteiras poderiam ser “estudadas” sob a perspectiva da epistemologia territorial (por exemplo, as ciências sociais ocidentais, veja a teoria tradicional de Horkheimer), mas o “problema” do século XXI não será tanto estudar a vida e os feitos das fronteiras, mas *pensar a partir das próprias fronteiras*. Ou seja, habitar nas fronteiras significa reescrever as fronteiras geográficas, as subjetividades imperiais/coloniais e as epistemologias territoriais⁴⁸.

Das fronteiras como um “não-lugar” emerge o “pensamento fronteiriço”, ou seja, os sujeitos fronteiriços podem “pensar a partir das próprias fronteiras”. Isso significa que a proposta de outra perspectiva epistemológica leva o “sujeito fronteiriço” a romper com a lógica monológica e hegemônica da Modernidade, com o questionamento relativo à atribuição de valor desigual entre os saberes europeu e não-europeu, ou do “centro” e da “periferia”; soma-se a isso a reescrita das fronteiras a partir de si mesmas, e não mais a partir de outros saberes, rompendo, assim, com a ideia de universalidade.

Influenciado pela ideia de “ferida aberta”, da autora chicana, Mignolo formula o conceito de “ferida colonial”, a saber: “o conceito de *ferida colonial* vem de Gloria Anzaldúa (1987), em uma de suas frases, agora, famosas: ‘A fronteira entre os EUA e México é *uma ferida aberta* onde o Terceiro Mundo se esfola contra o primeiro e sangra’”⁴⁹. A expressão “ferida aberta” pode ser usada para abordar as decorrências das situações nas quais tanto a Europa quanto os Estados Unidos infligiram e continuam infligindo o atrito da missão civilizatória, desenvolvimentista e modernizadora⁵⁰, segundo a retórica da Modernidade e a lógica da Colonialidade.

⁴⁶ MIGNOLO, 2008, p. 300.

⁴⁷ Cf. “[...] To contribute to a pluriversal world in which many worlds can co-exist is one of the tasks of the border thinking and the de-colonial shift” (MIGNOLO; TLOSTANOVA, 2006, p. 216).

⁴⁸ “Our third thesis is the following. Borders could be ‘studied’ from the perspective of territorial epistemology (e.g. Western social sciences, see Horkheimer’s traditional theory) but the ‘problem’ of the twenty-first century will be not so much to study the life and deeds of the borders, but to *think from the borders them-selves*. That is, dwelling in the borders means re-writing geographic frontiers, imperial/colonial subjectivities and territorial epistemologies” (MIGNOLO; TLOSTANOVA, 2006, p. 214, tradução nossa).

⁴⁹ “El concepto de *herida colonial* proviene de Gloria Anzaldúa (1987), en una de sus frases ya célebres: ‘The U.S.-Mexican border *es una herida abierta* where the Third World grates against the first and bleeds’” (MIGNOLO. In: CASTRO-GÓMEZ; GROSFOGUEL, 2007, p. 29, nota 6, tradução nossa).

⁵⁰ Cf. MIGNOLO. In: CASTRO-GÓMEZ; GROSFOGUEL, 2007, p. 29, nota 6.

A noção de “ferida colonial”, por sua vez, pode ser compreendida como um componente comum nos caminhos decoloniais⁵¹, uma vez que, de acordo com Mignolo, “as perspectivas da colonialidade [...] surgem da ‘ferida colonial’, o sentimento de inferioridade imposto aos seres humanos que não se encaixam no modelo predeterminado pelas narrativas euro-americanas”⁵². Retomando o pensamento de Rita Segato, podemos afirmar que a “ideia de raça” é um produto da estratégia racista do expropriador, visto que ela é empregada como o mais eficiente instrumento de expropriação de valor, como parte de uma espécie de “pedagogia para a opressão”, humilha-se o outro ao ponto de convencê-lo de que ele é tão inferior que “merece” ser humilhado e explorado.

Todavia, essa ferida foi curada? Mignolo responde que a “‘ferida colonial’ constituiu uma nova localização do conhecimento, uma transformação em direção à geopolítica e à política corporal do conhecimento. A América (Latina) não curou a sua ferida colonial e não se libertou do ‘colonialismo interno’ e da ‘dependência imperial’”⁵³. Por esse motivo, podemos aproximar a ideia de “ferida aberta” à de “ferida colonial”, já que esta não está cicatrizada, podendo ter perda abundante de sangue e, paradoxalmente, tal hemorragia pode ser uma seiva vital para elaborar o Pensamento Decolonial. Ou seja, já que o “pensamento fronteiriço” propõe “pensar a partir das fronteiras”, de maneira semelhante, o Pensamento Decolonial pode ser, conforme Mignolo, tecido a partir dos “traços da ferida colonial”⁵⁴, mostrando, assim, outros lugares: os lugares da memória colonial.

O Pensamento Decolonial, no sentido fronteiriço, pode ser compreendido, nas palavras de Mignolo, como “paradigma-outro”⁵⁵, como “um outro pensamento” cuja proposta é uma maneira de pensar não inspirada em suas próprias limitações; tampouco pretende dominar e humilhar, mas, segundo Abdelkebir Khatibi, é “uma maneira de pensar que é universalmente marginal, fragmentária e aberta; e, como tal, uma maneira de pensar que, por ser universalmente marginal e fragmentária, não é etnocida”⁵⁶.

⁵¹ Cf. MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica, pensamento independente e liberdade decolonial. *Revista X*, Curitiba, v. 16, n. 1, p. 27, fev. 2021. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/revistax/article/view/78142>. Acesso em: 11 set. 2023.

⁵² “Las perspectivas de la colonialidad, sin embargo, surgen de la ‘herida colonial’, el sentimiento de inferioridad impuesto en los seres humanos que no encajan en el modelo predeterminado por los relatos euroamericanos” (MIGNOLO, 2007, p. 17, tradução nossa).

⁵³ “La herida colonial constituyó una nueva ubicación del saber, una transformación hacia la geopolítica y la política corporal del conocimiento. América (Latina) no ha curado su herida colonial y no se ha liberado del ‘colonialismo interno’ y la ‘dependencia imperial’” (MIGNOLO, 2007, p. 97, tradução nossa).

⁵⁴ Cf. MIGNOLO. In: CASTRO-GÓMEZ; GROSFOGUEL, 2007, p. 29.

⁵⁵ Cf. MIGNOLO, 2010, p. 96.

⁵⁶ Abdelkebir Khatibi *apud* MIGNOLO, Walter D. *Histórias Locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020, p. 102.

Nesse sentido, o “pensamento-outro”, como projeto universal, é, como visto, “a estrada para a pluri-versalidade” a partir dos vestígios da ferida colonial. A noção de vestígio, ora anunciada, faz-nos pensar na compreensão levinasiana de que “o vestígio não é um símbolo nem um sinal, mas *abertura de sentido* que subverte a ordem do mundo. O vestígio é a presença de um ausente, é um *aqui* de um *então*”⁵⁷. Podemos, pois, compreender o vestígio, de acordo com Christiana Sharpe, como “o rastro deixado na superfície da água por um navio; a perturbação causada por um corpo nadando ou sendo movido na água; as correntes de ar atrás de um corpo em voo; uma região de fluxo perturbado”⁵⁸. Isso significa que a ideia de rastro, bem como a categoria de vestígio, renuncia à possibilidade da elaboração de um único sentido, abrindo-se para a multiplicidade de sentidos. Enfim, embora estejamos no “aqui” – da separação e da descontinuidade – em relação ao “então”, resta-nos uma espécie de experiência fragmentária.

2.3 A travessia do Atlântico

O Pensamento Decolonial pode ser tecido a partir dos “traços da ferida colonial” e, dessa maneira, pretende apresentar outros lugares: os lugares da memória colonial, aliás, os lugares da memória da “ferida colonial”. Entre o “aqui” e o “então”, a memória assemelha-se a uma fronteira, em razão de situar-se entre o fato ocorrido e o seu registro. Podemos, assim, considerar a memória colonial como “ferida aberta” e compreender que a memória, em virtude das rupturas sofridas, é fragmentária e aberta, não sendo, portanto, unívoca.

O vestígio, como “uma marca deixada”⁵⁹, presentifica alguma coisa que não se dissolve na totalidade imaginária do passado, semelhante à relação fragmentária que a fotografia estabelece com a história. Na impossibilidade de refazer a história da “ferida colonial”, compete-nos respigar seus restos, escritos e dispersos, para reconstituir uma espécie de “narrativa fragmentária”. Faz parte ainda da compreensão de “vestígio”, a saber, um “sinal de coisa que se sucedeu”, e o sinal da “ferida colonial” pode consistir no horror da escravidão, como atesta Christina Sharpe:

A escravização transatlântica foi e é o desastre. O desastre da sujeição Negra foi e é planejado; o terror é o desastre, e “o terror tem uma história” e é profundamente atemporal. A história do capital é inextricável da história da escravização de pessoas

⁵⁷ PAIVA, Márcio Antônio de. Subjetividade e infinito: o declínio do cogito e a descoberta da alteridade. *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 7, n. 88, p. 225, 2000.

⁵⁸ SHARPE, Christina. *No vestígio: negridade e existência*. São Paulo: Ubu, 2023, p. 12.

⁵⁹ VESTÍGIO. In: *Aulete Digital*. Disponível em: <https://aulete.com.br/vest%C3%ADgio>. Acesso em: 27 fev. 2024

como bens móveis no Atlântico. O desastre e a escrita do desastre nunca estão presentes, sempre são o presente⁶⁰.

Embora a autora se refira ao pensamento blanchotiano (especificamente em *A escritura do desastre*, em que o desastre é compreendido como “ruptura com o astro, ruptura com toda forma de totalidade”⁶¹, e não propriamente uma catástrofe), observamos que ela faz uma leitura de desastre como catástrofe, diferentemente de Maurice Blanchot. Dito isso, compreendemos que Christina Sharpe considera a escravização transatlântica como o “terror”, visto que “o terror é o desastre”, e mesmo que o desastre e a escrita do desastre sempre sejam o presente, cada qual no seu tempo, há uma fratura entre o fato ocorrido do desastre e a escrita acerca dele; mais ainda, a escrita do desastre é carregada de ambiguidade temporal entre o presente e o passado.

Escolhemos alguns autores afro-brasileiros do século XIX que escreveram sobre a escravidão, empregando a imagem do “navio” como, no dizer de Paul Gilroy, “um sistema vivo, microcultural e micropolítico em movimento”⁶². Cada um desses autores tem seu próprio estilo narrativo, a saber: Mahommah Gardo Baquaqua, como ex-escravizado, testemunha direta dos horrores da escravidão no Brasil; Maria Firmina dos Reis, a primeira romancista negra do Brasil⁶³, narra, por meio de uma personagem, a memória do seu cativeiro; e Castro Alves escreve, em versos, o canto fúnebre dos negros escravizados no convés do navio.

Mahommah Gardo Baquaqua é um africano, sequestrado e escravizado por traficantes, que se libertou da escravidão no Brasil e fugiu para Nova York, em 1847, onde, alguns anos depois, contou suas experiências no navio negreiro e as atrocidades sofridas como escravo no território brasileiro, de 1840 a 1847⁶⁴. Narra Baquaqua:

Seus horrores, ah! Quem pode descrever! Ninguém pode retratar seus horrores tão fielmente como o pobre desventurado, o miserável desgraçado que tenha sido confinado em seus portais. [...] Mas, vamos ao navio! Fomos arremessados, nus, porão adentro, os homens apinhados de lado e as mulheres do outro. O porão era tão baixo que não podíamos ficar em pé [...].

⁶⁰ SHARPE, 2023, p. 18. Sobre a escrita do desastre, Ann Smock – a tradutora para o inglês de Blanchot – observa que “significa não apenas o processo pelo qual algo chamado desastre é escrito – comunicado, atestado ou profetizado – mas também a escrita feita pelo desastre – pelo desastre que destrói livros e condensa a linguagem. ‘A escrita do desastre’ significa a escrita que o desastre – que liquida a escrita – é, assim como o ‘conhecimento do desastre’ significa conhecimento *como* desastre e a ‘fuga do pensamento’ [significa] a perda do pensamento, que o pensamento é” (Ann Smock *apud* SHARPE, 2023, p. 18-19, nota 13).

⁶¹ BLANCHOT, Maurice. *A escritura do desastre*. São Paulo: Lumme Editor, 2016, p. 115.

⁶² GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes; Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001, p. 38.

⁶³ Cf. MARIA FIRMINA DOS REIS. In: GOMES, Flávio dos Santos; LAURIANO, Jaime; SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Encyclopédia negra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021. p. 407-409.

⁶⁴ Cf. MAHOMMAH BAQUAQUA. In: GOMES; LAURIANO; SCHWARCZ, 2021, p. 374-375.

Oh! A repugnância e a imundície daquele lugar horrível nunca serão apagadas da minha memória. Não: enquanto a memória mantiver seu posto nesse cérebro distraído, lembrei daquilo. Meu coração até hoje adoece ao pensar nisto.

Que aqueles *indivíduos humanitários*, que são a favor da escravidão, coloquem-se no lugar do escravo no porão barulhento de um navio negreiro, apenas por uma viagem da África à América, sem sequer experimentarem mais que isso dos horrores da escravidão; se não saírem abolicionistas convictos, então não tenho mais nada a dizer a favor da abolição⁶⁵.

Esse texto é considerado um Documento raro, um testemunho direto de um ex-escravizado sobre a escravidão no Brasil, na primeira metade do século XIX. E isso nos impacta ainda mais. Os negros eram forçadamente retirados de sua terra, de sua família e de seu povo. Como se não houvesse nada mais a ser usurpado, retiravam-lhes as roupas e, nus, como animais, eram arremessados no porão do navio: de um lado os homens e, do outro, as mulheres; sendo que alguns dos navios transportavam 350 escravos⁶⁶, aprisionados em local de pouca ventilação, com cerca de 0,70cm³ por pessoa e área ocupada de 1m².

Apesar de seu coração adoecer ao lembrar disso, Baquaqua jamais apagará de sua memória a repugnância do porão do navio, que era tão baixo, a ponto de a imundície do porão contaminar, pelos poros, os seus corpos. Não obstante a descrição desses horrores, para aqueles que ainda, porventura, são a favor da escravidão, os escravagistas, o autor propõe a experiência da empatia, mesmo que seja somente por uma viagem da África à América: colocar-se no lugar do escravo no porão barulhento de um navio negreiro, deixar-se contaminar pela imundície do lugar e, assim, terminar essa viagem, espera-se, com outra mentalidade: repugnância da escravidão e defesa da abolição.

Essa memória dos horrores da viagem no navio negreiro, com semelhança de detalhes, aparece nas páginas do romance *Úrsula*, de Maria Firmina dos Reis, publicado em 1859. No capítulo IX, intitulado “A preta Susana”, a personagem narra ao negro Túlio o seu “cativeiro”⁶⁷. Assim como foi para Baquaqua, as recordações dolorosas vivem com ela “todas as horas”⁶⁸, como uma memória difícil de apagar-se: “E logo dois homens apareceram, e amarraram-me com cordas. Era uma prisioneira – era uma escrava!”⁶⁹. Não se apaga da memória da

⁶⁵ BAQUAQUA, Mahommah Gardo. *Biografia e narrativa do ex-escravo afro-brasileiro Mahommah Gardo Baquaqua*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997. (Série Prometeu). p. 84-85.

É importante esclarecer que esse texto foi publicado em Detroit em 1854. Ele está escrito na primeira e na terceira pessoa, porque o relato foi compilado e editado por Samuel Moore, engajado na luta abolicionista (cf. LARA, Silvia Hunold. Biografia de Mahommah G. Baquaqua. In: *Revista Brasileira de História*, Rio de Janeiro: ANPUH/Marco Zero, v. 8, n. 16, p. 269, 1989).

⁶⁶ Informações obtidas, em 19 mai. 2024, no *Museu Náutico da Bahia*, instalado no Forte de Santo Antônio da Barra, na cidade de Salvador (BA).

⁶⁷ Cf. REIS, Maria Firmina dos. *Úrsula*. In: REIS, Maria Firmina dos. *Úrsula*: romance; *A escrava*: conto. 7. ed. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2018, p. 102.

⁶⁸ REIS, Maria Firmina dos. *Úrsula*. In: REIS, 2018, p. 102.

⁶⁹ REIS, Maria Firmina dos. *Úrsula*. In: REIS, 2018, p. 103.

personagem a liberdade tolhida pela atividade do tráfico negreiro: a invasão do território, a dominação de seu corpo e a submissão ao trabalho forçado. A dor lhe parecia viva, a ponto de ela exclamar: “Tudo me obrigaram os bárbaros a deixar! Oh! Tudo, tudo até a própria liberdade!”⁷⁰. Outro fragmento da memória de mãe Susana que não se apaga é a dos maus tratos sofridos no porão do navio durante a travessia do Atlântico:

Foi embalde que supliquei em nome de minha filha, que me restituíssem a liberdade: os bárbaros sorriam-se de minhas lágrimas, e olhavam-me sem compaixão.
[...]

Meteram-me a mim e a mais trezentos companheiros de infortúnio e de cativeiro no estreito e infecto porão de um navio. Trinta dias de crueis tormentos, e de falta absoluta de tudo quanto é necessário à vida passamos nessa sepultura até que abordamos às praias brasileiras. Para caber a *mercadoria humana* no porão fomos amarrados em pé e para que não houvesse receio de revolta, acorrentados como animais ferozes das nossas matas, que se levam para recreio dos potentados da Europa. Davam-nos a água imunda, podre e dada com mesquinhez, a comida má e ainda mais porca: vimos morrer ao nosso lado muitos companheiros à falta de ar, de alimento e de água. É horrível lembrar que criaturas humanas tratem a seus semelhantes assim e que não lhes doa a consciência de levá-los à sepultura asfixiados e famintos!⁷¹.

Diante da súplica de mãe Susana pela liberdade, os traficantes de escravos sorriram para ela e olharam-na sem compaixão (termo cuja etimologia significa “sofrer com o outro”). De maneira semelhante, Baquaqua dissera que os escravocratas agem sem empatia (termo cuja etimologia significa “colocar-se no lugar do outro”). Portanto, a lógica escravocrata baseia-se, igualmente, na recusa da empatia e na negação da compaixão, ambas as ações dirigidas ao outro; mas que o “encobrimento do outro”⁷², o sistema escravocrata, articulado ao mercado capitalista, surge e se consolida com o apagamento do outro.

Os “bárbaros”, sem compaixão, tiraram mãe Susana de sua filha e, de modo semelhante à experiência de Baquaqua, ela foi arremessada, ao lado de outros, no infecto porão do navio, para viajar da África em direção ao território brasileiro. Foram trinta dias de crueldade e de “falta absoluta de tudo quanto é necessário à vida”, ou seja, uma situação de morte nomeada por mãe Susana como “sepultura”: no porão do navio, os corpos foram sepultados e convertidos em animais e mercadorias.

Castro Alves escreveu o poema “O navio negreiro”, em 1868, quase vinte anos depois da promulgação da Lei Eusébio de Queirós, que proibiu o tráfico de escravos, em 1850. Transcrevemos alguns versos:

⁷⁰ REIS, Maria Firmina dos. Úrsula. In: REIS, 2018, p. 102.

⁷¹ REIS, Maria Firmina dos. Úrsula. In: REIS, 2018, p. 103.

⁷² Em referência ao título do livro, *1492 - O encobrimento do outro: a origem do mito da Modernidade*, de Enrique Dussel (Vozes, 1993).

III

Desce do espaço imenso, ó águia do oceano!
 Desce mais ... inda mais... não pode olhar humano
 Como o teu mergulhar no brigue voador!
 Mas que vejo eu aí... Que quadro d'amarguras!
 É canto funeral! ... Que téticas figuras! ...
 Que cena infame e vil...
 Meu Deus! Meu Deus! Que horror!⁷³.

O narrador conta que o Albatroz, a águia do oceano, desce do espaço imenso em direção ao oceano, e o seu olhar observa o navio que está em viagem da África à América. A águia “desce mais”, e o seu olhar contempla um quadro de amarguras: o “canto funeral”, que se eleva, ao mesmo tempo, acena para a imagem da “sepultura”, provavelmente, a mesma aludida pela personagem mãe Susana. O canto fúnebre indica que o Albatroz “desce ainda mais” e enxerga, no porão do navio negreiro, a “cena infame e vil” – “Meu Deus! Meu Deus! Que horror” – do holocausto dos corpos negros.

2.3.1 As marcas da escravidão

O Albatroz avistou o navio negreiro (a “sepultura”, em Alto-mar) partindo da África em direção ao continente americano: os “bárbaros” ferindo os corpos negros; o casco do navio negreiro abrindo uma ferida na superfície das águas do Oceano; os horrores da escravidão escalavrando uma ferida no destino do continente americano. Citamos como exemplo, o destino da cidade de Sacramento, no século XIX, onde Carolina Maria de Jesus nasceu e viveu os seus primeiros anos. Escreve Tom Farias:

Nas Minas Gerais do final do século 19, algumas cidadezinhas *pareciam ainda viver sob o jugo do período cruel da escravidão. Era natural*, mesmo após a Abolição, [...] em lugares como Sacramento [...] encontrar o homem ou a mulher, ambos negros, nos serviços mais ordinários, pesados, sempre braçais, e em geral vestidos de forma rota, maltrapilha, escaveirado na aparência. *Era natural*, igualmente, ver negros e negras sem frequentar escolas, analfabetos de pai e de mãe, sem casas que não fosse a de chão batido, de telhado coberto de palhas ou de capim, com paredes de estuques, ou barro socado.

[...] A origem escrava era o registro ancestral que marcava a vida da grande maioria dessa população [negra] (grifo nosso)⁷⁴.

⁷³ ALVES, Castro. “O navio negreiro”. In: ALVES, Castro. *Os escravos* (1883). Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000068.pdf>. Acesso em: 09 out. 2023.

Cf. SANTOS NETO, Artur Bispo dos. *A palavra e a imagem no poema “o navio negreiro” de Castro Alves*. Orientador: Aloísio Nunes. 2007. 202 f. Tese (Doutorado em Letras e Linguística) – Departamento de Letras, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2007. Disponível em: https://www.repository.ufal.br/bitstream/riufal/519/1/TeseCompleta_ArturBispo-2007.pdf. Acesso em: 09 out. 2023.

⁷⁴ FARIAS, 2018, p. 11, grifo nosso.

Mesmo depois da Abolição da escravatura, ocorrida em 13 de maio de 1888, sucedeu uma espécie de naturalização da segregação racial, exemplificada pelo uso da falácia “era natural”, para justificar as desigualdades sociais entre brancos e negros no cenário brasileiro, favorecendo aqueles em detrimento destes. Essa diferença permanece como registro do regime escravocrata que, além de marcar a vida da grande maioria da população, marca toda a estrutura da sociedade que segue privilegiando uma raça em detrimento da outra, como base da lógica do “racismo estrutural”⁷⁵.

A formação do Estado brasileiro resultou exatamente da longa elaboração da sociedade colonial na qual, segundo Florestan Fernandes, “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’”⁷⁶, vivendo ainda sob o jugo do período cruel da escravidão, como assinala Tom Farias: “O pobre (negros na sua esmagadora maioria) continuava a ser pobre, muitas vezes miserável, como na época do eito, e o branco (na sua esmagadora minoria) continuava a ser rico, abastado e preconceituoso, como quando era senhor de negros africanos e brasileiros escravizados”⁷⁷.

Escreve Frantz Fanon: “na América, os pretos são mantidos à parte. Na América do Sul, chicoteiam nas ruas e metralham os grevistas pretos. Na África Ocidental, o preto é um animal”⁷⁸. O autor emprega o termo “animal” para ressaltar a maneira desumanizadora, “não humana”, como os negros eram tratados, que foi, como vimos anteriormente, um tema abordado em *Úrsula*, e, anteriormente, no relato de Mahommah Gardo Baquaqua.

De acordo com Achille Mbembe, “o negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa e o espírito em mercadoria – a cripta viva do capital”⁷⁹. Em outras palavras, o negro é depreciado e tratado como uma mercadoria pelo capitalismo. Assim, como parte do empreendimento colonizador, Mbembe estabelece uma relação que, historicamente, tornou-se irrefutável: “colonização = coisificação”⁸⁰, conectando a colonização à desumanização. Essa visão foi exposta, de alguma maneira, por Fanon e, antes dele, por Maria Firmina dos Reis que retratou o negro como uma “mercadoria humana” e o porão do navio negreiro como uma “sepultura”.

⁷⁵ Sobre a questão do “racismo estrutural”, Silvio Luiz de Almeida desenvolve suas reflexões no livro *Racismo estrutural* (Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020).

⁷⁶ FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. 2. ed. São Paulo: Global, 2007, p. 33.

⁷⁷ FARIAZ, 2018, p. 14.

⁷⁸ FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 106. Disponível em: https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/05/Frantz_Fanon_Pele_negra_mascaras_brancas.pdf. Acesso em: 12 set. 2023.

⁷⁹ MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2019, p. 21.

⁸⁰ CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. 2. ed. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2020, p. 27.

Não obstante, a escravidão na América, segundo Laurentino Gomes, diferencia-se de outras formas de cativeiro em razão do tipo de regime de trabalho e da cor da pele. Explica o autor sobre o regime de trabalho:

No passado, os escravos eram usados em serviços domésticos; nas oficinas como marceneiros e ferreiros; na agricultura; nos navios; marchavam como guerreiros para defender as causas de seus senhores e, muitas vezes, chegavam a ocupar altos cargos administrativos, como os de eunuco escriba e tesoureiro real. Na América, também havia essa classe de ocupações, mas a escravidão se tornou sinônimo de trabalho intensivo em grandes plantações de cana-de-açúcar, algodão, arroz, tabaco e, mais tarde, café. Escravos eram usados também na mineração de ouro, prata e diamantes. Estavam, portanto, *em condição equivalente à das máquinas agrícolas industriais de hoje*, como os tratores, os arados, as colhedeiras e as plantadeiras nas modernas fazendas do interior do Brasil. Nos engenhos de açúcar, trabalhavam em jornadas exaustivas, *em turnos e regime de trabalho organizados de forma muito semelhante às linhas de produção* que, a partir do final do século XVIII, caracterizariam as fábricas da Revolução Industrial (grifo nosso)⁸¹.

No território americano, o comércio e a exploração da mão de obra escrava tornam a sua condição de trabalho equivalente às futuras máquinas industriais. Ou seja, o regime de trabalho da escravidão africana assemelha-se muito ao das futuras fábricas da Revolução Industrial na Inglaterra: a divisão dos trabalhos, os turnos, a hierarquia, as jornadas exaustivas, por exemplo, nos engenhos de cana-de-açúcar no Nordeste brasileiro, ou nas minas de ouro ou de diamante em Minas Gerais.

Sobre a outra característica da maior diferença da escravidão ocorrida nas Américas, que é a “cor da pele”, Laurentino Gomes esclarece:

O nascimento de uma ideologia racista, que passou a associar a cor da pele à condição de escravo. Segundo esse sistema de ideias, usado como justificativa para o comércio e a exploração do trabalho cativo africano, o negro seria naturalmente selvagem, bárbaro, preguiçoso, idólatra, de inteligência curta, canibal, promíscuo, “só podendo ascender à plena humanidade pelo aprendizado na servidão”, explica o africanista brasileiro Alberto da Costa e Silva. Sua vocação natural seria, portanto, o cativeiro, onde viveria sob a tutela dos brancos, podendo, dessa forma, alçar eventualmente um novo e mais avançado estágio civilizatório (grifo nosso)⁸².

Essa segunda característica, relativa à “cor da pele”, está enraizada no nascimento do racismo, de acordo com o autor, sendo a primeira vez, na história, em que há a associação entre a escravidão e a cor negra da pele; e mais, relação entre a “cor da pele” e a humilhação e a infelicidade, conforme os versos de Carolina de Jesus:

⁸¹ GOMES, Laurentino. *Escravidão*: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019. v. 1. p. 72-73.

⁸² GOMES, 2019, v. 1, p. 73.

Negro tem todos os defeitos
 Sofre sempre humilhação
 Se reclama o seu direito,
 Nunca o negro tem razão.
 [...]

Tua existência é um estertor
 Seu sofrimento é profundo
 Por causa de sua cor
 És infeliz neste mundo⁸³.

Com o propósito de justificar o comércio e a exploração do trabalho dos escravos, há toda uma ideologia construída para dizer que os africanos eram selvagens, bárbaros, preguiçosos, idólatras, de inteligência curta, canibais e promíscuos. Por conseguinte, os africanos deveriam viver na condição de cativos, sob a tutela dos brancos, para que pudessem, pelo “aprendizado na servidão”, ascender ao estágio da humanidade, quer dizer, ser incorporado à suposta civilização europeia que se instalava nos trópicos. Especificamente no “Novo Mundo”, a diferença colonial entre brancos e negros era gravemente acentuada pelos discursos religiosos de uma parte significativa do cristianismo.

2.3.2 Os discursos religiosos

Sem incorrer em generalizações, uma parcela do cristianismo foi cúmplice do regime escravista, em razão da contradição entre os ensinamentos evangélicos e os discursos comuns associando a escravidão à redenção. Nesse sentido, questiona Laurentino Gomes: “Como combinar uma prática tão devastadora, como a escravidão, e os ensinamentos dos Evangelhos, que pregam amor, bondade, justiça, misericórdia e acolhimento do estrangeiro e do diferente?”⁸⁴.

No período escravocrata, o papel ativo desempenhado pelos missionários cristãos na colonização da África não se satisfez com a conversão dos “infiéis”; de acordo com Abdias Nascimento⁸⁵, “prosseguiu, efetivo e entusiástico, dando apoio até mesmo à残酷, ao terror do desumano tráfico negreiro”⁸⁶. Observa-se esse fato nos discursos de padre Antônio Vieira e do pastor inglês Morgan Goldwin, o que contraria a afirmação do verbete bíblico “escravo,

⁸³ “Negros”. In: JESUS, 2019, p. 26.

⁸⁴ GOMES, 2019, v.1, p. 338-339.

⁸⁵ Cf. ABDIAS DO NASCIMENTO. In: GOMES; LAURIANO; SCHWARCZ, 2021, p. 22-23.

⁸⁶ NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 3. ed. São Paulo: Perspectivas, 2016, p. 62.

escravidão”, segundo o qual “historicamente o cristianismo foi o único destruidor efetivo da escravidão”⁸⁷.

No *Sermão XIV*, padre Antônio Vieira questiona inicialmente se a condição dos negros, no Brasil, é uma desgraça ou um milagre: “A gente preta, tirada das brenhas da sua Etiópia, e passada ao Brasil, conhecera bem quanto deve a Deus [...] por este que pode parecer desterro, cativeiro e desgraça, e não é senão milagre, e grande milagre?”⁸⁸. De acordo com o autor, imaginar que o Brasil seja um cativeiro para os negros africanos é um equívoco ou um engano e, ainda nessa pergunta retórica, Vieira impele a pensar que os negros devem agradecer a Deus, porque foi um milagre, aliás, um “grande milagre” a retirada deles do território africano para o brasileiro.

Como parte dessa justificativa religiosa da escravidão dos negros, no *Sermão XXVII*, padre Vieira emprega, como estratégia retórica, a ideia do dualismo antropológico: corpo e alma. Escreve o autor: “sois cativos naquela metade exterior e mais vil de vós mesmos, que é o corpo, porém, na outra a metade interior e nobilíssima, que é a alma, principalmente no que a ela pertence, não sois cativos, mas livres”⁸⁹. Dito isso, como o ser humano é formado de corpo e alma e como existem dois tipos de cativeiros, um destinado ao corpo e outro à alma, o autor considera os escravos como seres humanos, mas, como tal, estão sujeitos à escravidão do corpo, porém livres do cativeiro da alma. Assim, Vieira recorre a Deus para admoestar os cativos a se resignarem em relação aos reveses da escravidão:

Triste e miserável estado servir sem esperança de prêmio em toda a vida, e trabalhar sem esperança de descanso, senão na sepultura! Mas bom remédio, diz o apóstolo [...] *o remédio* é que, quando servis a vossos senhores, *não os sirvais como quem serve a homens, senão como quem serve a Deus*. [...] Porque Deus vos há de pagar o vosso trabalho. [...] Dizei-me: se servísseis a vossos senhores por jornal, e se houvésseis de ser herdeiros da sua fazenda, não os serviríeis com grande vontade? Pois, *servi a esse mesmo que chamais senhor, servi a esse mesmo homem, como se servísseis a Deus*, e nesse mesmo trabalho, que é forçoso, *bastará a voluntária aplicação deste como*: [...] como a Deus – para que Deus vos pague como a livres; e vos faça herdeiros como a filhos (grifo nosso)⁹⁰.

⁸⁷ ESCRAVO, ESCRAVIDÃO. In: MCKENZIE, 1983, p. 291.

⁸⁸ VIEIRA, Antônio. *Sermão XIV*. Erechim: Edelbra, 1998b. v. 5, n.p. Disponível em: <https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=134970>. Acesso em: 08 jul. 2023.

⁸⁹ VIEIRA, Antônio. *Sermão XXVII*. Erechim: Edelbra, 1998c, n.p. (Editoração eletrônica: Verônica Ribas Cúrcio). Disponível em: <https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=134984>. Acesso em: 08 jul. 2023.

⁹⁰ VIEIRA, 1998c, n.p.

Diante dos males dos trabalhos forçados, o autor recomenda aos escravos o remédio oferecido pelo apóstolo Paulo, em Ef 6,5-6⁹¹, da aplicação voluntária do “como”, ou seja, o emprego da analogia religiosa entre os senhores de escravos e Deus. Por isso, confere aos proprietários de escravos o poder sobre-humano, o poder divino: “não os sirvais como quem serve a homens, senão como quem serve a Deus” e “servi a esse mesmo que chamais senhor, servi a esse mesmo homem, como se servísseis a Deus”. Nessa mesma linha do recurso à analogia religiosa, exprime o pastor Morgan Goldwin:

*O cristianismo estabeleceu a autoridade dos senhores sobre seus servos e escravos em tão grande medida como a que os próprios senhores poderiam havê-la prescrito [...] exigindo a mais estrita fidelidade [...] exigindo que se os sirva com o coração puro como se servissem a Deus e não a homens [...] E está tão longe de fomentar a resistência que não permite aos escravos a liberdade de contradizer ou a de replicar de forma indevida a seus senhores. E lhes promete a recompensa futura no céu, pelos leais serviços que tenham prostrado na terra (grifo nosso)*⁹².

Pela justificativa da analogia religiosa, o cristianismo concebeu aos senhores uma “autoridade divina” sobre os escravos. Isso significa que compete aos escravos obedecer aos senhores como se servissem a Deus e, assim como no discurso do padre Vieira, podem receber de Deus a recompensa futura nos céus. Esses discursos religiosos evidenciam que uma parte do cristianismo nem sempre procurou combater a escravidão, mas, em alguns momentos, de acordo com Abdias Nascimento, pregou aceitação, justificação e elogio da instituição escravocrata, com toda sua inerente brutalidade contra os africanos e a desumanização dos mesmos⁹³, causando implicações religiosas na concepção da ideologia do racismo.

No *Sermão da Epifania*, padre Vieira prega que

todos [os três magos do Oriente] vieram adorar a Cristo, e todos se fizeram cristãos, e entre cristão e cristão não há diferença de nobreza, nem diferença de cor. Não há diferença de nobreza, porque todos são filhos de Deus; nem há diferença de cor, porque todos são brancos. Essa é a virtude da água do batismo. Um etíope, se se lava nas águas do Zaire, fica limpo, mas não fica branco, porém na água do Batismo sim, uma coisa e outra: *Asperges me hyssopo, et mundabor: ei-lo aí limpo. – Lavabis me, et super nivem dealabor: ei-lo aí branco*⁹⁴.

⁹¹ Diz Ef 6,5-6: “Servos, obedecei, com temor e tremor, em simplicidade de coração, a vossos senhores nesta vida, como a Cristo; servindo-vos, não quando vigiados, para agradar a homens, mas como servos de Cristo, que põem a alma em atender à vontade de Deus” (grifo nosso).

⁹² Morgan Goldwin *apud* NASCIMENTO, 2016, p. 63.

⁹³ Cf. NASCIMENTO, 2016, p. 63.

⁹⁴ VIEIRA, Antônio. *Sermão da Epifania*. Erechim: Edelbra, 1998a, n.p. (Editoração eletrônica: Verônica Ribas Cúrcio). Disponível em: [https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=134901#\(1\)](https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=134901#(1)). Acesso em: 04 jul. 2023.

Segundo a estrela, os magos do Oriente, que representam todos os povos, chegam a Belém para adorar o Menino Deus, fazendo-se cristãos, conforme afirma padre Vieira. Entre eles não há diferenças de classe social e de cor, porque a água do batismo as apaga. Ou seja, a partir do batismo há igualdade de nobreza, porque “todos são filhos de Deus”, e há igualdade de cor, porque “todos são brancos”; por exemplo, “um etíope, se se lava nas águas do Zaire, fica limpo, mas não fica branco, porém na água do Batismo sim”. Isso posto, o autor associa a filiação divina aos brancos e, por consequência, resta aos negros outra filiação que não seja a divina. Por isso, com Abdias Nascimento, reiteramos que essa прédica de Antônio Vieira explicita alguns traços religiosos do racismo:

Segundo a oratória de Vieira, as águas do batismo cristão possuíam as diversas virtudes justificativas do escravizamento do africano e, mais ainda, tinham o poder mágico de erradicar sua própria raça – um *desraçado* limpo e branco! O racismo óbvio implícito e explícito no conceito dessas águas místicas que tornariam o africano num branco-europeu, estado considerado pela igreja como limpo e patentemente superior ao negro-africano, imediatamente destrói certas alegações de que o cristianismo e, especificamente, o catolicismo, eram inocentes neste assunto de racismo⁹⁵.

O autor considera que, a partir da oratória do padre Vieira, depreendem-se duas consequências dessa compreensão do batismo, em função do sistema colonial: primeiramente, pretende justificar o escravizamento dos corpos africanos, porque, como visto, eles eram considerados sub-humanos ou inumanos, sendo, por isso, destinados a um papel na sociedade de mera força de trabalho, em virtude do propósito da importação de escravos, que era a simples exploração econômica representada pelo lucro.

Segundamente, o projeto de erradicar as diferenças raciais, já que as águas batismais tornariam o africano um branco-europeu, que é um estado considerado superior ao negro-africano. Concluímos que esses discursos religiosos, católicos e protestantes, de alguma maneira, serviam de justificativa para o holocausto dos corpos negros e, em decorrência disso, em 1979, no *Documento de Puebla*, a Igreja Católica na América Latina afirmou que “o problema dos escravos africanos, infelizmente, não mereceu suficiente atenção evangelizadora e libertadora da Igreja”⁹⁶; e, em 22 de novembro de 1981, na homilia da Missa dos Quilombos,

⁹⁵ NASCIMENTO, 2016, p. 64.

⁹⁶ Sobre os grandes momentos da Evangelização da Igreja Católica na América Latina, o *Documento de Puebla* acrescenta a seguinte nota: “El problema de los esclavos africanos no mereció, lamentablemente, la suficiente atención evangelizadora y liberadora de la Iglesia” (tradução nossa, CELAM. *Documento de Puebla*, III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1979, n. 8, nota 7. Disponível em: https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf. Acesso em: 25 mar. 2024).

Dom José Maria Pires denunciou que a Igreja Católica, na época da escravidão, frequentou mais as cortes do que os quilombos, mais a casa grande do que a senzala⁹⁷.

2.3.3 As cinzas do sistema escravocrata

Carolina de Jesus, nas páginas memorialísticas, anota que, em virtude do regime escravista, “havia os 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. [...] Às vezes o homem era vendido e separado de sua esposa”⁹⁸. No ambiente ainda marcado pelos vestígios coloniais – indiferente à sorte dos negros e dos pobres – a autora escreve: “Eu pensava que a África era a mãe dos pretos. Coitadinho da África que, chegando em casa, não encontrou os seus filhos. Deve ter chorado muito”⁹⁹. O texto carolineano mostra a relação materna entre a África e os negros, uma relação que chega a ser de “coengendramento”¹⁰⁰, na medida em que, nas palavras de Achille Mbembe, “falar de um é, na realidade, evocar o outro. Um confere ao outro seu valor consagrado. [...] Se a África tem um corpo e se é um corpo, um *isto*, é o negro que o confere a ela – pouco importa onde ele se encontre no mundo”¹⁰¹. Dado que os corpos negros foram capturados e, por isso, em alguma medida, o corpo africano foi expropriado pelo sistema escravocrata.

No território brasileiro, a partir de 1500, constatamos uma simultaneidade histórica entre a imediata exploração do território pelos portugueses e, segundo Abdias Nascimento, o “aparecimento da raça negra, fertilizando o solo brasileiro com suas lágrimas, seu sangue, seu suor e seu martírio na escravidão”¹⁰². De um lado, na visão carolineana, a África, como mãe, chora quando retorna ao lar e não encontra mais os filhos, porque foram sequestrados e levados para longe. De outro, para Abdias, tais filhos, longe de sua mãe, choraram e ainda choram. Essas lágrimas testemunham o destino desolador dos negros escravizados, conforme Carolina de Jesus escutou de seu avô materno, Benedito José da Silva que era escravo liberto: “o homem que nasce escravo, nasce chorando, vive chorando e morre chorando”¹⁰³.

⁹⁷ Cf. PIRES, Dom José Maria. Homilia da Missa dos Quilombos, Recife, 22 nov. 1981. In: BOLETIM DO CIMI, n. 76, dez. 1981, n.p. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/mndh/encontros/iencontro/relatoriosregionais/missaquilombos.htm>. Acesso em: 28 mar. 2024.

⁹⁸ Cf. JESUS, 1986, p. 58.

⁹⁹ JESUS, 1986, p. 55, grifo nosso.

¹⁰⁰ Cf. MBEMBE, 2019, p. 79.

¹⁰¹ MBEMBE, 2019, p. 79.

¹⁰² NASCIMENTO, 2016, p. 57.

¹⁰³ JESUS, 1986, p. 57.

Existem registros de que, “por volta de 1530, os africanos, trazidos amarrados, já apareciam exercendo seu papel de ‘força de trabalho’”¹⁰⁴, de tal maneira que, em 1535, o comércio escravo já estava regularmente constituído e organizado, estimando que foram trazidos 4 milhões de africanos¹⁰⁵ e distribuídos conforme as seguintes proporções:

Aproximadamente: 38% para o porto do Rio de Janeiro, de onde eles foram distribuídos para os estados do Rio de Janeiro, Minas Gerais e Goiás; 25% para o estado da Bahia; 13% para o estado de Pernambuco; 12% para o estado de São Paulo; 7% para o estado do Maranhão, e 5% para o estado do Pará¹⁰⁶.

Esses dados numéricos correspondem apenas a uma estimativa, porque, em 13 de maio de 1891, Rui Barbosa¹⁰⁷, o então Ministro das Finanças, assinou a Circular n.º 29, que ordenou a “destruição pelo fogo” de todos os documentos históricos e arquivos relacionados com o comércio de escravos e a escravidão em geral, exceto, ironicamente, a própria Circular n.º 29, que transcrevemos, na íntegra:

“Circular n.º 29 – Ministério dos Negócios da Fazenda – Rio de Janeiro, 13 de maio de 1891.

“Convindo, para cumprimento das instruções expedidas por este ministério, em 14 de dezembro de 1890, que fiquem extintos todos os livros e papéis referentes ao elemento servil, recomendo aos Srs. inspetores das tesourarias da Fazenda que providenciem, com toda a urgência, *para que sejam incinerados, sem demora, os livros de lançamento e as declarações feitas para a cobrança da taxa de escravos*, e os mandados devolvidos ao juízo que os houver expedido, ex-vi do art. 5.º da Lei n.º 3.396, de 24 de novembro de 1888; desaparecendo por este modo os últimos documentos que atestam a ex-propriedade servil.

“A incineração será feita em presença da Junta da Fazenda, e disto se lavrará uma ata minuciosa, da qual se remeterá cópia a este ministério.

“E, para que a falta de tais livros não afete a responsabilidade dos exatores, cujas contas ainda não tenham sido tomadas, quanto à arrecadação daquele imposto, deverá a verificação dessa responsabilidade ser feita pela confrontação da importância das certidões extraídas dos talões, com as partidas do livro da receita. – Tristão de Alencar Araripe” (grifo nosso)¹⁰⁸.

¹⁰⁴ NASCIMENTO, 2016, p. 57.

¹⁰⁵ Cf. NASCIMENTO, 2016, p. 57-58.

¹⁰⁶ NASCIMENTO, 2016, p. 59.

¹⁰⁷ Abdias Nascimento menciona que, nesse período, Rui Barbosa era o ministro das Finanças (cf. NASCIMENTO, 2016, p. 58). Também Gilberto Freyre, na primeira edição de *Casa Grande e Senzala*, atribui a assinatura da Circular n.º 29 a Rui Barbosa (cf. LACOMBE, Américo Jacobina *et al.* *Rui Barbosa e a queima dos arquivos*. Brasília: Ministério da Justiça; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1988, p. 34. Disponível em: <https://www.gov.br/casaruibarbosa/pt-br/centrais-de-conteudo/publicacoes/pdfs/rui-barbosa-e-a-queima-dos-arquivos-ocr.pdf>). Acesso em: 13 set. 2023). Entretanto “a 13 de maio de 1891, Rui Barbosa não era mais o ministro da Fazenda, já que o gabinete de 15 de novembro demitiu-se com a aprovação da Constituição a 17 de janeiro de 1891” (LACOMBE, 1988, p. 34), em contrapartida, compreendemos a imprecisão do signatário dessa Circular que, afinal, foi subscrita pelo ministro da Fazenda, do ministério Lucena, o conselheiro Tristão de Alencar Araripe, porque ela efetuou um despacho de Rui Barbosa que, em 14 de dezembro de 1890, ordenava a queima e a destruição imediata de papéis, livros e documentos da escravidão (cf. LACOMBE, 1988, p. 34).

¹⁰⁸ DIÁRIO OFICIAL. Rio de Janeiro, 13 maio de 1891, p. 2.037-8, *apud* LACOMBE, 1988, p. 123.

O Ministério das Finanças ordenou queimar os arquivos da escravidão, os livros e os papéis referentes ao empreendimento escravocrata, com o propósito de fazer desaparecer os últimos documentos que atestavam a propriedade escravista; apesar disso, escaparam apenas os manifestos registrados pela imprensa do começo do século XIX¹⁰⁹. No entanto, a cobrança de impostos sobre a venda de escravos se manteve, segundo a Circular n.º 29: “para que a falta de tais livros não afete a responsabilidade dos exatores, cujas contas ainda não tenham sido tomadas, quanto à arrecadação daquele imposto”, de maneira que o sistema escravocrata continuava articulado ao mercado capitalista, com o consentimento e o enriquecimento do governo, mediante o recolhimento dos tributos relativos ao comércio de escravos.

Três anos após a assinatura da Lei Áurea, essa ordem, deliberada pelo Ministro das Finanças, testemunha uma tentativa de, mais que apagar, transformar em cinzas a verdade histórica da escravidão, a saber: os corpos humanos foram retirados da África e sepultados no navio negreiro e, posteriormente, o registro desse holocausto foi cremado, porém as suas cinzas ainda podem tocar outros corpos. Isso significa que o fogo queimou os papéis, mas, nas palavras de Nina Rodrigues, “não é capaz de cancelar a história impressa dessa instituição, mais impotente há de ser para esgotar o sangue africano que, nas veias do nosso povo, estará a atestar de contínuo, na sua emigração da terra natal, a instituição que a promoveu”¹¹⁰.

Como tentativa de ocultar a ferida colonial, o incêndio do arquivo da memória e da história da escravidão no Brasil, de acordo com Abigail Campos Leal, “ainda queima”¹¹¹, de forma escusa e mascarada¹¹², como podemos ilustrar com uma parte da arquitetura de estilo colonial. A saber, a Fazenda Santa Clara, às margens do Rio Preto, no interior de Minas Gerais, onde das 365 janelas (uma para cada dia do ano), algumas são falsas. Foram pintadas na parte externa da senzala para dissimular, ocultar, o fato de que o local servia para reprodução de escravos, na época em que já era proibido o tráfico negreiro no Brasil com a Lei Eusébio de Queirós de 1850. Dito isso, seguimos nas escavações¹¹³, na decapagem, inclusive, recolhendo as sequelas da escravidão colonial, agora, no corpo ferido de Carolina de Jesus.

¹⁰⁹ Cf. RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935, p. 45. Disponível em: <https://bdor.sibi.ufrj.br/bitstream/doc/87/1/09%20PDF%20-%20OCR%20-%20RED.pdf>. Acesso em: 13 set. 2023.

¹¹⁰ RODRIGUES, 1935, p. 44-45.

¹¹¹ LEAL, Abigail Campos. *Ex/orbitâncias: os caminhos da deserção de gênero*. São Paulo: GLAC, 2021, p. 165.

¹¹² Faz alusão ao trabalho desenvolvido por Abdias Nascimento em *O genocídio do negro brasileiro* (Perspectivas, 2016).

¹¹³ Cf. LEAL, 2021, p. 165.

2.4 O corpo ferido de Carolina Maria de Jesus

Falando sobre a realidade das travestis, Marlene Wayar escreve: “a matéria tem uma memória”¹¹⁴, o que nos faz pensar na materialidade de outros corpos. Os corpos de homens negros e, especificamente, de mulheres negras¹¹⁵ carregam as marcas da memória da escravidão colonial e, para que tal ferida colonial seja curada, faz-se necessário expô-la. O corpo de Carolina de Jesus, enquanto matéria que se escreve, é um corpo gerado pelos “corpos marcados pela ferida colonial”¹¹⁶. O seu corpo negro, considerado “inferior”¹¹⁷, e de mulher está atravessado pelo rastro do evento escravocrata do mundo Moderno que, segundo Walter Mignolo, “é o movimento em massa de populações racializadas, cujo início é a maior transferência forçada de pessoas na história do mundo: a escravização”¹¹⁸.

Do *Diário de Bitita*, recolhemos algumas anotações:

Eu vi vários pretos que haviam sido agraciados com a Lei Áurea e com a liberdade. Faziam ranchinhos na beira das estradas, porque a beira das estradas públicas pertence ao governo e ninguém falava nada. Eles contavam os horrores da escravidão. Suas mágoas eram contra os portugueses.

Eu não podia compreender [compreensível, pois ainda era uma criança] como é que as mulheres pretas choravam e diziam que foram os portugueses que as arrancaram do seio da África para vendê-las e ainda dormiam com eles. Existiam as pretas que viviam maritalmente com eles. E tinham vários filhos, e eram obrigadas a trabalhar como empregadas domésticas, e o dinheiro que recebiam eram obrigadas a dar-lhes. Enfim, eram suas concubinas e escravas indiretas¹¹⁹.

O corpo carolineano carrega o que viu e escutou sobre os horrores da escravidão, sobremaneira, em relação aos corpos das mulheres. De alguma forma, a autora carrega a história de Anastácia¹²⁰, negra e escravizada, e de outros africanos. Segundo a pintura de Jacques

¹¹⁴ “La materia tiene una memoria” (tradução nossa, WAYAR, Marlene. *Travesti: una teoría lo suficientemente buena*. 2. reimp. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Muchas Nueces, 2019, p. 32).

¹¹⁵ De acordo com Delores S. Williams, “a violência pública contra o corpo das mulheres começou cedo na história americana: quando se estabeleceram lugares de leilão para a venda de escravos negros. Durante as vendas, as mulheres negras eram despidas até a cintura para que seus seios pudessem ser examinados e outras partes pudessem ser vistas por potenciais compradores, a fim de especular sobre a capacidade procriadora das escravas. Os compradores não se preocupavam com a violação que esta inspeção pública do corpo das mulheres negras pudesse ter sobre o psíquico delas. Nem se preocupavam também com o fato de que a manipulação rude do corpo das mulheres pudesse machucá-las” (WILLIAMS, Delores S. Mulheres afro-americanas em três contextos de violência doméstica. *Concilium*, 252, n. 2, p. 65, 1994).

¹¹⁶ Walter Mignolo, comentando acerca das vozes dissidentes que procedem da colônia, completa dizendo: “Decires disidentes-generados por cuerpos marcados por la herida colonial” (MIGNOLO, 2010, p. 58, grifo nosso).

¹¹⁷ Cf. Segundo Walter Mignolo, “o racismo, tal como o entendemos hoje, foi o resultado de duas invenções conceituais do conhecimento imperial: que certos corpos eram inferiores a outros e que corpos inferiores possuíam inteligência inferior” (MIGNOLO, 2021, p. 49).

¹¹⁸ Toni Morrison *apud* SHARPE, 2023, p. 18.

¹¹⁹ JESUS, 1986, p. 79, grifo nosso.

¹²⁰ Cf. ANASTÁCIA. In: GOMES; LAURIANO; SCHWARCZ, 2021, p. 50-51.

Étienne Arago, de 1839, Anastácia traz sobre a boca uma máscara de flandres ou máscara de folha de flandres. Essa máscara era feita com uma espécie de chapa de aço, que poderia variar de tamanho, cobrindo o rosto todo ou somente a boca. Parte desse ferro ficava entre a língua e a mandíbula, tendo um cadeado que era trancado por detrás da cabeça. A máscara de flandres era usada no período da escravidão no Brasil, para impedir que os escravos ingerissem alimentos, bebidas ou terra, uma vez que a ingestão de terra, ou “geofagia”, era um método comum de suicídio.

O corpo escrito de Carolina de Jesus carrega ainda os vestígios do processo de escravização. Segundo a autora, “os sinhôs haviam espalhado que eles [os pretos] eram amaldiçoados pelo profeta Cam. Que eles haviam de ter a pele negra, e ser escravo dos brancos. A escravidão era como cicatriz na alma do negro”¹²¹. Escravidão se assemelha a uma cicatriz e, ao mesmo tempo, a uma ferida que permanece aberta, já que, segundo a autora, “para mim a escravidão havia apenas amainado um pouquinho”¹²².

Como sinal de identificação dos seus proprietários ou de castigo por rebeldia ou fuga, os negros eram marcados no corpo, da mesma forma que os animais. De acordo com Laurentino Gomes, havia outras formas de identificação dos escravos aos seus senhores, a saber: “o uso de colares e pulseiras metálicas que indicavam quem eram seus donos, o batismo em uma nova religião, o aprendizado de uma nova língua e de uma nova maneira de se vestir e se comportar e, por fim, a atribuição de um novo nome”¹²³. Esses procedimentos escravistas testemunham “o horror”: arrancam-lhes o território, a família, a religião, a língua, os costumes, o nome, enfim, a liberdade e o direito sobre o próprio corpo.

O corpo escrito carolineano está marcado pelas sequelas da ferida escravagista colonial. Mesmo depois de setenta anos da Abolição da Escravatura, o corpo de Carolina de Jesus ainda está ferido pela escravatura, identificada pela autora com a fome.

De *Quarto de despejo*, recolhemos outras anotações:

Hoje amanheceu chovendo. E um dia simpático para mim. *E o dia da Abolição. Dia que comemoramos a libertação dos escravos. [...]*

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!

¹²¹ JESUS, 1986, p. 58-59. Sobre o “profeta Cam”, abordaremos no próximo capítulo.

¹²² JESUS, 1986, p. 159.

¹²³ GOMES, 2019, v. 1, p. 69.

A manifestação agrada-me. Mas eu já perdi o habito 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 ir catar papel. Agradeço. Carolina.”

... Choveu, esfriou. E 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!* (grifo nosso)¹²⁴.

De modo semelhante ao dia 13 de maio de 1958, dois anos depois, em 13 de maio de 1960, a autora registra: “... Hoje é o dia que *comemoramos a extinção da escravidão*. Se a escravidão não fôsse extinta, eu era escrava, porque sou preta. / [...] Eu estava pensando na festa comemorativa da Abolição da escravatura. Mas *temos outra pior — a fome*”¹²⁵. Como comemorar a extinção da escravidão se há a outra considerada “pior”? Embora seja um dia simpático, o dia da Abolição, “dia que comemoramos a libertação dos escravos”, a autora anota, em 1958, que o dia “amanheceu chovendo”, o que nos faz pensar: a mãe África chora muito por seus filhos sequestrados, os negros escravizados choram amargamente e, segundo Carolina de Jesus, a fome faz, igualmente, sua filha chorar.

E o dia “continua chovendo”. Falta-lhes comida. Restam-lhes as marcas da escravidão colonial: a cor negra associada à condição de cativa, o empobrecimento e a fome. Segundo Carolina de Jesus, a fome, que é a “escravatura atual”, fere a muitos e torna-se um “distintivo do brasileiro”¹²⁶, levando aqueles que a sofrem se submetam a quaisquer trabalhos, por vezes análogos à escravidão.

Por isso, a “luta contra a escravatura atual”, a fome, é não só uma luta pela comida, mas também contra a escravidão. É uma luta que pode ser compreendida como uma utopia¹²⁷, no sentido de “um espaço que, sem ser fantasia, seria um projeto ideal de luta”¹²⁸. A autora não é fanática por igreja; seu “fanatismo é pelas crianças que passam fome”¹²⁹. Dito isso, podemos

¹²⁴ JESUS, 2014b, p. 30-31.

¹²⁵ JESUS, 1961, p. 19-20, grifo nosso.

¹²⁶ JESUS, 1996b, p. 99.

¹²⁷ José Carlos Sebe Bom Meihy e Robert M. Levine afirmam que “no trajeto da vida adulta, em meio a tantos atropelos e em face da realização de uma carreira Carolina projetou sua vocação às utopias. [...] São três utopias que atravessam a vida adulta de Carolina de Jesus: “uma primeira atenta ao sonho e à luta para sair da pobreza. Outra, depois que deixou a favela, contemplando o passado de miserável identificado como tempo ideal, e, por fim, a última localizando no sítio em Parelheiros o espaço idílico da vida” (MEIHY, José Carlos Sebe Bom; LEVINE, Robert M. Três utopias de uma certa Carolina. In: JESUS, Carolina Maria de. *Meu estranho diário*. Orgs. José Carlos Sebe Bom Meihy e Robert M. Levine. São Paulo: Xamã, 1996. p. 310).

¹²⁸ MEIHY; LEVINE. In: JESUS, 1996, p. 310.

¹²⁹ JESUS, 2021, v. 2, p. 374.

concluir que o corpo escrito de Carolina de Jesus não só está ferido pela “escravatura atual”, mas também está marcado ativamente pelo desejo de luta contra ela, o que significa o desejo de liberdade, associado ao de viver.

2.4.1 A escrita da fome

Mesmo com a assinatura da Lei Áurea, Carolina de Jesus denuncia que o mundo não progrediu, mas, regrediu, porque os gêneros alimentícios não estão ao alcance de todos¹³⁰. Especificamente em *Quarto de despejo*, a palavra “fome” foi a mais associada ao cotidiano e à pergunta do filho: “Tem mais?”, anota a autora, em 20 de maio de 1958: “Como é horrível ver um filho comer e perguntar: ‘Tem mais?’ Esta palavra ‘tem mais’ fica oscilando dentro do cérebro de uma mãe que olha as panelas e não tem mais”¹³¹.

Perseguindo a autora, particularmente quando morava na favela do Canindé, a palavra “fome”, igualmente, ao modo de um “biografema”, faz-se, de alguma maneira, “onipresente”¹³² em *Quarto de despejo*. Rita Ciotta Neves afirma que a fome e, em menor escala, a atração pela morte se tornaram as protagonistas, por excelência, do diário de Carolina de Jesus¹³³ e, acrescentamos, de seus outros escritos. Por isso, com base na ideia de “língua da fome”¹³⁴, de Raffaella Fernandez e Marcelle Leal, podemos pensar na “escrita da fome”, já que ela aparece regularmente na grafia e na atuação como protagonista, nos escritos carolineanos. Escreve Jeferson Tenório:

A fome é certamente uma personagem na obra de Carolina, uma fome amarela, como ela mesma definiu. Mas é uma leitura superficial acharmos que Carolina tinha fome apenas de comida. Carolina tinha uma fome existencial, refletia sobre a vida, sobre o suicídio, sobre comportamentos mediados por uma linguagem lírica e seca (grifo nosso)¹³⁵.

O autor reitera que a fome é uma personagem na obra carolineana, e ela é “amarela”, conforme Carolina de Jesus anota nos seus escritos proverbiais: “Eu sou negra, a fome é amarela

¹³⁰ Cf. JESUS, 2014b, p. 38.

¹³¹ JESUS, 2014b, p. 38, grifo nosso.

¹³² CASTRO; MACHADO, 2007, p. 41.

¹³³ Cf. NEVES, 2020, p. 25.

¹³⁴ FERNANDEZ; LEAL. In: ARRUDA, 2022, p. 162.

¹³⁵ TENÓRIO, Jeferson. Entrevista com Ricardo Machado: a fome de literatura de Carolina Maria de Jesus. *IHU on-line*, São Leopoldo, 18 dez. 2017, n.p. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/7173-a-fome-de-literatura-de-carolina-maria-de-jesus>. Acesso em: 08 fev. 2023.

e doi muito”¹³⁶. Como mulher negra, mãe solo de três filhos e favelada, a autora avistou a cor da fome – “amarela” – talvez, porque, de acordo com o relato de Vera Eunice, sua mãe, muitas vezes, com o estômago vazio, vomitava a bílis que era “amarela”¹³⁷. Dito isso, tal cor pode indicar o esmorecimento do corpo, “doi muito”, e até mesmo, acenar para o presságio da morte.

O “amarelo” da fome se contrapõe ao da bandeira brasileira. Cada uma das cores da bandeira do Brasil faz referência, de alguma forma, aos colonizadores: por exemplo, o “amarelo” alude ao brasão de armas de Portugal e aos Habsburgo-Lorena, a casa dinástica de D. Leopoldina, a esposa de D. Pedro I. Em contrapartida, o “amarelo” de Carolina de Jesus testemunha sua saga marcada pelas sequelas da colonização, que, como lixo, foi “despejada”, em companhia de outros, na favela do Canindé. O “amarelo” da bandeira, que ainda pode representar “o ouro e as riquezas”, contrasta radicalmente com o “amarelo” carolineano da miséria social e da falta de comida.

Os ouvidos de Carolina de Jesus, além das valsas vienenses¹³⁸, escutavam a canção que podia ser a mais triste para uma mãe. Ela registra, em 15 de junho de 1958: “[...] Mas é uma vergonha para uma nação. Uma pessoa matar-se porque passa fome. E a pior coisa para uma mãe é ouvir esta sinfonia: / – Mamãe eu quero pão! Mamãe, eu estou com fome!”¹³⁹. Essa canção reaparece, nos escritos proverbiais: “*Mamãe estou com fome*, quero um pedaço de pão”¹⁴⁰. Esse é o som que chega aos ouvidos da mãe Carolina de Jesus e, atravessa o oceano, chegando aos ouvidos da mãe África. Por isso, a fome de comida fez com que a autora escrevesse desoladamente: “A *palavra mais feia* do dicionário é a palavra ‘miséria’”¹⁴¹.

Observamos que Carolina de Jesus escreve a palavra “fome” empregando o recurso à analogia para expor a gravidade dos danos produzidos por ela; citamos como exemplo, em *Provérbios*: “A fome é a dinamite do corpo humano”¹⁴². Em *Quarto de despejo*, em 29 de maio de 1958: “... Há de existir alguém que lendo o que eu escrevo dirá... isto é mentira! Mas, as misérias são reais”¹⁴³. Em *Casa de alvenaria*, ela anota, inicialmente, em 21 de maio de 1961: “Ouvindo a palavra fome, *palavra Abstrata para eles* [burguesia presente na plateia] e *Concreta para mim* que fui *aluna da fome* por longos anos”¹⁴⁴. E, depois, em 9 de dezembro de 1962:

¹³⁶ JESUS, Carolina Maria de. Provérbios. In: MEIHY, José Carlos Sebe Bom. Catadora de vidas. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, ano 5, n. 56, p. 64, mai. 2010.

¹³⁷ Cf. LIMA, Vera Eunice de Jesus. Entrevista feita por Rita Ciotta Neves. In: NEVES, Rita Ciotta. *Carolina Maria de Jesus: uma biografia, nas margens da literatura*. Lisboa: Edições Colibri, 2020. (Extra-coleção). p. 133.

¹³⁸ Cf. JESUS, 2014b, p. 16.

¹³⁹ JESUS, 2014b, p. 63.

¹⁴⁰ JESUS, 1965, p. 50, grifo nosso.

¹⁴¹ JESUS, 1965, p. 27, grifo nosso.

¹⁴² JESUS, 1965, p. 29.

¹⁴³ JESUS, 2014b, p. 46.

¹⁴⁴ JESUS, 2021b, v. 2, p. 338, grifo nosso.

“[...] Será que eu vim ao mundo destinada a passar fome? Que vida a minha! Quando criança passava fome! Fui crescendo e passando fome. Fui favelada passava fome”¹⁴⁵.

O drama da miséria social, que é a fome, leva-nos a pensar nas palavras de Gloria Anzaldúa: “não tem beleza na pobreza”¹⁴⁶, pobreza que entendemos como “carência do que é mais essencial para a sobrevivência”¹⁴⁷. O *Quarto de despejo* apresenta a pobreza como um estado real e concreto de carência; segundo Carlos Vogt: “algo que os protagonistas do drama da miséria vivem como condição social e não como projeto de vida exemplar”¹⁴⁸.

Fragments de *Quarto de despejo* e de outros escritos carolineanos mostram que a fome não é uma construção simbólica com fins didáticos, tampouco uma abstração ou metáfora, porque metaforizá-la pode acarretar lançar a autora à fome outra vez. A fome é concreta, diríamos é “ao pé da letra”, no sentido de “falta [ou privação] de alimento”, o que pode causar deficiência de vitaminas, subnutrição, desnutrição e, em casos extremos, levar à morte. Nesse sentido, a fome pode ser considerada uma doença, que ainda atinge a muitos¹⁴⁹, o que leva à afirmação de Maria Galindo: “a pandemia das pandemias é a fome”¹⁵⁰.

Essa espécie de enfermidade, a fome, que é a pior delas¹⁵¹, pode causar sintomas graves, entre eles, a morte, que assume o papel de coadjuvante dos escritos carolineanos. Escreve a autora, em 7 de agosto de 1958: “Deixei o leito as 4 horas. Eu não dormi porque deitei com fome. E quem deita com fome não dorme”¹⁵². E, dias depois, em 24 de agosto de 1958: “... Fui lavar roupas. O sabão era pouco. A Dona Dolores deu-me uns pedaços. *Eu comecei sentir tonturas, porque estava com fome*”¹⁵³. A fome, além do mais, causa uma espécie de tontura pior do que a do álcool. Carolina de Jesus anota:

27 de maio [de 1958] ... Percebi que no Frigorífico jogam creolina no lixo, para o favelado não catar a carne para comer. Não tomei café, ia andando meio tonta. *A tontura da fome é pior do que a do álcool.* A tontura do álcool nos impele a cantar. Mas a da fome nos faz tremer. Percebi que é horrível ter só ar dentro do estomago. *Comecei sentir a boca amarga.* Pensei: já não basta as amarguras da vida? Parece que quando eu nasci o destino marcou-me para passar fome. Catei um saco de papel (grifo nosso)¹⁵⁴.

¹⁴⁵ JESUS, 2021b, v. 2, p. 476, grifo nosso.

¹⁴⁶ ANZALDÚA, 2021, p. 71.

¹⁴⁷ POBREZA. In: *Aulete Digital*. Disponível em: <https://aulete.com.br/pobreza>. Acesso em: 28 fev. 2024.

¹⁴⁸ VOGT, 1983, p. 208.

¹⁴⁹ YAZBEK, Priscila. Fome bate recorde e atinge mais de 280 milhões no mundo, diz relatório da ONU. *CNN Brasil*, Economia, 24 abr. 2024. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/blogs/priscila-yazbek/internacional/fome-bate-recorde-e-atinge-mais-de-280-milhoes-no-mundo-diz-relatorio-da-onu/>. Acesso em: 20 jun. 2024.

¹⁵⁰ “La pandemia de las pandemias que es la del hambre” (tradução nossa, GALINDO, María. *Feminismo bastardo*. 2. ed. La Paz: Mujeres Creando, 2021, p. 227).

¹⁵¹ Cf. JESUS, 2014b, p. 54.

¹⁵² JESUS, 2014b, p. 107.

¹⁵³ JESUS, 2014b, p. 116, grifo nosso.

¹⁵⁴ JESUS, 2014b, p. 44.

No período da escravidão colonial, os negros eram marcados na carne com as iniciais de seus proprietários, a ferro quente. Por sua vez, Carolina de Jesus suspeita que, quando nasceu, o destino a marcou para passar fome, no sentido de não ter nada para comer, a não ser ar no estômago e, na boca, o gosto amargo do “amarelo” da bílis. Em 12 de outubro de 1958, anota: “... Já faz tanto tempo que estou no mundo que eu estou enjoando de viver. Tambem, *com a fome que eu passo quem é que pode viver contente?*”¹⁵⁵. Em 31 de outubro de 1958: “*Eu estou triste porque não tenho nada para comer.* / Não sei como havemos de fazer. Se a gente trabalha passa fome, se não trabalha passa fome”¹⁵⁶. Em *Diário de Bitita*, registra: “*Eu achava o mundo feio e triste, quando estava com fome*”¹⁵⁷. E, por fim, em 24 de julho de 1958, escreve: “Como é horrível levantar de manhã e *não ter nada para comer. Pensei até em suicidar.* Eu suicidando-me é por deficiencia de alimentação no estomago. E por infelicidade eu amanheci com fome”¹⁵⁸. Parece que o seu destino está marcado, por um longo período de sua vida, pela fome. Carolina de Jesus anota, em 11 de dezembro de 1958:

... Comecei queixar para a Dona Maria das Coelhas que o que eu ganho não dá para tratar os meus filhos. Eles não tem roupas nem o que calçar. E eu não paro um minuto. Cato tudo que se pode vender e a miséria continua firme ao meu lado.

Ela disse-me que já está com nojo da vida. Ouvi seus lamentos em silêncio. E disse-lhe:

– *Nós já estamos predestinados a morrer de fome!* (grifo nosso)¹⁵⁹.

Diante disso, a autora desenvolveu o que chamamos de “escrita da fome”, porque, para ela, a “prática de escrever”¹⁶⁰ relaciona-se com a fome – a “escravatura atual” –, com o propósito de expor essa ferida, para que possa ser curada: “escrever para superar a fome, escrever para suportar a opressão e a indignidade. Escrever para tentar sair da imobilidade”¹⁶¹. Nesse sentido, aproximamos do pensamento de Gilles Deleuze, para pensar que os textos carolineanos podem assumir a função curativa, no sentido de recuperar a saúde, já que, para Deleuze, “o escritor, enquanto tal, não é doente, mas antes médico, médico de si próprio e do mundo”¹⁶². Em outros termos, a escrita pode operar uma espécie de transformação da “experiência real da miséria”, nas palavras de Carlos Vogt:

¹⁵⁵ JESUS, 2014b, p. 125, grifo nosso.

¹⁵⁶ JESUS, 2014b, p. 129, grifo nosso.

¹⁵⁷ JESUS, 1986, p. 24, grifo nosso.

¹⁵⁸ JESUS, 2014b, p. 99, grifo nosso.

¹⁵⁹ JESUS, 2014b, p. 142.

¹⁶⁰ Faz referência à compreensão barthesiana de “literatura” como “prática de escrever”, apresentada no capítulo anterior.

¹⁶¹ CASTRO; MACHADO, 2007, p. 108.

¹⁶² DELEUZE, Gilles. A literatura e a vida. In: DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34, 1997. (Coleção TRANS). p. 13.

De um lado, a autora pertence ao mundo que narra e cujo conteúdo de fome e privação compartilha com o meio social em que vive. Do outro, ao *transformar a experiência real da miséria na experiência linguística do diário*, acaba por se distinguir de si mesma e por apresentar a escritura como uma forma de experimentação social nova, capaz de acenar-lhe com a esperança de romper o cerco da economia de sobrevivência que tranca a sua vida ao dia-a-dia do dinheiro-coisa (grifo nosso)¹⁶³.

Em virtude da miséria, a fome assume o protagonismo, como uma companheira inseparável¹⁶⁴ da experiência cotidiana de Carolina de Jesus. Em contrapartida, a autora, pela escrita, transforma a fome na experiência linguística do diário, o que a torna, de alguma maneira, segundo Maria Clara Bingemer, uma “discípula da fome”¹⁶⁵. Como discípula, anotou que foi aluna da fome, tendo de aprender a combatê-la nos termos próprios das limitações que esse estado propicia, e a denunciar a vida sofrida da favela, das mazelas da pobreza e do descaso do governo. Por conseguinte, especificamente, *Quarto de despejo* é “uma denúncia pungente da miséria e da injustiça, além de um texto literário de grande força”¹⁶⁶.

O propósito de denúncia, como em *Quarto de despejo*, aparece em menor proporção em outros escritos e trabalhos carolineanos. Em 1961, por exemplo, Carolina de Jesus lançou o seu *long-play* com letras musicais de sua autoria – “Rá, ré, ri, ró, rua”; “Vedete da favela”; “Pinguço”; “Acende o fogo”; “O pobre e o rico”; “Simplício”; “Moamba”; “O malandro”; “As granfinas”; “Macumba”; “Quem assim me vê cantando”; “A Maria veio” – do qual destacamos alguns trechos da letra de “Moamba”:

Eu não tenho casa
Nem comida pra comer (nem comida pra comer)

Eu não tenho casa
Nem comida pra comer
Ai, meu Deus, trabalho tanto
E vivo nesse miserê
Eu sofro tanto
Dura a minha provação (dura a minha provação)¹⁶⁷.

A dura provação e o sofrimento de viver na miséria, a ponto de não ter casa nem comida para comer, são cantados repetidamente. Seria a fome o motivo da “prática do escrever” de

¹⁶³ VOGT, 1983, p. 210.

¹⁶⁴ BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Carolina Maria de Jesus: a fome, a liberdade, o sonho. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, n.p., 07 mar. 2021. Seção Opinião.

Disponível em: <https://www.jb.com.br/pais/artigos/2021/03/1028782-carolina-maria-de-jesus-a-fome-a-liberdade-o-sonho.html>. Acesso em: 04 out. 2022.

¹⁶⁵ BINGEMER, 2021, n.p.

¹⁶⁶ CASTRO; MACHADO, 2007, p. 107.

¹⁶⁷ JESUS, Carolina Maria de. *Moamba*. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/carolina-maria-de-jesus/moamba/>. Acesso em: 12 nov. 2022.

Carolina de Jesus? Quer dizer, se não tivesse passado fome, “Moamba” teria sido composta, por exemplo? Isso nos remete à resposta de Marguerite Duras em uma entrevista concedida a Bernard Pivot, que a questiona se teria sido escritora se tivesse tido outra mãe, que não fosse opressora¹⁶⁸: “Seguro. Era mais forte que minha mãe. O único mais forte que ela”¹⁶⁹. Poder-se-á dizer o mesmo de Carolina de Jesus, haja vista que ela escrevia apesar da, em virtude da e contra a fome, conforme atesta Imaculada Nascimento: “O que conduz o seu fluxo de vida é a fome e a luta contra ela”¹⁷⁰.

Segundo Antonio Candido, a literatura pode ser um “instrumento consciente de desmascaramento”¹⁷¹, porque ela pode estar ligada aos direitos humanos, com a tarefa de revelar as situações de restrição ou negação dos direitos humanos, incluindo “a miséria, a servidão, a mutilação espiritual”¹⁷². Nesse sentido, a temática, por exemplo, da fome marcou romances da literatura brasileira, a saber, no século XIX, a partir do naturalismo brasileiro, *O Cortiço*, de Aluísio Azevedo, retratou amplamente a fome urbana. Na primeira metade do século XX, entre os quais *Os Sertões*, de Euclides da Cunha, *O Quinze*, de Rachel de Queiroz, e *Vidas Secas*, de Graciliano Ramos, em que são relatados os flagelos da seca e as sagas dos sobreviventes sertanejos na busca por comida. Há que se mencionar ainda, já no final do século XX, a temática abordada por poetas, entre os quais Manoel de Barros, como no poema “Antoninha-me-leva”:

Outro caso é o de Antoninha-me-leva:
Mora num rancho no meio do mato e à noite recebe os
vaqueiros tem vez que de três e até quatro comitivas
Ela sozinha!

Um dia a preta Bonifácia quis ajudá-la e morreu.
Foi enterrada no terreiro com o seu casaco de flores.
Nessa noite Antoninha folgou.

Há muitas maneiras de viver mas essa de Antoninha era
de morte!

Não é sectarismo, titio.
Também se é comido pelas traças, como os vestidos.
A fome não é invenção de comunistas, titio.
Experimente receber três e até quatro comitivas de

¹⁶⁸ Sobre a questão da maternidade opressora de sua mãe, Marguerite Duras escreveu nos livros *O amante* (Tusquets, 2020), *Barragem contra o Pacífico* (Arx, 2003) e outros.

¹⁶⁹ DURAS, Marguerite. Dans “Apostrophes”. Entrevistador Bernard Pivot. França: Entrevista, 1984. 1 filme (75 min), imagens de arquivo INA. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=s--2miauRQ4&t=814s>. Acesso em: 14 nov. 2022.

¹⁷⁰ NASCIMENTO. In: ARRUDA, 2022, p. 149.

¹⁷¹ CANDIDO, Antonio. O direito à literatura. In: CANDIDO, Antonio. *Vários escritos*. 5. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2011. p. 188.

¹⁷² CANDIDO, Antonio. O direito à literatura. In: CANDIDO, 2011, p. 188.

boiadeiros por dia! (grifo nosso)¹⁷³.

A personagem feminina Antoninha-me-leva reflete o modo como a sociedade patriarcal caracteriza a mulher: prostituta, que mora em um lugar pobre e distante do mundo civilizado, “num rancho no meio do mato”. A palavra “titio”, provavelmente, foi pronunciada por uma criança. Por conseguinte, segundo o ponto de vista de uma criança, apresenta-se ao “titio” a situação de opressão vivenciada pela mulher, na sociedade patriarcal, em que é subjugada pela prostituição e pela miséria. Para mais, a criança critica a postura alienante¹⁷⁴ de seu “titio”, que reproduz o discurso dominante em forma de senso comum, não vendo nada além de “sectarismo” e “invenção dos comunistas”.

Manoel de Barros e Carolina de Jesus, abordam a temática da “fome” e concordam em uma coisa: “a fome não é invenção de comunistas”. Entretanto, acerca da possibilidade de sua origem, escreve Carolina de Jesus: “[...] Vivemos intranquilos com os perigos da época. / Vou descriminar os pirigos: / 1. *A fome, proveniente do custo de vida.* / 2. Devido o custo de vida o pobre não pode residir-se numa habitação condigna. Tem que ressidiir nas favelas”¹⁷⁵.

De maneira semelhante aos santos padres que, como João Crisóstomo (349-407 d.C.), refletiram sobre o advento da pobreza e o que ela demanda da mensagem e da práxis cristãs¹⁷⁶, Carolina de Jesus investigou a causa da pobreza, entretanto não discorreu explicitamente sobre suas implicações cristãs. Eles concordam que a pobreza não existe desde sempre, como parte da dinâmica natural, tampouco faz parte da vontade divina, ou seja, a pobreza passou a existir em determinado momento da história, como resultado da vontade e da obra humanas. Para João Crisóstomo, a desigualdade entre ricos e pobres foi gestada pela “injustiça social”, e, para Carolina de Jesus, a desigualdade é ampliada e aprofundada pelo “custo de vida”.

Em outras páginas, a autora aborda o “custo de vida”, como em 21 de agosto de 1960 – “Não é preciso ser letrado para compreender que *o custo de vida está nos oprimindo*”¹⁷⁷ – e em 5 de fevereiro de 1961 – “O custo de vida *escravisa a humanidade*”¹⁷⁸. O custo de vida pode acarretar a fome e, concomitantemente, pode oprimir os pobres, inclusive escravizando-os.

¹⁷³ BARROS, Manoel de. Antoninha-me-leva. In: BARROS, Manoel de. *Poesia completa*. São Paulo: Leya, 2010. p. 29-30.

¹⁷⁴ Cf. PEREIRA, Victor Medeiros; NETO, Pedro Marques. “O único riso solto que encontrei era pago”: a política na poesia de Manoel de Barros. *Cadernos Acadêmicos: conexões literárias*, Guarulhos, n. 1, p. 191-194, dez. 2021. Disponível em: <file:///C:/Users/User/Downloads/10-artigos-pereira-neto.pdf>. Acesso em: 13 fev. 2023.

¹⁷⁵ JESUS, 2021a, v. 1, p. 46, grifo nosso.

¹⁷⁶ João Crisóstomo. Sermão 12: Carta a Timóteo 4, *apud* BOGAZ, Antônio Sagrado et al. *Patrística: caminhos da tradição cristã*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 151.

¹⁷⁷ JESUS, 1961, p. 42, grifo nosso.

¹⁷⁸ JESUS, 2021b, v. 2, p. 127, grifo nosso.

Melhor dizendo, o dinheiro situa o rico de um lado e os pobres de outro¹⁷⁹; Carolina de Jesus acrescenta que a sua invenção é carregada de ambiguidade “diabólica e enigmática”¹⁸⁰: o dinheiro, por um lado, pode escravizar e, por outro, libertar a humanidade. Diante disso, o dinheiro pode empanar, ou seja, ocultar ou encobrir a consciência humana¹⁸¹, razão pela qual é necessário expor a ferida de que os “despejados” são mantidos em condições semelhantes à escravidão, como observamos em outros trechos da letra de “Moamba”:

Ora, eu sofro tanto
 Dura a minha provação
 Todo mundo come carne
 Eu só como arroz e feijão

Não tenho vestido
 Nem sapato nem chapéu (nem sapato nem chapéu)

Não tenho vestido
 Nem sapato nem chapéu
 Quem não tem de ir pra cima
 (oi) não adianta olhar pro céu

Eu vivo de tanga
 Muito triste e descontente (muito triste e descontente)
 Ora, eu vivo de tanga
 Muito triste e descontente
 Me botaram uma moamba
 (oi) minha vida não vai pra frente
 Moamba...¹⁸².

É dura a “provação” e é grande o sofrimento dos “despejados”, aqueles que, no passado, foram “arremessados” nos porões dos navios negreiros e, depois da Abolição, foram expulsos das fazendas, conforme testemunha o avô de Carolina de Jesus¹⁸³. A voz carolineana denuncia tanto a desigualdade social, ilustrada no contraste entre aqueles que têm e os que não têm “carne” – “todo mundo come carne / Eu só como arroz e feijão” – quanto a situação sub-humana de não ter o que cobrir a cabeça nem calçar os pés, tampouco vestir-se, a não ser uma “tanga”, o que nos faz pensar na condição semelhante dos negros que eram roubados da África¹⁸⁴, como muambas, e colocados nus, nos porões dos navios negreiros em direção ao território brasileiro.

¹⁷⁹ Cf. JESUS, 1986, p. 145.

¹⁸⁰ JESUS, 2021a, v. 1, p. 55.

¹⁸¹ Cf. JESUS, 2021a, v. 1, p. 55.

¹⁸² JESUS, Carolina Maria de. *Moamba*. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/carolina-maria-de-jesus/moamba/>. Acesso em: 12 nov. 2022.

¹⁸³ Cf. JESUS, 1986, p. 57.

¹⁸⁴ Cf. JESUS, 1986, p. 55.

Mesmo fora da favela, a autora continua a escrever contra o custo de vida, como em 23 de outubro de 1960: “*Eu vim ao mundo para escrever contra o custo de vida que oprime o nosso povo*”¹⁸⁵. Embora ela se pergunte, “será que eu vim ao mundo destinada a passar fome?”, a sua “vida escrita” testemunha que, estando no mundo, apesar da fome, ela escreve como modo de aliviar o sofrimento, mas também como maneira de denunciar e combater o custo de vida.

Em *Provérbios*, escreve: “Nós estamos em guerra lutando contra o pior inimigo da história que quer ser invencível: ‘o custo de vida’”¹⁸⁶. Carolina de Jesus relaciona ainda o custo de vida à coroa de espinhos e à cruz, respectivamente: “O pobre da atualidade está conduzindo uma *coroa de espinho*, o custo de vida”¹⁸⁷, e “a vida para uns são cheias de curvas que dá a impressão que êles seguem para o calvário conduzindo uma *cruz* que se chama ‘Custo de vida’”¹⁸⁸. Em virtude do custo de vida, outra consequência, “os favelados estão duplicandose”¹⁸⁹, às margens do rio, na mesma área sobre a qual os corvos sobrevoam os lixos depositados pelos atacadistas, como anota a autora, em 7 de junho de 1958:

Os meninos tomaram café e foram a aula. Eles estão alegres porque hoje teve café.
Só quem passa fome é que dá valor a comida.

Eu e a Vera fomos catar papel. [...] Eu tenho a mania de observar tudo, contar tudo, marcar os fatos. [...]

... Nós somos pobres, viemos para as margens do rio. As margens do rio são os lugares do lixo e dos marginais. Gente da favela é considerado marginais. Não mais se vê os corvos voando as margens do rio, perto dos lixos. Os homens desempregados substituiram os corvos¹⁹⁰.

De acordo com a visão carolineana, a fome desumaniza radicalmente os “despejados”, a ponto de eles serem considerados “lixos” e, concomitantemente, serem confundidos com os corvos. Em contrapartida, o tema da fome não ficou à margem dos escritos de Carolina de Jesus, mas passou a ocupar o centro das anotações, sobretudo na favela do Canindé, em virtude da condição miserável de vida a que foi submetida, com seus três filhos. Ela registra, em 5 de novembro de 1958: “*Despertei*. Não adormeci mais. Comecei sentir fome. E quem está com fome não dorme. [...] o pobre há de comer o que encontrar no lixo ou então dormir com fome”¹⁹¹. A fome obriga o corpo a se manter desperto, pois “quem está com fome não dorme”,

¹⁸⁵ JESUS, 2021a, v. 1, p. 73, grifo nosso.

¹⁸⁶ JESUS, 1965, p. 36, grifo nosso.

¹⁸⁷ JESUS, 1965, p. 50, grifo nosso.

¹⁸⁸ JESUS, 1965, p. 25, grifo nosso.

¹⁸⁹ JESUS, 1961, p. 100.

¹⁹⁰ JESUS, 2014b, p. 53-54.

¹⁹¹ JESUS, 2014b, p. 134, grifo nosso.

e o destino do pobre está duplamente marcado pelo “lixo”: despejado na favela como lixo, é também no lixo que lhe resta procurar comida.

Durante doze anos na favela do Canindé, de 1948 a 1960, restou a Carolina de Jesus e seus filhos – quando ela não ganhava dinheiro suficiente para comprar comida – a possibilidade de saciar a fome procurando comida no lixo, o que nos remete à condição de animal dos cativos nos porões dos navios negreiros, conforme atestam as anotações carolineanas: “Um operario perguntou-me: / – É verdade que você come o que encontra no lixo? / – O custo de vida nos obriga a não ter nojo de nada. Temos que imitar os animaes”¹⁹² (16 de agosto de 1958); “Quando eu encontro algo no lixo que eu posso comer, eu como. Eu não tenho coragem de suicidar-me. E não posso morrer de fome”¹⁹³ (29 de abril de 1959); “... Hoje não temos nada para comer. Queria convidar os filhos para suicidar-nos. Desisti. Olhei meus filhos e fiquei com dó. Eles estão cheios de vida. Quem vive, precisa comer”¹⁹⁴ (16 de junho de 1959); “a fome é a pior coisa do mundo / ... Eu disse para os filhos que hoje nós não vamos comer. Eles ficaram tristes”¹⁹⁵ (31 de julho de 1959); “A pior coisa do mundo é a fome!”¹⁹⁶ (26 de agosto de 1959, único registro do dia no seu diário).

Isso posto, ter o que comer ocasiona mudança na maneira de ver o mundo, de feio para belo e, igualmente, de triste para alegre. Em *Diário de Bitita*, registrando fragmentos da memória antes de sua chegada à cidade de São Paulo, a autora escreve que “achava o mundo feio e triste, quando estava com fome. Depois que almoçava achava o mundo belo”¹⁹⁷. Ter o que comer proporciona-lhe ainda uma espécie de experiência religiosa de proximidade com o paraíso: “Porque o paraíso para o pobre, é um lugar onde ele encontra o que comêr”¹⁹⁸; e pergunta, em 27 de maio de 1958: “[...] E haverá espetaculo mais lindo do que ter o que comer?”¹⁹⁹.

Apesar de eles comerem o básico, a alegria experimentada pela autora e pelos filhos era muito palpável e tocava diretamente os sentidos, como escreve em 20 de outubro de 1960: “[...] A Vera está alegre, porque temos o que comêr todos os dias”²⁰⁰; e, antes, em 17 de outubro de 1960: “Eu estava alegre, porque não estava com fome”²⁰¹. Carolina de Jesus, de alguma

¹⁹² JESUS, 2014b, p. 112.

¹⁹³ JESUS, 2014b, p. 162.

¹⁹⁴ JESUS, 2014b, p. 174.

¹⁹⁵ JESUS, 2014b, p. 186.

¹⁹⁶ JESUS, 2014b, p. 191, grifo nosso.

¹⁹⁷ JESUS, 1986, p. 24, grifo nosso.

¹⁹⁸ JESUS, 2021a, v. 1, p. 151, grifo nosso.

¹⁹⁹ JESUS, 2014b, p. 45.

²⁰⁰ JESUS, 2021a, v. 1, p. 70, grifo nosso.

²⁰¹ JESUS, 2021a, v. 1, p. 54.

maneira, chega a concluir que “as crianças estavam tristes. Onde não há o que comer não pode ter alegria”²⁰². Diante disso, compreendemos que a luta da autora contra a fome converte-se na luta pela vida, como visto, e na luta pela alegria, dentro e fora da favela.

Morando em Santana, na sua casa de alvenaria, como era seu sonho sair da favela²⁰³, Carolina de Jesus expressa sua solidariedade com os pobres, em 27 de fevereiro de 1961: “Eu tenho dó dos pobres que estão condenados a morrer de fome”²⁰⁴. O seu ato de solidariedade faz com que ela, primeiramente, reitere: “[...] *A pior tortura* da atualidade [...] é a fome”²⁰⁵ e, depois, registre: “Será que eu vim ao mundo predestinada a morrer de fome!”²⁰⁶. Especificamente, essa última anotação foi escrita, pela primeira vez, quando a autora ainda morava na favela, mas, a frase terminava com o ponto de interrogação; contudo, agora, fora da favela, a autora encerra a mesma frase com o ponto de exclamação. Isso nos faz pensar na possibilidade da desesperança da autora, que a mantém, de alguma maneira, vinculada ao drama anterior, na favela, no que se refere à fome.

Dito isso, podemos pensar na possibilidade da multiplicidade da fome, conforme sugere o título do romance carolineano *Pedaços da fome*. Explica Imaculada Nascimento:

Sugere um viés que é tanto de implosão quanto de multiplicação da própria fome: fome não é “a fome”, mas se apresenta aos “pedaços”, fragmentada, dividida, o que sugere, paradoxalmente, estar “multiplicada”: é fome de amor, de escrita, de alimentos. Pode-se dizer que alguém passou fome durante 10 anos, mas não se costuma dizer que alguém passou “pedaços de fome”²⁰⁷.

Mesmo que seja um instinto natural e poderoso de sobrevivência, presente em todos os seres vivos, a fome é um problema político, ao que poderíamos acrescentar “fome de política”. Carolina de Jesus escreve, em 10 de maio de 1958: “... O Brasil precisa ser dirigido por uma pessoa que já passou fome. A fome também é professora. / Quem passa fome aprende a pensar no próximo, e nas crianças”²⁰⁸. Como problema político, a fome nos remonta ao trabalho de Josué de Castro²⁰⁹, que se pergunta: “Será a calamidade da fome um fenômeno natural, inerente

²⁰² JESUS, 1961, p. 23.

²⁰³ Cf. JESUS, 2014b, p. 22, 27.

²⁰⁴ JESUS, 2021b, v. 2, p.192.

²⁰⁵ JESUS, 2021b, v. 2, p. 486, grifo nosso.

²⁰⁶ JESUS, 2021b, v. 2, p. 486.

²⁰⁷ NASCIMENTO. In: ARRUDA, 2022, p. 157, grifo nosso.

²⁰⁸ JESUS, 2014b, p. 29.

²⁰⁹ Sobre a questão da fome, Josué de Castro desenvolveu as suas reflexões nos livros *Geografia da fome* (Edições Antares, 1984) e *Geopolítica da fome* (Casa do Estudante do Brasil, 1954.).

à própria vida, uma contingência irremovível como a morte? Ou será a fome uma praga social criada pelo próprio homem?”²¹⁰.

Se antes era compreendida como efeito de fenômenos ambientais e climáticos, a fome pode ser abordada como problema político, quer dizer, como produto de estruturas econômicas e sociais desumanas e fabricado por seres humanos contra seres humanos: “a fome determinada pela inclemência da natureza constitui um acidente excepcional, enquanto que a fome como praga feita pelo homem constitui uma condição habitual nas mais diferentes regiões da Terra”²¹¹. Embora não tenha passado propriamente fome, na visão carolineana, o político deve ter capacidade de governar para combater fundamentalmente a fome, como anota, em 21 de maio de 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 fome, a dor, e a aflição do pobre*. Se a maioria revoltar-se, o que pode fazer a minoria? *Eu estou ao lado do pobre*, que é o braço. Braço desnutrido. Precisamos livrar o paiz dos políticos açambarcadores. [...]

... De quatro em quatro anos *muda-se os políticos e não soluciona a fome*, que tem a sua matriz nas favelas e as sucursaes nos lares dos operários (grifo nosso)²¹².

O Brasil deve ser governado por uma pessoa que já passou fome ou por políticos com capacidade de ter “dó e amizade” com o povo e de procurar saber “o que é fome, a dor, e a aflição do pobre”, diz a autora, para que possam acabar com a fome. Isso remete, paralelamente, à proposta, como visto, de Mahommah Gardo Baquaqua aos escravagistas de praticarem o exercício de “empatia” com os africanos cativos – “coloquem-se no lugar do escravo no porão barulhento de um navio negreiro” – para apoiarem a luta abolicionista. Da mesma maneira que a fome, a favela, como “quarto de despejo”, pode ser considerada um problema político, já que, conforme afirma Carolina de Jesus – “que imensidate de terras há no meu Brasil. Não é necessário existir favela neste país, nem o custo de vida tão elevado”²¹³ –, não há falta de terra no Brasil, entretanto, falta vontade política dos governantes para assegurar que todos tenham um teto sob o qual se abrigar e viver.

Dito isso, podemos concluir que a autora recorre regularmente à expressão “custo de vida”, na mesma proporção das desigualdades sociais, como uma das sequelas da escravidão, o que denuncia, portanto, a injustiça social. O que nos remonta ao pensamento de João

²¹⁰ CASTRO, Josué de. *Geopolítica da fome*: ensaio sobre os problemas de alimentação e de população do mundo. 3. ed. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1954, p. 31.

²¹¹ CASTRO, 1954, p. 54.

²¹² JESUS, 2014b, p. 39-40.

²¹³ JESUS, 1961, p. 62.

Crisóstomo, segundo o qual a desigualdade social entre ricos e pobres – como parte de um projeto permanente da manutenção do poder e dos privilégios – foi criada pela injustiça social, relacionada com a iniquidade, ou seja, com a falta de igualdade de direitos humanos, sem acesso universal às condições mínimas de vida humana digna, a saber: trabalho e renda, serviços de saúde de qualidade, educação, cultura, habitação, transporte, lazer, meio ambiente sustentável e redes de solidariedade ou de suporte social.

Segundo os escritos carolineanos, a fome foi uma protagonista, ao longo de muitos anos, atuando como uma sinhá – “[...] *A fome já foi minha sinhá*. A pior sinhá que existe no mundo”²¹⁴ (29 de abril de 1961) –, razão pela qual seu objetivo era livrar-se dela²¹⁵, pela qual era escravizada²¹⁶, configurando a “escravatura atual”. Isso nos faz reiterar que, semelhante às feridas ou às chagas nas pernas de Carolina de Jesus, que não cicatrizavam²¹⁷, como a da vesícula biliar, a ferida colonial segue aberta, visto que a escravidão colonial é uma chaga aberta na história humana²¹⁸.

Retomando, em parte, o pensamento de Gloria Anzaldúa, a empresa colonial ocasionou a ferida da escravidão, que segue aberta e atualizada na injustiça social, que gera a fome e ainda escraviza a humanidade. De acordo com Imaculada Nascimento, essa fome revela sua “multiplicidade”: “fome de amor²¹⁹, de escrita, de alimentos”, o que nos permite concluir que a escrita da fome mostra mais um “pedaço” da fome que está presente em outros pedaços, na obra carolineana: a fome da escrita. Da escrita da “fome”, respigamos a palavra “Deus”, como “biografema”, uma vez que Carolina de Jesus a aproxima da “fome”, na expressão “Deus Fome”²²⁰.

²¹⁴ JESUS, 2021b, v. 2, p. 304, grifo nosso.

²¹⁵ Cf. JESUS, 2021b, v. 2, p. 217.

²¹⁶ Cf. JESUS, 2021b, v. 2, p. 249.

²¹⁷ Cf. JESUS, 1986, p. 138; 170. Segundo Vera Eunice, sua mãe, desde jovem, sofria com feridas que costumavam surgir nas pernas: “uma vez, estava tão mal, quase se arrastando pela rua, comigo no colo”, nas ruas da cidade de São Paulo.

²¹⁸ Cf. GOMES, 2019, v. 1, p. 62.

²¹⁹ Especificamente sobre a questão do desejo humano e suas complexidades, Carolina Maria de Jesus desenvolveu suas reflexões no romance inédito *O escravo* (Companhia das Letras, 2023), conforme abordaremos no próximo capítulo.

²²⁰ JESUS, 2021a, v. 1, p. 146.

2.4.2 A palavra Deus

Recolhemos a palavra “Deus”, aquela “que nomeia a origem da linguagem religiosa”²²¹, mediante o método biografemático. Na visão barthesiana, “o texto é um tecido de citações”²²², razão pela qual, segundo Antoine Compagnon, acena para a noção de intertextualidade²²³, o que podemos considerar não apenas a palavra “Deus”, mas também outras que a ela se vinculam, especificamente, no discurso religioso e cristão. De *Casa de alvenaria*, escolhemos as anotações carolineanas que aproximam as letras *d* (Deus) e *f* (Fome), formando a expressão “Deus Fome”, no dia 27 de novembro de 1960²²⁴.

Entretanto, antes de abordá-la, é importante considerar que, em 30 de agosto de 1960, Carolina de Jesus levanta às 6 horas e prepara as roupas para “zarpar da favela”²²⁵. O verbo “zarpar” carrega, entre outros, o sentido de “deixar o porto em direção ao mar”²²⁶. O mar se tornou uma das testemunhas dos horrores do sistema escravocrata, visto que, por ele, os cativos eram transportados, como animais selvagens, em navios negreiros, da África para América. Paradoxalmente, no dia 30 de agosto de 1960, lançar-se em direção ao mar ilustra o êxodo da autora com seus filhos, como parte do cumprimento de seu objetivo, que era livrar-se da favela²²⁷, o “quarto do despejo”. Por isso, a ideia de mar assume caráter ambíguo: lugar de escravidão e, concomitantemente, de libertação.

Em solidariedade com os “despejados”, Carolina de Jesus escreve em 27 de novembro de 1960: “Passei a odiar a lêtra – F – A letra que escreve a palavra – fome. / Se é que existe o Deus Fome, ele deve ter escolhido o Brasil para residir. Se, eu pudesse dizer: / Vae embora Deus Fome! Dêixa o meu país em paz! Não turtura o meu povo”²²⁸. A palavra “Deus” existe e é escrita associada à palavra “fome”, por isso, “Deus Fome”. A letra “f” desperta o ódio da autora, porque com ela se escreve a palavra “fome”, compreendida como falta de alimento, que é “amarela e dói muito”. No entanto, em que medida, Carolina de Jesus aproxima as palavras “Deus” e “Fome”?

²²¹ SAMUDIO, Jonas Miguel Pires. Deus, Palavra: por uma escrita-negativa. In: LOPES, Mônica Sette *et al.* (Orgs.). *Representações da violência*: direito, literatura, cinema e outras artes. Belo Horizonte: D’Plácido, 2017. p. 510.

²²² BARTHES, 2012, p. 62.

²²³ Cf. COMPAGNON, 2010, p. 50-51.

²²⁴ JESUS, 2021a, v. 1, p. 146.

²²⁵ JESUS, 2021a, v. 1, p. 27.

²²⁶ ZARPAR. In: *Aulete Digital*. Disponível em: <https://aulete.com.br/zarpar>. Acesso em: 27 fev. 2024.

²²⁷ Cf. JESUS, 2021b, v. 2, p. 217.

²²⁸ JESUS, 2021a, v. 1, p. 146, grifo nosso.

Por um lado, o texto carolineano pode sugerir que Deus é o criador ou o autor da fome; tanto que ela o ordena a deixar o Brasil e não torturar mais o seu povo com a fome, palavra tão feia que, em casos extremos, pode levar ao suicídio: “Uns dizem: quem suicida é porque não tem fé em Deus! Mas, *quem suicida é porque não pode suportar a fome!*”²²⁹. Por outro, se considerarmos, isoladamente, a expressão carolineana “Deus Fome”, parece que ela sugere, ao lado de outras nomeações religiosas, mais uma nomeação relativa a Deus: Deus Fome. Essa nomeação pode ser uma maneira de evidenciar a radicalidade da solidariedade divina com a humanidade, preferencialmente com aqueles que têm fome, visto que Carolina de Jesus faz da palavra “fome” um atributo divino, compreendido como elemento constitutivo da identidade de Deus: “Deus Fome”. Portanto, entre uma e outra possibilidade de compreensão, emerge, na obra carolineana, outro pedaço de fome: a fome da escrita da palavra “Deus”. Porém, o que se diz dele na “escravatura atual”? Assim como a fome se apresenta aos pedaços, podemos obter a resposta fragmentada, em “biografema”, nos escritos carolineanos.

Em *Diário de Bitita*, Carolina de Jesus anota suas memórias de criança:

Fui ficando triste. *O mundo há de ser sempre assim: Negro praqui, negro, prali. E Deus gosta mais dos brancos do que dos negros.* Os brancos têm casas cobertas com telhas. *Se Deus não gosta de nós, por que é que nos fez nascer?*

Fui procurar a minha mãe.

– *A senhora pode me dar o endereço de Deus?*

[...] Se ela me desse o endereço de Deus, *eu ia falar-lhe. Para ele dar um mundo só para os negros* (grifo nosso)²³⁰.

O “mundo”, que pode ser compreendido como a “a população mundial, a espécie humana”²³¹, deixa a autora, paulatinamente, triste, uma vez que se “Deus criou todas as raças na mesma época”²³², então por que ocorre a desigualdade social entre os brancos e os negros? Dito isso, parece que “Deus gosta mais dos brancos do que dos negros”, haja vista que os negros “não tem eira, nem beira!”, enquanto os brancos possuem casas cobertas de telhas. Se for verdade que Deus não gosta dos negros, por que ele os fez nascer? Carolina de Jesus assinala que esse mundo está ferido pela desigualdade social entre os negros e os brancos, parecendo que há de ser sempre assim – “o branco é que diz que é superior”²³³ –, razão pela qual ele criou a alta sociedade, onde não entra o negro²³⁴.

²²⁹ JESUS, 2021b, v. 2, p. 198, grifo nosso.

²³⁰ JESUS, 1986, p. 93.

²³¹ MUNDO. In: *Aulete Digital*. Disponível em: <https://aulete.com.br/mundo>. Acesso em: 27 fev. 2024.

²³² JESUS, 2014b, p. 122.

²³³ JESUS, 2014b, p. 65.

²³⁴ Cf. JESUS, 1986, p. 62.

Em contrapartida, a decisão carolineana de pedir à mãe o endereço de Deus evidencia sua convicção de que Deus existe e que pode encontrar-se com ele. Se a filha pede à mãe o endereço de Deus, parece que ele mora em algum lugar ainda desconhecido pela autora, porém conhecido pela mãe, talvez por ter ouvido falar do endereço dele quando trabalhou em casas de famílias brancas. De qualquer maneira, a filha quer falar diretamente com Deus, sem mediação, inclusive da mãe, para criar um mundo só para os negros, solucionando, dessa maneira, a vida infesta deles.

Na vida adulta, não diferente da infância, a autora reitera que Deus se encontraria ao lado dos brancos, como ela escreve, em 13 de maio de 1958:

Hoje amanheceu chovendo. É um dia simpatico 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* (grifo nosso)²³⁵.

Essa espécie de prece carolineana – “Que Deus ilumine os brancos para que os pretos sejam feliz” – revela um traço fortemente colonial da relação entre brancos e negros: os negros eram inferiorizados pelos brancos, ao lado dos quais estaria Deus. Caberia aos negros rezar a Deus para iluminar os brancos, e estes serem felizes e ainda ocuparem o lugar de mediadores entre os negros e Deus. Na relação com Deus, assim como vimos nos trechos dos discursos religiosos que justificavam a escravidão, os negros estariam na posição de inferioridade em relação aos brancos, e essa hierarquia racial (por consequência, social e religiosa) reaparece, de alguma maneira, nas reações à comemoração da Abolição.

No dia 13 de maio, data da assinatura da Lei Áurea pelas mãos brancas da princesa Isabel, filha do imperador D. Pedro II, a libertação enseja “gratidão” a ela, em forma de uma espécie de dívida, o que pode manter, em decorrência disso, a memória dos corpos negros na posição de inferioridade aos brancos. Somam-se a isso outros efeitos dessa comemoração, entre os quais o enfraquecimento da história dos movimentos abolicionistas e o apagamento da memória dos quilombos, cuja formação começou na África²³⁶. No território brasileiro, os quilombos eram, além de ajuntamentos com fins de garantir a sobrevivência e a libertação dos negros, sobretudo forma de garantir sua “luta anticolonial”²³⁷, pois, para além do seu caráter

²³⁵ JESUS, 2014b, p. 30, grifo nosso.

²³⁶ Cf. Beatriz Nascimento *apud* LEAL, 2021, p. 166.

²³⁷ Cf. LEAL, 2021, p. 167.

combativo, a simples fuga enfraquecia a atividade escravocrata, abalando o controle colonialista articulado ao capitalismo.

Desde Sacramento até São Paulo, parece-nos que a vida cotidiana de Carolina de Jesus, em grande medida, passa pela compreensão de que Deus opta pelos brancos em oposição aos negros. Se considerássemos, por exemplo, que o mundo é um livro, então Deus, na visão carolineana, seria um analfabeto: “O Deus que é destinado a velar a raça negra, deve ser um *Deus analfabeto* que não toma conhecimento da vida infesta do negro aqui na Terra”²³⁸. Essa sentença proverbial nos faz pensar que, se, por um lado, Deus se soma ao saldo de negros analfabetos, depois da libertação dos escravos, por outro, ele não mostra interesse em entender a condição de miséria dos negros.

Nesse sentido, na concepção carolineana, parece que Deus lhe escreveu uma peça teatral: “Vendo-a [Vera] sorrir eu fico contente e penso em Deus. *Ele escreveu outra peça* para eu representá-la no palco da vida. Aquela peça de *morar na favela* e ouvir aquela canção que o custo de vida compôs: ‘*Eu estou com fome*’”²³⁹ (9 de setembro de 1960). A autora pensa em Deus não só em momentos de tristeza, mas também, mesmo que seja em menor proporção, em momentos de felicidade, como ao ver a sua filha alegre. Embora o texto assinala que Deus é um analfabeto, como foi capaz de escrever outra peça para a autora representar no palco da vida? Se Deus “escreveu outra peça”, subentende-se que, anteriormente, tenha sido escrita uma peça, contudo, que peça? Talvez, possamos inferir que seja uma única peça, explicitamente, um drama, em dois atos: o primeiro relativo à escravidão colonial, cuja trilha sonora, conforme Castro Alves, é composta pelo quadro de amarguras do regime escravocrata – o “canto funeral”; o segundo ato diz respeito à “escravatura atual”, que se passa na favela, no “quarto de despejo”, cuja trilha sonora é composta pelo custo de vida: “eu estou com fome”.

Do palco da vida, especificamente na favela, assinalamos o questionamento de Carolina de Jesus, que recolhemos como título de nossa tese: “Será que Deus esqueceu-me?”²⁴⁰. Esse fragmento compõe as outras anotações de 16 de junho de 1959: “... *Hoje não temos nada para comer. Queria convidar os filhos para suicidar-nos*. Desisti. *Olhei* meus filhos e fiquei com dó. Eles estão cheios de vida. *Quem vive, precisa comer*. Fiquei nervosa, pensando: *será que Deus esqueceu-me?* Será que ele ficou de mal comigo?”²⁴¹. O texto carolineano marca a gravidade da temporalidade da fome: “hoje”, antecedida pelas reticências, que, nos escritos carolineanos,

²³⁸ JESUS, 1965, p. 54, grifo nosso.

²³⁹ JESUS, 1961, p. 56, grifo nosso.

²⁴⁰ JESUS, 2014b, p. 174.

²⁴¹ JESUS, 2014b, p. 174, grifo nosso.

podem apontar, segundo Imaculada Nascimento, para “algo da ordem do indizível”²⁴². Esse “algo indizível” pode ser associado ao conceito religioso de insondável²⁴³, de Deus ou de mistério.

“Quem vive, precisa comer”, anotou Carolina de Jesus, e, se não tem alimento, podemos compreender que isso já é o anúncio da proximidade da morte. Entretanto, quando ela olhou para os filhos, desistiu de convidá-los para suicidarem-se. Ela enxergou nos olhos deles a vida – “eles estão cheios de vida” – e, ao mesmo tempo, provavelmente, os olhos deles espelharam a imagem de sua vitalidade, ainda que desfigurada pela fome. Ao ficar nervosa, toma o caderno e a caneta para escrever, assim ela registra nas primeiras páginas de *Quarto de despejo*: “Quando fico nervosa não gosto de discutir. Prefiro escrever”²⁴⁴.

“Pensando”, a autora escreve a palavra “Deus” e a insere nas interpelações: “será que Deus esqueceu-me? Será que ele ficou de mal comigo?”, semelhante à língua dos salmistas: “Até quando me esquecerás, Iahweh? Para sempre?”²⁴⁵. Segundo Lucia Castello Branco, “a palavra não é a coisa”²⁴⁶ e, ao mesmo tempo, podemos dizer que a palavra é a presença da ausência da coisa. Nesse sentido, a palavra “Deus”, embora não seja Deus em si mesmo, nos escritos carolineanos, ela pode indicar a interlocução da autora com Deus.

Junto à palavra “Deus”, Carolina de Jesus escreveu o “abandono”²⁴⁷ como parte da experiência de desamparo: “Oh, meu Deus! Quando nascemos, choramos, e o choro é o prenúncio da auréola de infelicidade que há de cingir a nossa fronte. Todos que nascem sofrem. Olhava aquela cidade [Ribeirão Preto]. Tinha a impressão de estar sozinha sem Deus”²⁴⁸. O choro do recém-nascido marca um momento importante em que ele começa a respirar de forma independente: ao chorar, os pulmões se enchem de ar, expelindo o líquido amniótico. Segundo a autora, esse choro é o anúncio da marca religiosa (a “auréola”), da infelicidade no corpo negro, especificamente na fronte, na parte exposta do corpo. Assim como o recém-nascido expele o líquido amniótico, o corpo “despejado” da autora vomita a bílis “amarela”, em virtude da fome. Esse corpo pode fazer a experiência de estar sozinho sem Deus e, ao mesmo tempo, a palavra “Deus” pode ser escrita, razão pela qual tal palavra revela uma espécie de ambiguidade marcada pela ausência/presença, o que aponta para a ideia de “saudade”, sentimento profundo que os

²⁴² NASCIMENTO. In: ARRUDA, 2022, p. 155, grifo nosso.

²⁴³ Sobre a ideia de “insondável” relativa à compreensão de Deus, mencionamos a tese de Doutorado de Jonas Samudio, com o título *Há deus: A escrita do insondável em Maria Gabriela Llansol*, apresentada em 2019, na Faculdade de Letras da UFMG.

²⁴⁴ JESUS, 2014b, p. 22.

²⁴⁵ SI 13(12),2.

²⁴⁶ CASTELLO BRANCO, 2000, p. 46.

²⁴⁷ Sobre a temática do “abandono”, desenvolveremos no próximo capítulo.

²⁴⁸ JESUS, 1986, p. 165, grifo nosso.

negros sentem, como o personagem Túlio, em *Úrsula*: “a saudade da separação, essa dor, que aflige a todo o coração sensível, que assim o consumia”²⁴⁹.

Escreve Carolina de Jesus, em 3 de novembro de 1961: “Hoje eu estou nervosa. Hontem caiu uma faísca eletrica perto de minha casa. Podia atingir-me. Podia penetrar na minha casa e matar-me com os meus filhos. *Parece que o poeta não tem Deus, para proteger-lhe*”²⁵⁰. A autora apresenta-se como “poetisa”, como vimos no capítulo anterior, mas parece que não pode contar com Deus para protegê-la, a não ser com a própria escrita: “todos os dias eu escrevo”²⁵¹.

Em 7 de novembro de 1961, ela anota: “Hoje eu estou com frio. Frio interno, e externo. Eu estava sentada ao sol escrevendo. *E supliquei: – Oh meu Deus! Oh meu Deus! Onde estaes? Preciso de voz!*”²⁵². Embora escrevendo sentada ao sol, Carolina de Jesus sente frio interno e escreve uma súplica a Deus precedida pelo pronome possessivo singular “meu” e depois, invoca: “onde estaes?”. Pergunta semelhante reaparece no conto “Onde estaes felicidade?”, razão pela qual podemos pensar que a invocação sobre onde está Deus é, em alguma medida, a invocação sobre onde está a felicidade, de modo que podemos compreender a felicidade como possibilidade para superar a marca “original” da infelicidade na fronte. Por conseguinte, como “a voz que clama no deserto” – em referência à figura bíblica de João Batista²⁵³ – pelos seus, já experimentando o abandono de Deus – “Onde estaes?” –, Carolina de Jesus suplica a Deus: “preciso de voz!”; questão que retoma a anterior: “será que Deus esqueceu-me?”.

A palavra “Deus” pode estar associada ao abandono, à bondade, à confiança; igualmente, ao agradecimento, encontrado no uso cotidiano de expressões como “graças a Deus”, em ditos corriqueiros: “Ninguem tem me aborrecido. Graças a Deus”²⁵⁴; “Devemos agradecer a Deus, ou a Natureza que nos deu as estrelas para adornar o céu, e as flores para adornar os prados e as varzeas e os bosques”²⁵⁵; “... Dei graças a Deus quando cheguei na favela”²⁵⁶; “Graças a Deus que atualmente os santos estão protegendo. Porque não sobra dinheiro para eu ir no medico”²⁵⁷; “... Hoje os meninos vão comer só pão duro e feijão com farinha. Eu estou com tanto sono que não posso parar de pé. Estou com frio. E graças a Deus não estamos com fome. Hoje Deus está ajudando-me”²⁵⁸; “Olhei o céu. Graças a Deus não vai

²⁴⁹ REIS, Maria Firmina dos. *Úrsula*. In: REIS, 2018, p. 99.

²⁵⁰ JESUS, 2021b, v. 2, p. 365, grifo nosso.

²⁵¹ JESUS, 2014b, p. 22.

²⁵² JESUS, 2021b, v. 2, p. 380, grifo nosso.

²⁵³ Cf. Jo 1,23.

²⁵⁴ JESUS, 2014b, p. 26.

²⁵⁵ JESUS, 2014b, p. 36.

²⁵⁶ JESUS, 2014b, p. 87.

²⁵⁷ JESUS, 2014b, p. 93.

²⁵⁸ JESUS, 2014b, p. 105.

chover”²⁵⁹; “Puis o feijão cosinar – graças a Deus, acabou o problema da fome”²⁶⁰; “Agradeço a Deus ter dado-me uma inteligencia util”²⁶¹.

Portanto, semelhante à multiplicidade da “fome”, a palavra “Deus”, como “biografema”, apresenta-se fragmentada, aos “pedaços”, o que, ao mesmo tempo, conforme vimos anteriormente, aponta para a possibilidade de múltiplos sentidos.

²⁵⁹ JESUS, 2014b, p. 175.

²⁶⁰ JESUS, 2021b, v. 2, p. 207.

²⁶¹ JESUS, 2021b, v. 2, p. 240.

3 A TEOLOGIA NEGRA DECOLONIAL E CAROLINA MARIA DE JESUS

No primeiro capítulo, investigamos a “vida escrita” de Carolina Maria de Jesus, empregando o método biografemático, com base em “a letra de uma vida”¹, segundo Lucia Castello Branco. No segundo, apresentamos o Pensamento Decolonial – privilegiando a perspectiva anzalduana de “ferida aberta” – aproximando-o do corpo ferido, pela “escravatura atual”, de Carolina de Jesus. Neste capítulo, com o propósito de evidenciar as contribuições carolineanas para o desenvolvimento de uma Teologia Negra Decolonial, no primeiro momento, apresentaremos o surgimento da Teologia Negra, a Teologia Negra no Brasil, incluindo as ações Pastorais Afro-brasileiras, e as marcas da Teologia Negra Decolonial. No segundo momento, na esteira da proposição teológica de Ulpiano Vásquez Moro de “teografia”, propomos a abordagem “teobiografemática” para refletir as contribuições para uma Teologia Negra Decolonial, a partir da “vida escrita” de Carolina de Jesus.

3.1 A Teologia Negra Decolonial

Para abordar a Teologia Negra Decolonial, ou Teologia Negra em perspectiva Decolonial, requer apresentar, inicialmente, o advento da Teologia Negra nos Estados Unidos, com James Cone, a Teologia Negra no Brasil, com Antônio Aparecido da Silva, as ações da Pastoral Afro-brasileira (Missa dos Quilombos; Consultas promovidas pelo Grupo ATABAQUE – em parceria com a ASETT; Campanha da Fraternidade de 1988) e, posteriormente evidenciar as marcas da Teologia Negra Decolonial.

3.1.1 O advento da Teologia Negra

A Teologia Negra (*Black Theology*) é um movimento teológico que surgiu na segunda metade da década de 1960, entre os cristãos nos Estados Unidos, no contexto da emergência tanto do “Movimento do Poder Negro” (*Black Power*)², liderado por Malcolm X, quanto do

¹ CASTELLO BRANCO, Lucia. Barthes, Lucia e eu: conversa em torno dos caminhos. *Em tese*, Belo Horizonte, 21, n. 2, p. 220, mai./ago. 2015a. Entrevista. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/emtese/article/viewFile/10017/8940>. Acesso: 20 mai. 2024.

² O “Movimento do Poder Negro” (*Black Power*) surgiu em meados da década de 1960 e é associado a ativistas como Malcolm X e Stokely Charmichael, com caráter revolucionário, separatista e adepto da violência revolucionária.

“Movimento dos Direitos Civis”³, liderado por Martin Luther King Jr. Especificamente, o propósito de Luther King Jr. era lutar pela igualdade dos negros, ou seja, promover justiça e liberação sociais, políticas e econômicas em uma sociedade dominada pelos homens brancos, articulada ao capitalismo.

Como parte da “Marcha sobre Washington por Trabalho e Liberdade”, em 28 de agosto de 1963, nos degraus do *Lincoln Memorial*, em Washington, D.C, Luther King Jr. proferiu o discurso histórico, nomeado popularmente de “*I Have a Dream*” (“Eu Tenho um Sonho”) do qual transcrevemos alguns trechos:

[...] Eu tenho um sonho que um dia esta nação se levantará e viverá o verdadeiro significado de sua crença – nós celebraremos estas verdades e elas serão claras para todos, *que os homens são criados iguais*.

Eu tenho um sonho que um dia nas colinas vermelhas da Geórgia os filhos dos descendentes de escravos e os filhos dos descendentes dos donos de escravos poderão se *sentar junto à mesa da fraternidade*.

Eu tenho um sonho que um dia, até mesmo no estado de Mississippi, um estado que transpira com o calor da injustiça, que transpira com o calor da opressão, será *transformado em um oásis de liberdade e justiça* [...] (grifo nosso)⁴.

A Teologia Negra, a nosso ver, nasce em uma dupla circunstância. Por um lado, atravessada pela relação do evangelho de Jesus Cristo com a experiência afro-americana de opressão e de luta pela liberação. Em razão desse aspecto, Ronilso Pacheco afirma que a Teologia Negra é “exercício hermenêutico e exegético comprometido e assumidamente parcial, pois tem história e lugar, e estas são as estórias, trajetórias e vivência do povo negro”⁵. Concomitantemente, por outro lado, a Teologia Negra surge atravessada pela capacidade de sonhar com um outro mundo possível, como Luther King Jr. e Carolina de Jesus sonhavam para si e para os demais negros.

Depois de seis anos do discurso histórico “*I Have a Dream*”, de Luther King Jr., James Cone inaugura a sistematização da Teologia Negra, sendo, por isso, considerado o fundador da Teologia Negra da Liberação, com as publicações dos livros *Black Theology and Black Power*, em 1969, e *A Black Theology of Liberation*⁶, em 1970. O aparecimento da Teologia Negra no

³ O “Movimento dos Direitos Civis” teve origem em meados da década de 1950 e teve como uma das principais características a luta pela abolição da segregação racial, o caráter reformista, integracionista e a estratégia da não-violência. Entre as principais lideranças destaca-se a figura do pastor Martin Luther King Jr.

⁴ KING JR., Martin Luther. *Eu tenho um sonho*. Discurso proferido em 28 ago. 1963, Washington. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/desejos/sonhos/dream.htm>. Acesso em: 21 mar. 2024.

⁵ PACHECO, Ronilso. *Teologia Negra*: o sopro antirracista do Espírito. Brasília: Novos Diálogos, 2019, p. 47.

⁶ A Editora Recriar, em 2020, traduziu com o título *Teologia Negra*, suprimindo o termo “liberação” do título original. Essa opção dos editores pode causar confusão, porque outro livro de James Cone, em parceria com Gayraud S. Wilmore, *Black Theology: a Documentary History*, publicado em 1979, foi traduzido pela Editora Paulinas, em 1986, com o título *Teologia Negra*, suprimindo a expressão “um documento histórico” do título original. Portanto, existem dois livros de James Cone com títulos iguais, em circulação no Brasil.

cenário norte-americano, conforme James Cone, acontece primordialmente em razão da “incapacidade dos religiosos brancos de relacionar o evangelho de Jesus à dor de ser uma pessoa negra em uma sociedade branca racista”⁷, porque “a Teologia Branca estadunidense não se envolveu na luta com a libertação dos negros”⁸. Essa atitude coincide, como vimos no capítulo anterior, com a postura de indiferença em relação aos escravizados, exposta por Mahommah Gardo Baquaqua e pela personagem mãe Susana, em *Úrsula*, de Maria Firmina dos Reis.

A Teologia Negra é Teologia da Libertação, uma vez que “é a Teologia que surge a partir da identificação com o povo negro oprimido dos Estados Unidos, tentando interpretar o evangelho de Jesus à luz da condição dessas pessoas”⁹; e ainda porque, segundo James Cone: “acredita-se que a libertação da comunidade negra seja a libertação de Deus”¹⁰. Em decorrência disso, sua missão¹¹ consiste em compreender o evangelho de Jesus Cristo pela perspectiva dos negros oprimidos e, dessa forma, entender o evangelho como sendo inseparável de sua condição oprimida e oferecer-lhes a força necessária para romper as correntes da injustiça e da opressão. Isso significa “que se trata de uma Teologia da e para a comunidade negra, que busca interpretar as dimensões religiosas da força da libertação nessa comunidade”¹².

O propósito da Teologia Negra é interpretar a atividade de Deus em relação à comunidade negra oprimida. Existem duas razões que fazem da Teologia Negra uma Teologia cristã: em primeiro lugar, “não é possível haver Teologia do evangelho que não surja de uma comunidade oprimida, na medida em que Deus é revelado em Jesus como um Deus cuja justiça não se separa dos fracos e desamparados na sociedade humana”¹³. E, em segundo lugar, a Teologia Negra é Teologia cristã, porque está centrada em Jesus Cristo. Nesse sentido, provavelmente, antecipando-se às críticas relativas ao lugar destinado à revelação cristã na elaboração da Teologia Negra, James Cone observa: “Apesar de a Teologia Negra afirmar a condição do povo negro como sendo a realidade primordial a ser levada em consideração, isso não quer dizer que negue a revelação absoluta de Deus em Jesus Cristo”¹⁴.

A Teologia Negra identifica, já no Antigo Testamento, segundo Ronilso Pacheco, “no *Êxodo* [2,23-25] diretamente situado o posicionamento radical de Deus contra o colonialismo e a escravização”¹⁵. Nessa circunstância bíblica, a eleição de Israel, melhor dizendo, a dos

⁷ CONE, James H. *Teologia Negra*. São Paulo: Recriar, 2020b, p. 57.

⁸ Cf. CONE, 2020b, p. 56.

⁹ CONE, 2020b, p. 57.

¹⁰ CONE, 2020b, p. 57.

¹¹ Cf. CONE, 2020b, p. 57.

¹² CONE, 2020b, p. 57.

¹³ CONE, 2020b, p. 57.

¹⁴ CONE, 2020b, p. 57.

¹⁵ PACHECO, 2019, p. 81.

israelitas escravizados para ser o povo de Deus se relaciona inseparavelmente com o evento narrado no livro do *Êxodo* (2,23-25), que transcrevemos, como testemunho do compromisso e da ação do Deus libertador:

Muito tempo depois morreu o rei do Egito, e os israelitas, gemendo sob o peso da servidão, gritaram; e do fundo da servidão o seu clamor subiu até Deus. E Deus ouviu os seus gemidos; Deus lembrou-se da sua Aliança com Abraão, Isaac e Jacó. Deus viu os israelitas, e Deus se fez conhecer...

Essa passagem bíblica, na perspectiva da Libertação, denuncia a exploração, a opressão e a desigualdade. Diante dessa situação opressora e escravocrata, Iahweh escolhe e envia Moisés para libertá-los, conforme lemos, em Ex 3,7-10:

Iahweh disse: “Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi seu grito por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias. Por isso desci a fim de libertá-lo da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir desta terra para uma terra boa e vasta, terra que mana leite e mel, o lugar dos cananeus, dos heteus, dos amorreus, dos ferezeus, dos heveus e dos jebuseus. Agora, o grito dos israelitas chegou até mim, e também vejo a opressão com que os egípcios os estão oprimindo. Vai, pois, e eu te enviarei a Faraó, para fazer sair do Egito o meu povo, os israelitas”.

Iahweh ouve o clamor e, por meio de Moisés, liberta o povo do cativeiro. Carolina de Jesus relaciona Moisés com o “o Deus dos judeus”¹⁶, em razão de sua missão profética e libertadora. A Teologia Negra, na perspectiva da ação da Trindade¹⁷, comprehende que o Criador se identifica com Israel oprimido, participando da formação desse povo; o Redentor se torna Oprimido para que todos sejam libertados da opressão; o Espírito Santo continua a obra da libertação e, no dizer de James Cone, “o Espírito Santo é o Espírito Criador e Redentor em ação na luta pela libertação humana em nossa sociedade hoje”¹⁸. Por isso, conhecer Deus implica estar do lado dos oprimidos, dos ainda escravizados, tornar-se um com eles e, segundo Baquaqua, colocar-se no lugar do escravizado no porão, participar do objetivo da libertação e, seguindo a linha teológica de James Cone, compreender sua negritude.

Dito isso, já que a palavra “Deus”, como vimos no capítulo anterior, aponta para a possibilidade de múltiplos sentidos, a Teologia Negra afirma que “Deus é negro”¹⁹, como explica James Cone: “a negritude de Deus significa que *Deus fez da condição de opressão Sua própria condição*. Esta é a essência da revelação bíblica. [...] A negritude de Deus quer dizer que a

¹⁶ JESUS, 2014b, p. 121.

¹⁷ Cf. CONE, 2020b, p. 131.

¹⁸ CONE, 2020b, p. 131.

¹⁹ CONE, 2020b, p. 130.

essência de Sua natureza se encontra no conceito de libertação”²⁰. Essa compreensão define, de maneira geral, o conteúdo fundamental da Teologia cristã, que é a Libertação, cujo objetivo é elaborar “um estudo racional relacionado ao ser de Deus no mundo sob a luz da condição existencial de uma comunidade oprimida, relacionando as forças da libertação à essência do evangelho, que é Jesus Cristo”²¹. Mais conhecido como Padre Toninho, Antônio Aparecido da Silva, o fundador da Pastoral Afro-brasileira, comenta a afirmação “Deus é negro”:

Apesar de todas as vicissitudes históricas, Deus está conosco. Esta é a fé expressa nas comunidades negras. Aliás, *Deus é negro, já dizia James Cone*. É negro porque assume a causa da vítima, como é também indígena e mulher. Na verdade, *Ele é um Deus multifacetado*. Este reconhecimento de Deus na própria história aparece sobretudo nas cristologias que surgem das novas teologias. São retratados o Cristo negro, bem como o Cristo índio, e também mulher. Deus se identifica com seu povo, e o povo se reconhece no rosto negro, índio e feminino de Deus (grifo nosso)²².

Como vimos nos escritos carolineanos, assim como a “fome” parece estar multiplicada e a palavra “Deus” apresenta múltiplos sentidos; em sintonia com o *Documento de Puebla*, Padre Toninho afirma que “Deus é multifacetado”, possuindo várias faces, melhor dizendo, o autor relaciona o “rosto do outro” humano com a Encarnação do Filho de Deus. A fome é a situação de extrema pobreza generalizada que adquire, na vida real, rostos concretíssimos, nos quais podemos reconhecer as características sofredoras de Cristo, o Senhor que nos questiona e interpela²³, como afirma o *Documento de Puebla*: “Rostos de indígenas e, muitas vezes, de afro-americanos que, vivendo à margem e em situações desumanas, podem ser considerados como os mais pobres dos pobres”²⁴.

Por isso, conhecer Deus implica estar ao lado dos oprimidos, entre os quais os negros pelos quais a Teologia Negra opta preferencialmente, “os mais pobres dos pobres”, que trazem no corpo e na memória, como vimos no capítulo anterior, as marcas das devastações do empreendimento colonial latino-americano e, como parte dele, os horrores da escravidão. Embora não tenha sido falsa, a Abolição foi, no mínimo, incompleta, visto que os negros escravizados, na sua grande maioria, saíram da escravização oficial para a oficiosa das

²⁰ CONE, 2020b, p. 130-131, grifo nosso.

²¹ CONE, 2020b, p. 53.

²² SILVA, Antônio Aparecido da. Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras. In: ATABAQUE-ASETT. *Teologia afro-americana: II Consulta ecumênica de teologia e culturas afro-americana e caribenha*. São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Comunidade e Missão). p. 72.

²³ Cf. CELAM. *Documento de Puebla*, III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, n. 31, 1979. Disponível em: https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf. Acesso em: 23 jan. 2024.

²⁴ “Rostros de indígenas y con frecuencia de afroamericanos, que, viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los más pobres entre los pobres” (CELAM, n. 34, 1979, tradução nossa).

condições análogas às de cativeiro, submetidos a atividades insalubres, com baixos salários, sem direito a descanso, tampouco acesso à moradia própria, à educação escolar e universitária e ao sistema de saúde.

A sistematização da reflexão da Teologia Negra se configura como uma espécie de imperativo ético, qual seja o de promover a libertação dos negros, porque, já que “Deus é negro”, libertá-los é, em alguma medida, libertar o próprio Deus. Por isso, além das Sagradas Escrituras e da Tradição, a Teologia Negra, segundo James Cone, assume como fontes a experiência negra, a história negra, a cultura negra²⁵; a esses elementos acrescentamos os textos literários, como a obra de Carolina de Jesus e de outros autores como, do outro lado do Atlântico, Fernando Pessoa, com o “Primeiro Fausto”, do qual transcrevemos alguns versos, com destaque para “Sou o Cristo negro”:

XX

A qualquer modo todo escuridão
Eu sou supremo. *Sou o Cristo negro.*
O que não crê, nem ama – o que só sabe
O mistério tornado carne.
[...]

XXI

Sou a Consciência em ódio ao inconsciente,
Sou um símbolo incarnado em dor e ódio,
Pedaço de almo de possível Deus
Arremessado para o mundo
Com a saudade pávida da pátria...

.....

Ó sistema mentido do universo,
Estrélas nadas, sóis irreais,
Oh, com que ódio carnal e estonteante
Meu ser de desterrado vos odeia!
Eu sou o inferno. *Sou o Cristo negro,*
Pregado na cruz ígnea de mim mesmo.
Sou saber que ignora,
Sou a insônia da dor e do pensar (grifo nosso)²⁶.

Mesmo que possa ser questionada a ausência da dimensão transcendente, essas estrofes do “Primeiro Fausto” apontam para o mistério tornado carne radicalmente: “Sou o Cristo

²⁵ Cf. CONE, 2020b, p. 81-90. Ronilso Pacheco apresenta as seguintes características comuns da Teologia Negra e sua experiência ao redor do mundo: *territorialidade* material e imaterial; *afrocentricidade* (a implosão do lugar central ocupado pela Europa, de maneira que haja convivência e equidade em perspectivas com o mesmo valor); *ancestralidade e tradição* (há um vínculo histórico entre a dor dos nossos ancestrais e a dor de Jesus Cristo); *corporalidade* (ocupa um lugar chave de reflexão e fazer teológico); *cosmovisão dialogal e inclusiva* (considera a reconfiguração e ressignificação das múltiplas espiritualidades do povo africano) (cf. PACHECO, 2019, p. 63-80).

²⁶ PESSOA, Fernando. “Primeiro Fausto”. In: PESSOA, Fernando. *Obra Poética*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976, p. 458-459.

negro”, “o que não crê, nem ama”, mas lhe resta apenas saber que é carne, arremessado para o mundo. O mundo que ignora o seu saber pode ser uma compreensão que, em alguma medida, coincide com as palavras do Prólogo do *Quarto evangelho*: “Ele [Verbo de Deus] estava no mundo / e o mundo foi feito por meio dele, / mas o mundo não o reconheceu”²⁷; por isso, “Cristo negro” é perseguido, torturado e pregado na cruz. Como não odiar o mundo que fez dos negros: seres escravizados, animais ou mercadorias? Fez os negros sofrerem, na carne, as dores da escravidão: o inferno, no sentido da “habitação dos demônios e do lugar destinado ao suplício das almas dos malvados, pecadores, perversos”²⁸?

Em 1843, quando já era livre desde a Lei norte-americana de 1827, Isabella (que viveu nos Estados Unidos entre 1797 e 1883) escolheu o nome de Sojourner Truth²⁹, que significa “Verdade Peregrina”³⁰. Depois de afirmar que Deus a havia chamado para deixar a cidade e ir para o campo testemunhando a esperança que havia nela³¹, além de que, desde sempre, ela repudiava o seu nome de cativa e o sobrenome que recebia de cada um de seus donos. Ela relata a tortura sofrida aos nove anos de idade, quando foi arrematada por um certo John Nealy, do Condado de Ulster, no estado de Nova York:

Um domingo de manhã, em particular, lhe disseram para ir ao celeiro; ao ir para lá, ela encontrou seu senhor com *um feixe de varas de ferro, preparado nas brasas e amarrado com cordas*. Quando ele tomou as mãos dela e as amarrou, *deu-lhe a mais cruel chicotada com a qual ela jamais havia sido torturada. Ele a chicoteou até que a carne ficasse profundamente lacerada, e o sangue fluísse das feridas – as cicatrizes permanecem até o presente dia*, para testemunhar o fato (grifo nosso)³².

O fato da colonização. O fato do holocausto dos corpos negros. O fato da tortura. O fato da carne rasgada pelo feixe de varas de ferro quentes. O fato de suas feridas jorrarem sangue. Todas essas feridas, algumas delas cicatrizadas, relata a autora, “permanecem até o presente dia, para testemunhar o fato”. Dito isso, continua a narrativa: ““E agora”, ela diz, ‘quando eu ouço falarem de chicotear mulheres na carne nua, isso faz minha pele arrepiar e meus cabelos levantarem na minha cabeça! Ah, meu Deus!’, ela continua, ‘que maneira é essa de tratar os seres humanos?’”³³. Especificamente, o Brasil manteve em correntes mais escravizados que

²⁷ Jo 1,10, grifo nosso.

²⁸ INFERNO. In: *Aulete Digital*. Disponível em: <https://aulete.com.br/inferno>. Acesso em: 06 jan., 2024.

²⁹ Cf. TRUTH, Sojourner. *E eu não sou uma mulher?: a narrativa de Sojourner Truth contada a Olive Gilbert*. Rio de Janeiro: Livros de Criação; Ímã Editorial, 2020. (Coleção Meia Azul). p. 172.

³⁰ Sojourner Truth nasceu escravizada, mas escapou com sua filha pequena, em 1826, para a liberdade. Depois de ir ao Tribunal para resgatar seu filho, em 1828, ela se tornou a primeira mulher negra a ganhar um caso como esse contra um homem branco.

³¹ Cf. TRUTH, 2020, p. 173.

³² TRUTH, 2020, p. 66.

³³ TRUTH, 2020, p. 66.

qualquer outro território, de modo a podermos dizer que “o Brasil é amaldiçoado pela escravidão!”³⁴. Mesmo que “o estigma da escravidão”³⁵, em razão da miscigenação, esteja estampado na fronte de toda a população, esse holocausto atravessa, particularmente, a memória e os corpos negros.

Na poesia de Fernando Pessoa, Cristo é apresentado como negro e o conhecimento do seu mistério tornado carne. Persiste nele a insônia – compreendida como “dificuldade para dormir, ou estado de quem não dorme ou não consegue dormir”³⁶ – da dor e do pensar. Melhor dizendo, apesar das tentativas de mascarar a dor e silenciar o pensar dos corpos negros, a nomeação de “Deus negro” (James Cone) e, especificamente, de “Cristo negro” (Fernando Pessoa) apresenta aquele que sofre radicalmente a insônia da dor e do pensar dos negros, insônia que pode abranger a dor desperta pela “ferida aberta” pela empresa escravocrata. Portanto, o que, afinal, a Teologia tem a dizer da realidade dos corpos negros escravizados e dos seus descendentes?

3.1.2 A Teologia Negra no Brasil

Antônio Aparecido da Silva indica os elementos e os pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras no Brasil, ressaltando que as novas expressões surgem na reflexão teológica a partir da realidade afro-americana. Segundo Padre Toninho: “Esta nova sensibilidade teológica só é possível a partir da metodologia introduzida pela Teologia da Libertação”. A Teologia da Libertação, que é “o fato teológico mais importante na América Latina no pós-Concílio Vaticano II”³⁷ – está na cumplicidade com a realidade dos pobres. Seu eixo epistemológico é caracterizado pela práxis³⁸, compreendida como a unidade entre teoria e prática e vice-versa³⁹, razão pela qual apresentamos, as ações Pastorais Afro-brasileiras que demonstram tal unidade entre a teoria e a prática.

³⁴ Prefácio da edição original. In: TRUTH, 2020, p. 36.

³⁵ REIS, Maria Firmina dos. *A escrava*. In: REIS, Maria Firmina dos. *Úrsula*: romance; *A escrava*: conto. 7. ed. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2018, p. 194.

³⁶ INSÔNIA. In: *Aulete Digital*. Disponível em: <https://aulete.com.br/ins%C3%B4nia>. Acesso em: 06 jan. 2024.

³⁷ SILVA, Antônio Aparecido da. Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras – Brasil. In: ATABAQUE-ASETT (Orgs.). *Teologia Afro-americana*: II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-americana e Caribenha. São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Comunidade e Missão). p. 51.

³⁸ Cf. SILVA. In: ATABAQUE-ASETT, 1997, p. 51.

³⁹ Segundo João Batista Libanio, “a Teologia da Libertação considera toda práxis humana objeto de sua reflexão à luz da revelação. Com isso, quis evitar os dois extremos da alienação – Teologia sem vinculação com a práxis – e do pragmatismo – ação sem a reflexão da fé” (LIBANIO, João Batista. *Práxis*. Disponível em: <G:\J B LIBANIO, SJ\Pe João Batista Libanio - Práxis Dicionário Orbis Books.html>. Acesso em: 24 set. 2011).

A Pastoral Afro-brasileira, segundo Padre Jurandyr Azevedo Araujo, nasceu no dia primeiro de setembro de 1978, na sede da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em Brasília, como parte do propósito de alguns estudiosos preocupados com a evangelização do povo negro⁴⁰. Os fundamentos da ação pastoral baseiam-se nos ensinamentos de Jesus Cristo, como afirmam os *Estudos* da CNBB: “‘Eu sou o Bom Pastor. O bom pastor dá sua vida pelas ovelhas. (...) Eu conheço as minhas ovelhas e elas me conhecem, assim como o Pai me conhece e eu conheço o Pai. Eu dou minha vida pelas ovelhas’ (Jo 10,11-15). A Pastoral é, portanto, o pastoreio de Jesus”⁴¹.

Depois do ano de 1978, sublinhamos três ações pastorais que consideramos, no dizer de Padre Toninho, como “as articulações no sentido da presença da realidade afro-americana na pastoral e na teologia”⁴², a saber: a Missa dos Quilombos, em 1981; as Consultas sobre Cultura Negra e Teologia na América Latina, em 1985, 1994 e 2003; e, em 1988, a Campanha da Fraternidade, em comemoração aos cem anos da assinatura da Lei Áurea.

3.1.2.1 A Missa dos Quilombos

Em 1981, ainda nos tempos da ditadura civil-militar, Dom Pedro Casaldáliga, Pedro Tierra e Milton Nascimento criaram a Missa dos Quilombos. Primeiramente, essa Missa foi celebrada em União dos Palmares (AL), em 20 de novembro, no dia da morte de Zumbi. Dois dias depois, em 22 de novembro, presidida por Dom José Maria Pires, ela ocorreu em Recife (PE), na Praça do Carmo, no mesmo lugar onde, em 1695, foi exposta a cabeça de Zumbi, que teve o corpo decapitado. Semelhantes às preocupações da Missa da “Terra-sem-Males”, os objetivos da Missa dos Quilombos eram, segundo o Boletim do Conselho Indigenista Missionário (CIMI):

Desenterrar a História dos massacres perpetrados contra a raça negra. Trazer à luz do dia, mesmo que cegue a hipocrisia de alguns, o metódico terror com que a civilização branca, cristã e ocidental – em nome da fé – converteu milhões de africanos em lenha para alimentar a fornalha capitalista do chamado “Novo Mundo”⁴³.

⁴⁰ Cf. ARAUJO, Jurandyr Azevedo. *Pastoral afro-brasileira da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e os agentes de pastoral*. CNBB, Brasília, 25 jun. 2008. Disponível em: [https://www.cnbb.org.br/pastoral-afro-brasileira-da-conferencia-nacional-dos-bispos-do-brasil-cnbb-e-os-agentes-de-pastoral/#:~:text=Desde%20o%20dia%20primeiro%20de,\)%2C%20na%20sede%20da%20CNBB](https://www.cnbb.org.br/pastoral-afro-brasileira-da-conferencia-nacional-dos-bispos-do-brasil-cnbb-e-os-agentes-de-pastoral/#:~:text=Desde%20o%20dia%20primeiro%20de,)%2C%20na%20sede%20da%20CNBB). Acesso em: 28 mar. 2024.

⁴¹ CNBB. *Pastoral Afro-brasileira*. 2. ed. Brasília: Edições CNBB, 2020. (Estudos da CNBB, 85). n. 4.

⁴² SILVA. In: ATABAQUE-ASETT, 1997, p. 58.

⁴³ BOLETIM DO CIMI, n. 76, dez. 1981. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/mndh/encontros/ienccontro/relatoriosregionais/missaquilombos.htm>. Acesso em: 28 mar. 2024.

O canto de abertura da Missa dos Quilombos, do qual transcrevemos um trecho, cujo nome é “A de Ó” (Estamos chegando), já expressa sinteticamente seus objetivos de cantar as dores e os padecimentos dos afro-brasileiros no passado e no presente, bem como seus sonhos, suas lutas e sua alegria contagiante:

Estamos chegando do fundo da terra,
estamos chegando do ventre da noite,
da carne do açoite nós somos,
viemos lembrar.

Estamos chegando das velhas senzalas,
estamos chegando das novas favelas,
das margens do mundo nós somos, viemos dançar.

Estamos chegando do chão dos quilombos,
estamos chegando no som dos tambores,
dos Novos Palmares nós somos,
viemos lutar⁴⁴.

Esse canto, na Praça do Carmo, já anunciava que a Missa dos Quilombos seria (e foi), realmente, um ato religioso e político que, por um lado, questionou a posição de poderio e dominação de uma parcela significativa da sociedade brasileira e da Igreja Católica, com relação aos povos negros e à religião africana trazida pelos escravos para o Brasil. Por outro, denunciou as consequências da escravidão e do preconceito no Brasil. Em decorrência da atitude considerada revolucionária de membros da Igreja Católica em favor da introdução das referências culturais dos povos negros na liturgia, a Missa dos Quilombos é considerada a primeira “Missa Afro” e foi uma celebração de fé, comunhão, música e ritmo. Com efeito, mais de dois séculos depois do encontro da imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, em 1717, nas águas do Rio Paraíba do Sul, Dom Helder Câmara proferiu, no final dessa celebração, uma prece em forma de poema a “Mariama”, da qual transcrevemos alguns trechos:

Mariama, Nossa Senhora, Mãe de Cristo e Mãe dos homens!
Mariama, Mãe dos homens de todas as raças,
De todas as cores, de todos os cantos da Terra.
Pede ao teu Filho que esta festa não termine aqui.
A marcha final vai ser linda de viver.
[...]

Mariama, Mãe querida!
Problema de negro acaba se ligando com todos os grandes problemas humanos,
com todos os absurdos contra a humanidade, com todas as injustiças e opressões.
[...]

⁴⁴ NASCIMENTO, Milton. *A de Ó* (Estamos chegando). Disponível em: <https://www.letras.mus.br/milton-nascimento/1281101/>. Acesso em: 28 mar. 2024.

Mariama, Nossa Senhora,
 Mãe querida, nem precisa ir tão longe, como no teu hino:
 [...]

Nada de escravo de hoje ser senhor de escravos amanhã:
 basta de escravos!
 Um mundo sem senhor e sem escravos,
 Um mundo de irmãos!⁴⁵.

Nessa súplica dirigida a “Mariama”, a Senhora mãe de todas e todos, Dom Helder Câmara pede o seu auxílio materno, não só para combater a escravidão, “basta de escravos”, mas também para promover a igualdade e a dignidade: “um mundo de irmãos!”.

3.1.2.2 As Consultas do Grupo ATABAQUE

Em julho de 1985, em Duque de Caxias, na Baixada Fluminense, ocorreu a I Consulta sobre Cultura Negra e Teologia na América Latina, promovida pelo ATABAQUE⁴⁶ – Cultura Negra e Teologia, grupo idealizado pelo Padre Toninho, com o apoio da Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (ASETT). O tema da primeira Consulta foi “Identidade Negra e Religião”, que contou com a presença de trinta participantes provenientes de oito países. Esse encontro foi organizado em razão de dois fatores principais, a saber: o primeiro está relacionado à tomada de consciência, por parte dos organizadores, sobre a importância da contribuição da comunidade Afro-americana e suas expressões religiosas; o segundo fator diz respeito à necessidade de alargar a reflexão teológica latino-americana, que não tinha levado em conta a densa realidade da população negra. O objetivo principal dessa Consulta foi de

[...] precisar o papel que uma instituição como a Igreja desempenhou na sujeição e dominação do setor afro-latino-americano. Desta avaliação pretendemos deduzir as alternativas que “restitui”, numa perspectiva diferente, o papel atual que cabe à Igreja nas tarefas de justiça social aos povos⁴⁷.

Em 1994, na cidade de São Paulo, aconteceu a II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-americana e Caribenha. Espelhando-se no êxito da I Consulta, esse momento empreendeu esforços de pesquisa e produção, à luz das práticas vividas nas comunidades Afro-americanas, nas áreas das Ciências Sociais, da Religião e da Teologia da Libertação para

⁴⁵ CÂMARA, Dom Helder. “Mariama”. Recife, *Missa dos Quilombos*, 22 nov. 1981. Disponível em: <https://maenossa.blogspot.com/2011/03/mariama.html>. Acesso em: 28 mar. 2024.

⁴⁶ O nome “atabaque” evoca a importância de um instrumento que, para as religiões de matriz africana, dialoga por meio de diversos sons com os ancestrais, unindo o sagrado ao humano. Dessa maneira, o Centro ATABAQUE – Cultura Negra e Teologia – pretende fazer ecoar, no mundo, as muitas vozes negras silenciadas.

⁴⁷ ASETT (Org.). *Identidade Negra e Religião*. São Paulo: CEDI; Edições Liberdade, 1986, p. 53.

aprofundar, discutir e elaborar conteúdos sobre o tema de fundo: “Afro-américa – Cultura e Teologia”. Os propósitos dessa Consulta foram definidos em seis pontos:

1. Colocar em comum os diversos aspectos sociais e teológicos a partir da realidade das Comunidades Afro-americanas e Caribenhais emergentes nas últimas décadas.
2. Analisar e aprofundar à luz da reflexão teológica os grandes desafios que apresenta a realidade pastoral dos povos afro-americanos e caribenhos em cada realidade nacional ou regional.
3. Propiciar uma maior articulação entre as iniciativas de reflexão teológica que têm surgido nas várias regiões do continente, referente à questão afro, fazendo um intercâmbio com propostas similares em outros continentes.
4. Iluminar, em nível teológico, os desafios lançados pelas Igrejas Cristãs e pela Conferência de Santo Domingo, no sentido de aprofundar as exigências de uma “Evangelização Inculturada”.
5. Fazer uma avaliação sobre os aspectos teológicos emergentes da Pastoral Afro-americana e Caribenha.
6. Aprofundar a reflexão sobre ecumenismo e macro-ecumenismo a partir das culturas e religiões de origem africana.⁴⁸

Na Sessão de abertura dessa Consulta, Dom José Maria Pires, então arcebispo da Paraíba, afirmou que os tempos já eram outros, especialmente a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965): “Já nos distanciamos da teologia que duvidava da humanidade do negro e que justificava o cativeiro como meio de ganhar a salvação”⁴⁹. Todavia, apesar de a Abolição da escravatura ter rompido formalmente a relação “senhor-escravo”, segundo Dom José Maria Pires, “permaneceu o preconceito superior-inferior”⁵⁰. Desse modo “o branco, diante do negro, tem complexo de superioridade e se julga mais sábio; o negro, por sua vez, diante do branco, se considera como ser inferior e menos inteligente”⁵¹, o que pode ser um indício da decorrência da invenção da “ideia de raça” na Modernidade.

Depois de quase dez anos, em 2003, ocorreu a III Consulta Ecumênica de Teologia Afroamericana e Caribenha, realizada, novamente, na cidade de São Paulo. Como nas duas anteriores, reuniram-se teólogos e teólogas, cientistas sociais, educadores e agentes de pastoral, provenientes de diversos países latino-americanos e caribenhos, além de representantes dos Estados Unidos, República do Congo e Angola. No intuito de dar continuidade ao processo iniciado na década de oitenta com a realização da primeira Consulta, o tema escolhido foi

⁴⁸ ATABAQUE/ASETT. Apresentação. In: ATABAQUE-ASETT (Orgs.). *Teologia Afro-americana: II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-americana e Caribenha*. São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Comunidade e Missão). p. 6.

⁴⁹ PIRES, Dom José Maria. O Deus da vida nas comunidades afro-americanas e caribenhais. In: ATABAQUE-ASETT (Orgs.). *Teologia Afro-americana: II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-americana e Caribenha*. São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Comunidade e Missão). p. 17-18.

⁵⁰ PIRES. In: ATABAQUE-ASETT, 1997, p. 21.

⁵¹ PIRES. In: ATABAQUE-ASETT, 1997, p. 21.

“Teologia Afroamericana: Avanços, Desafios e Perspectivas”. De acordo com o Padre Toninho, “a III Consulta constitui numa espécie de balanço e, ao mesmo tempo, um momento privilegiado para verificar avanços, desafios e perspectivas da Teologia Afro no continente”⁵².

3.1.2.3 A Campanha da Fraternidade de 1988

A partir das reivindicações das organizações negras, das pastorais sociais e dos movimentos negros, a CNBB realizou a Campanha da Fraternidade de 1988 (CF-88), com o tema “A Fraternidade e o Negro”, e o lema “Ouvi o clamor deste povo”. O objetivo principal dessa 25.^a Campanha da Fraternidade foi, segundo o *Texto-base*, o mesmo das anteriores, a saber: “Nossa adesão a Jesus Cristo, renovando o compromisso de viver em fraternidade, porque este é o sinal mais autêntico do seguimento do Senhor: ‘Nisto saberão todos que sois meus discípulos, se vos amardes uns aos outros’ (Jo 13,34-35)”⁵³.

Sobre a escolha do tema da CF-88, explica o *Texto-Base*: “Em 1988, comemora-se o centenário da Abolição legal do trabalho escravo no Brasil. Nessa ocasião, o tema da presença do negro na sociedade brasileira será objeto de reflexão e análise em várias instâncias”⁵⁴. Por isso, a Igreja Católica com as escolas e os movimentos negros promoveram atividades que proporcionaram discussões e aprofundamentos nas comunidades, em relação à realidade dos negros. Entretanto, Eduardo Hoornaert critica a postura, de certa maneira, objetivante adotada pelo *Texto-base* da CF-88 diante do negro:

O que está pressuposto, na própria formulação do tema: “A Fraternidade e o Negro”, articulada sobre os polos: A Igreja e o Negro. A mesma postura está na base do “slogan”: “Ouvi o clamor deste povo”. O indicativo pressupõe a distinção entre dois polos: um branco e outro negro. Explicitando que está atenta ao clamor de um povo com o qual não se identifica, a Igreja se declara branca⁵⁵.

De maneira geral, a Campanha da Fraternidade propõe, anualmente, como meditação a Via Sacra, conhecida como *Via Crucis*. Com quinze estações, a Via Sacra consiste na meditação do caminho de Jesus Cristo em direção ao Calvário, melhor dizendo, a sua Paixão, Morte e Ressurreição. Com o propósito de “colocar diante de nossa consciência e diante de Deus os

⁵² SILVA, Antônio Aparecido da. Apresentação. In: SILVA, Antônio Aparecido da.; SANTOS, Sônia Querino dos (Orgs.). *Teologia afroamericana II: avanços, desafios e perspectivas*. São Paulo: 2004. p. 7.

⁵³ CNBB. *Campanha da Fraternidade 1988: Texto-Base*. Brasília: CPP, 1988, p. 3.

⁵⁴ CNBB, 1988, p. 4.

⁵⁵ HOORNAERT, Eduardo. Ouvi o Clamor deste Povo Negro (Comentários ao texto-base da Campanha da Fraternidade '88). *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 48, n. 189, p. 44, mar. 1988.

anseios da comunidade negra”⁵⁶, o texto de cada uma dessas estações da CF-88 possui a seguinte estrutura, nessa ordem respectiva: cena bíblica; fato da vida; reflexão e oração.

Especificamente, a Via Sacra da CF-88, percorrendo o caminho do Calvário, na seção “fato da vida”, relaciona, particularmente, as últimas dores de Jesus com a situação de discriminação e marginalização da comunidade negra no Brasil⁵⁷. Transcrevemos os textos de quatro estações para ilustrar a estrutura da meditação da Via Sacra.

Primeira Estação: “Jesus é condenado à morte”.

b) Fato da vida: o negro é condenado à escravidão.

L1 – Mãe, que mal fez o povo Negro para se tornar escravo?

L2 – Na verdade, ele não fez mal nenhum, filho; *ele foi vítima da arbitrariedade daqueles para quem a raça era escrava por natureza.*

L3 – Por isso os negros foram desrespeitados e violentados, arrancados de suas terras, separados de suas famílias, de sua cultura e religião. Trazidos não como gente, mas como animais, marcados com ferro em brasa e forçados a um trabalho bruto e desumano.

L2 – *Os negros foram escravizados para dar lucro ao senhor de engenho e aos países que faziam o comércio de escravos.* O negro era o meio mais apropriado para o rico ficar mais rico e poderoso.

L1 – A professora pediu que a gente pesquisasse junto aos pais sobre a Lei Áurea.

L2 – Acontece filho que a Princesa Isabel assinou a Lei Áurea mas não organizou nada para os negros depois da Abolição. Infelizmente, deixando de ser escravo o povo negro foi abandonado a si mesmo, sem nenhum amparo social. A primeira abolição foi incompleta! Pode dizer para a professora. É verdade! Há 100 anos que estamos procurando a liberdade!

c) Refletir e orar.

Coordenador: Injustamente Pilatos condenou Jesus à tortura e à morte!

Todos: Injustamente os negros foram condenados, na História do Brasil, à escravidão e à discriminação! (grifo nosso)⁵⁸.

Segunda Estação: “Jesus carrega a Cruz às costas”.

b) Fato da vida: a cruz do povo negro

L1 – Você assistiu o repórter ontem? Incrível! Sabe que um hotel não deu vaga a uma pessoa, só porque é negra?

L2 – Ora rapaz, isso é bastante comum. Há clubes, escolas, restaurantes que discriminam o negro.

L1 – Não exagere! Aqui no Brasil não há racismo!

L2 – Pois é só abrir o olho. Repare que a população negra, em geral, não tem acesso à escola, à moradia. Ela faz parte da maioria pobre, está nos trabalhos mais pesados e ganhando pouco! Na classe média e alta há bem poucos negros.

c) Refletir e orar

Coordenador: Jesus, condenado à morte por nossos pecados festeou morrendo aos poucos pela estrada do calvário com o peso da cruz!

Todos: Senhor, o Brasil teve a Lei Áurea mas colocou nos ombros do povo negro a cruz da miséria e da discriminação social! (grifo nosso)⁵⁹.

⁵⁶ CNBB. *Via Sacra: a fraternidade e o negro*. Brasília: CPP, 1988b. (Campanha da Fraternidade 1988). n.p.

⁵⁷ Cf. CNBB, 1988b, n.p.

⁵⁸ CNBB, 1988b, n.p.

⁵⁹ CNBB, 1988b, n.p.

Quarta Estação: “Jesus se encontra com sua Mãe”.

b) Fato da vida: a discriminação contra a mulher

L1 – O seu José gritou de novo com dona Maria aquela frase machista: “lugar de mulher é na cozinha”

L2 – É. Ainda vai levar tempo para a gente superar a discriminação da mulher.

L1 – *E se é negra a discriminação é dupla.*

L2 – Aliás, com relação à mulher negra, há coisas da época da escravidão que ainda permanecem entre nós.

L1 – Para mim, o mais terrível, penso, era para a mulher negra saber que seus filhos seriam escravos.

L2 – E hoje deve ser duro para as mães não verem muita perspectiva de futuro para os filhos, não acha? (grifo nosso)⁶⁰.

Sexta Estação: “Verônica reconhece e enxuga o Rosto de Jesus”.

b) Fato da vida: *os rostos de Jesus na América Latina.*

L1 – A situação de extrema pobreza generalizada adquire, na vida real, rostos concretíssimos, nos quais deveríamos reconhecer o rosto sofredor de Cristo, o Senhor, que nos questiona e nos interpela:

L2 – rostos de crianças golpeadas pela pobreza...

L1 – rostos de jovens, desorientados por não encontrarem seu lugar na sociedade...

L2 – rostos de indígenas e de *afro-americano*s, que podem ser considerados como os mais pobres dentre os pobres... [...] (PUEBLA, n. 31-39) (grifo nosso)⁶¹.

Dos textos dessas estações, recolhemos, especificamente, a realidade que passou a fazer parte historicamente dos corpos negros: a escravização; a ineficiência da Abolição da escravatura; a miséria e a discriminação sociais; a discriminação da mulher negra; os rostos de Jesus Cristo na América Latina. Dito isso, compreendemos que a figura de Jesus Cristo, segundo a Teologia cristã, constitui uma referência bíblico-teológica significativa para os negros na “diáspora”⁶², quer dizer, a trajetória dos negros na diáspora afro-americana pode ser confrontada com os momentos significativos da história da salvação, apresentada pelo cristianismo. Desse modo, a condição de escravizados faz com que se viva e se atualize na própria existência o mistério da Paixão e Morte de Jesus Cristo, como atestam os *Estudos* da CNBB: “Foram quatro séculos de escravidão, verdadeira Paixão e Morte de povos que sequer tiveram o direito de manter as características étnicas e os seus nomes de origem”⁶³.

⁶⁰ CNBB, 1988b, n.p.

⁶¹ CNBB, 1988b, n.p.

⁶² CNBB, 2020, n. 35-37.

⁶³ CNBB, 2020, n. 27.

3.1.3 As marcas da Teologia Negra Decolonial

Não é possível à Teologia Negra conceber a libertação dos corpos negros, atualmente, sem considerar as temáticas relativas ao Pensamento Decolonial⁶⁴, entre as quais: a “ideia de raça”, a noção de “ferida colonial”, a empresa escravocrata articulada ao capitalismo e o “pensamento fronteiriço”. Isso significa que, em alguma medida, mesmo sem empregar explicitamente o termo “Decolonial”, a Teologia Negra nos Estados Unidos, e a Teologia Negra no Brasil com as ações empreendidas pela Pastoral Afro-brasileira trazem em si, desde o início, os germes do Pensamento Decolonial⁶⁵, uma vez que a Teologia Decolonial, segundo Pablo Mella, mencionando Marcella Althaus-Reid, desafia a ordem colonial imposta aos pobres e ao amor entre os pobres⁶⁶.

De acordo com Juan José Tamayo, a base da Teologia Decolonial, como uma Teologia emergente, consiste na luta pela libertação do poder imperial empreendida pelos povos colonizados⁶⁷. Além disso, conforme Cleusa Caldeira: “A Teologia Negra em perspectiva Decolonial implica em [sic] apresentar o pensamento e a ação antirracista, que sejam capazes de superar o racismo contemporâneo”⁶⁸. Portanto, em seu bojo, a sistematização da Teologia Negra nos Estados Unidos e, com o mesmo propósito de libertação, a Teologia Negra no Brasil já trazem vestígios da Teologia Negra Decolonial, uma vez que, considerando a revelação

⁶⁴ De acordo com Francisco das Chagas de Albuquerque, “torna-se imprescindível aprofundar a decolonialidade da teología latino-americana. Urge a elaboración de una teología latino-americana que tenga más el rostro del humano local de nossos povos latino-americanos y de todo lo que a ellos se refiere” (ALBUQUERQUE, 2019, p. 566-567).

⁶⁵ Sobre la reflexión del Pensamiento Decolonial en la Teología, sugerimos: CONCILIUM, Revista Internacional de Teología. *Teología Pós-colonial*. Petrópolis, n. 350, 2013/2; PERSPECTIVA TEOLÓGICA, Belo Horizonte, v. 48, n. 3, set./dez. 2016. Disponible en: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/issue/view/530>. Acesso em: 24 out. 2023; ANAIS DO 32.º CONGRESO INTERNACIONAL DA SOTER: *Decolonialidad e prácticas emancipatorias*. Belo Horizonte: SOTER, 2019. Disponible en: <http://www.soter.org.br/anais/32.pdf>. Acesso em: 24 out. 2023.

⁶⁶ “Funcionando todavía como teología colonial, la teología de la liberación nunca desafió este orden [colonial] impuesto a los pobres y al amor entre los pobres. La teología que prometía una opción por los pobres, también definía una identidad cristiana para ellos basada en códigos coloniales europeos y patriarciales” (cf. Marcella Althaus-Reid *apud* MELLA, Pablo. La Teología latino-americana y el giro descolonizador. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 48, n. 3, p. 455, 2016. Disponible en: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3632>. Acesso em: 23 nov. 2023). Por isso, a Teología, lentamente, está se abriendo, segundo Juan José Tamayo, para nuevos horizontes que permiten ampliar o seu campo de reflexão, entre eles, o decolonial, “que cuestiona el euro-occidentalcentrismo que ha marcado la pauta del quehacer teológico, considera la colonialidad religiosa y teológica como inherente a la teología moderna colonial y busca recuperar las identidades religiosas y culturales negadas por dicha teología (TAMAYO, Juan José. *Teologías del sur: el giro descolonizador*. Madrid: Trotta, 2017. [Colección Estructuras y Procesos; Serie Religión]. p. 61).

⁶⁷ Cf. “Los pueblos colonizados que luchan por liberarse del poder imperial constituyen la base de las teologías poscoloniales y decoloniales” (TAMAYO, 2017, 64).

⁶⁸ CALDEIRA, Cleusa. Teología negra: a fenomenología do damné como caminho de humanização. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 17, n. 53, p. 995, mai./ago., 2019. Disponible en: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/20502/16476>. Acesso em: 23 nov. 2023.

cristã, o eixo gravitacional de sua pauta consiste na reflexão sobre o racismo e na proposta de ações antirracistas.

3.2 As contribuições carolineanas para uma Teologia Negra Decolonial

Após apresentar as marcas da Teologia Negra Decolonial, sistematizaremos, mediante a abordagem “teobiografemática”, as contribuições para o desenvolvimento de uma Teologia Negra Decolonial a partir da “vida escrita” de Carolina de Jesus.

3.2.1 A abordagem “teobiografemática”

A abordagem “teobiografemática”, subjacente às reflexões que seguem, provém, conforme a nossa intuição, tanto do método “biografemático”, descrito no primeiro capítulo, quanto da proposição teológica de Ulpiano Vásquez Moro sobre a “teografia”, apresentada em *A orientação espiritual: mistagogia e teografia*. Tal concepção é explicitada no contexto da “orientação espiritual” dos *Exercícios Espirituais* de santo Inácio de Loyola, que são considerados como “forma mistagógica de se apropriar da vida cristã, que é mística”⁶⁹.

Segundo Ulpiano Vázquez, o conceito de “teografia” diz respeito “às marcas de Deus na vida de cada um de nós”⁷⁰, uma vez que, no dizer do autor, “Deus escreve em nossas vidas”⁷¹. Isso não consiste tanto em uma leitura de Deus na Sagrada Escritura, porém em uma leitura do que Deus escreve no coração humano⁷², como se fosse uma carta de Cristo escrita pelo Espírito Santo, como mencionado pelo apóstolo Paulo: “Evidentemente, sois uma carta de Cristo, entregue ao nosso ministério, escrita não com tinta, mas com o Espírito de Deus vivo, não em tábuas de pedra, mas em tábuas de carne, nos corações!”⁷³.

Tomar consciência e assinalar as marcas de Deus é proceder de forma semelhante à figura bíblica de Jacó, no episódio de seu sonho, segundo a narrativa de Gn 28,10-22. Ele viu uma escada unindo a terra ao céu, por onde os anjos de Deus subiam e desciam, e, de pé, diante de Jacó, Iahweh lhe dirige a palavra. Depois de acordar do sonho, Jacó assinalou a pedra que lhe servira de travesseiro, erguendo-a como uma estela e derramando óleo sobre o seu topo, o que passa a indicar o lugar onde aconteceu uma teofania, ou seja, uma manifestação de Deus.

⁶⁹ MORO, Ulpiano Vázquez. *A orientação espiritual: mistagogia e teografia*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 7-8.

⁷⁰ MORO, 2001, p. 10.

⁷¹ MORO, 2001, p. 10.

⁷² Cf. MORO, 2001, p. 10.

⁷³ 2Cor 3,3.

Entretanto, diferentemente da proposta da “teografia”, que consiste em “uma releitura da própria vida, procurando nela as marcas de Deus”⁷⁴, propomos a abordagem “teobiografemática”, compreendida como a leitura dos vestígios da passagem de Deus na “letra de uma vida”, para identificar, como leitor/pesquisador, as marcas de Deus na “vida escrita” de Carolina Maria de Jesus, a partir das quais refletiremos sobre as contribuições para o desenvolvimento de uma Teologia Negra Decolonial. Em nossa reflexão, tais marcas podem ser escritas nas seguintes compreensões: a “experiência do deserto”; a “experiência de Deus”; e a “experiência profética”, na sua dupla dimensão de denúncia e de anúncio.

3.2.1.1 A experiência do deserto

Diante do povo oprimido e de forma semelhante aos negros que enfrentaram a possibilidade iminente da morte e resistiram ao escravismo, nos quilombos, Carolina de Jesus anota: “[...] eu sou poetisa. E [...] o poeta enfrenta a morte”⁷⁵. Como em outras partes da América, os quilombos no Brasil, conforme Clóvis Moura, “proliferaram como sinal de protesto do negro escravo às condições desumanas e alienadas a que estavam sujeitos [...] ou como sinal de rebeldia permanente contra o sistema que o escravizava”⁷⁶. Disso decorre a compreensão da “quilombagem” como uma das formas de luta contra o escravismo, sendo “a unidade básica de resistência do escravo”⁷⁷, apesar dos empreendimentos repressores dos colonizadores.

A fim de extinguir os quilombos, os colonizadores ameaçaram formalmente os negros com pretensão de fuga e os reincidentes. De acordo com o Alvará, publicado em 7 março de 1741, deveria não só ferrar (ferro em brasa) com um “F”, de “Fujão”, a fronte de todo negro que fugisse e fosse encontrado no quilombo, mas também cortar uma orelha em caso de reincidência⁷⁸. Essa ordem coercitiva dos colonizadores, no entanto, não foi suficiente para manter acorrentado o desejo de liberdade, afinal o aquilombamento era o marco da conquista coletiva da liberdade.

Como o termo “mocambo”, ou “quilombo” significa, segundo Clóvis Moura, “ajuntamento de negros em região não habitada”⁷⁹, podemos aproximá-lo do termo bíblico “deserto” que, no Antigo e no Novo Testamento, significa região desabitada ou quase-

⁷⁴ MORO, 2001, p. 78.

⁷⁵ JESUS, 2014b, p. 39.

⁷⁶ MOURA, Clóvis. *Quilombos: resistência ao escravismo*. São Paulo: Expressão Popular, 2020, p. 21.

⁷⁷ MOURA, 2020, p. 25.

⁷⁸ MOURA, 2020, p. 33.

⁷⁹ MOURA, 2020, p. 132.

desabitada⁸⁰. Propondo que a “teologia nasce do deserto”⁸¹, Ronilso Pacheco afirma que o deserto é o “lugar de travessia e formação do povo de Deus, e é o lugar da retirada e retorno de Jesus”⁸².

No Egito, os hebreus foram apenas habitantes temporários, porque recusaram a tentação de viver em um mundo onde teriam o devaneio de libertar-se da condição de escravos. Assim como eles “começaram a existir no deserto, libertos por terem saído em marcha, numa solidão em que não estavam mais sós”⁸³, durante a escravidão colonial, os negros, os indígenas e os brancos foragidos, começaram, de alguma maneira, a existir como libertos, nos quilombos.

A investigação sobre a temática do “deserto” constitui a chave hermenêutica da reflexão teológica do livro *Sisters in the Wilderness: the challenge of womanist God-talk (Irmãs no deserto: o desafio do discurso mulherista sobre Deus)*, publicado, em 1993, por Delores S. Williams, um dos principais nomes da Teologia Mulherista nos Estados Unidos. Esse livro critica as Teologias que promovem a libertação com perspectiva masculina, ignorando as “mulheres de cor”; ademais, na figura bíblica de Agar – mãe de Ismael, lançada no deserto por Abraão e Sara, mas protegida por Deus –, Delores Williams encontra um protótipo para a luta das mulheres afro-americanas.

Escrava egípcia, mãe substituta, exilada e sem abrigo, a história de Agar pode evidenciar a imagem condizente de sobrevivência e resistência das mulheres negras, de maneira que, explorando os temas implícitos na história de Agar – pobreza e escravatura, etnicidade e exploração sexual, exílio e encontro com Deus – o livro traça os paralelos na história das mulheres afro-americanas, desde a escravidão até os dias atuais. Para Delores Williams, mais do que um cenário, o deserto é um lugar de experiência, configurando uma espécie de chave hermenêutica:

1. A experiência do deserto é masculina/feminina/familiar inclusiva em seu conteúdo imagético, simbólico e atual;
2. A experiência do deserto é sugestiva do papel essencial da iniciativa humana (junto com a intervenção divina) na atividade de sobrevivência, de construção da comunidade, da estruturação de uma qualidade positiva de vida para a família e a comunidade, ela é também sugestiva da iniciativa humana no trabalho de libertação;

⁸⁰ Cf. DESERTO. In: MCKENZIE, 1983, p. 228-229.

⁸¹ Cf. PACHECO, 2019, p. 23-29.

⁸² PACHECO, 2019, p. 24.

⁸³ BLANCHOT, 2005, p. 115. A “solidão essencial”, de que fala Blanchot, não é o recolhimento, em que alguém procura estar e/ou ficar só. Ela não se faz a partir da iniciativa do sujeito, mas, se faz sozinha. A solidão essencial é a solidão de todo o mundo. Quer dizer, ela está em toda parte, como poder de criação de posições existenciais, já que ela existe “atrás do eu”. Invade tudo, pois a solidão é aquilo sem o que nada se faz. Aquilo sem o que nada de novo pode ser visto, pois ela diz respeito a maneiras completamente inéditas de pensar, ela convoca a agir de modo inovador (cf. BLANCHOT, 2011, p. 11-13; 275-277).

3. A experiência do deserto é experiência religiosa afro-americana que é simultaneamente experiência secular afro-americana;

4. A experiência do deserto indica ingenuidade e inteligência feminina-masculina em meio à luta, criando uma cultura de resistência⁸⁴.

Agar (*Hagar*, em hebraico, tem etimologia “incerta”⁸⁵, podendo significar “voo” e, por extensão, “emigração” e “fuga”⁸⁶) foi expulsa para o deserto, carregando sobre os ombros o filho Ismael (de origem hebraica, *Ishma’el* significa “Que Deus ouça” ou “Deus ouve”⁸⁷): “Ela [Agar] saiu andando errante no deserto de Bersabeia”⁸⁸. É possível estabelecermos proximidade entre a origem do nome Agar e o significado de Canindé: ambos se referem à possibilidade de voar, ou seja, “sustentar-se ou deslocar-se no ar, por meio de asas”⁸⁹. Em momentos diferentes – Agar, escrava de Sara, e Carolina de Jesus, escrava da fome –, ambas, com os respectivos filhos, foram destinadas a um “não-lugar”: esta foi despejada na favela e aquela foi expulsa para o deserto. No entanto, diferentemente de Agar, desse “não-lugar”, Carolina de Jesus alçou voo, impulsionada pelo desejo de escrita, que a faz pensar, igualmente, em utilizar as tábuas que ganhou para “fazer um quartinho”⁹⁰, onde pudesse escrever e guardar os seus livros.

Se consideramos, igualmente, cada “página em branco”⁹¹ como espaço desabitado pelas letras, essas páginas correspondem a uma espécie de deserto, a um mocambo, como um lugar onde Carolina Maria de Jesus, movida pelo desejo de escrita, passa a existir como escritora e faz existir a sua literatura, já que esta começa com a escrita. E a escrita, segundo Amanda Crispim Ferreira, pode ser compreendida como uma de suas fomes⁹², haja vista que Carolina

⁸⁴ Delores S. Williams *apud* PACHECO, 2019, p. 83-84.

⁸⁵ AGAR. In: MCKENZIE, 1983, p. 16.

⁸⁶ AGAR. In: *Nomes bíblicos*. Disponível em: <https://www.nomesbiblicos.com/hagar/>. Acesso em: 30 abr. 2024.

⁸⁷ Cf. BÍBLIA de Jerusalém: nova edição, revista e ampliada. 5. impr. São Paulo: Paulus, 2008, p. 54, nota c.

⁸⁸ Gn 21,14.

⁸⁹ VOAR. In: *Aulete Digital*. Disponível em: <https://aulete.com.br/voar>. Acesso em: 30 abr. 2024.

⁹⁰ JESUS, 2014b, p. 86. Essa ideia de fazer um “quartinho para escrever” nos faz pensar na produção literária de Virginia Woolf. No seu ensaio, *Um quarto só seu*, publicado pela primeira vez em 1929, a autora faz uma contundente análise das condições sociais das mulheres e das limitações impostas ao seu trabalho intelectual ao longo da história. Diante desse quadro, Virginia Woolf pensa em estratégias para superar as barreiras do ambiente literário patriarcal. Uma de suas conclusões se tornou célebre: “uma mulher precisa ter dinheiro e um quarto só seu se quiser escrever ficção” (WOOLF, Virginia. *Um quarto só seu: & três ensaios sobre as grandes escritoras inglesas: Jane Austen, George Eliot, Charlotte e Emily Brontë*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 18). Em contrapartida, atesta Gloria Anzaldúa: “*Esqueça o teto todo seu – escreva na cozinha, se tranque no banheiro. Escreva no ônibus ou na fila da assistência social, no trabalho ou entre as refeições, entre o sono e a caminhada* (ANZALDÚA, 2021, p. 55, grifo nosso).

⁹¹ “O tema da página em branco, na literatura moderna, é em geral reconhecido como um conceito de origem mallarmeana” (UNAMUNO, Miguel de. *Como escrever um romance*. São Paulo: É Realizações, 2011. [Coleção Educação Clássica]. p. 69, nota 1).

⁹² Cf. FERREIRA, 2022, p. 232.

de Jesus escrevia a todo momento: “Todos os dias eu escrevo”⁹³, assim como “todos os dias é a mesma luta”⁹⁴.

Parece-nos que sua “prática de escrever” pode acenar para a experiência cristã da Páscoa, compreendida como a “vida nova”, que decorre da passagem pela morte. Os escritos carolineanos apresentam os fragmentos de uma vida que resiste ao esquecimento, como um indício da morte. Por isso, aproximamos o que a autora faz com as letras com o mistério pascal, já que o ressuscitado, por sua vez, testemunha a “vida nova” que resiste à morte. Como “prefiguração”⁹⁵ da morte e ressurreição de Jesus Cristo, a morte e a ressurreição de Lázaro⁹⁶ fazem-nos pensar na possibilidade de retorno do passado, de certa integridade que retoma, ativamente, o que jaz morto e em passividade, ou seja, mesmo morto, o que resta de uma vida, “o que resta para dizer”⁹⁷, é retomado. Disso decorre que, segundo Jonas Samudio, a “vida escrita” é uma forma de estar ressuscitada para durar⁹⁸, ao que subjaz a noção barthesiana de “biografema” como “volta amigável do autor”⁹⁹.

Podemos aproximar a “prática de escrever” da autora, especificamente em *Quarto de despejo*, com a luta contra a fome, a “escravidão atual”, em favor do viver, já que “quem vive, precisa comer”¹⁰⁰. Nesse sentido, podemos compreender o teor messiânico – o termo “Messias” “significa o personagem que o Povo de Israel esperava para salvá-lo de sua situação de dominação”¹⁰¹ – das anotações de Carolina de Jesus: “Parece que eu vim ao mundo predestinada a catar”¹⁰². Sua enunciação possibilita-nos aproximar da passagem bíblica do *Quarto evangelho*, na qual Jesus Cristo diz aos fariseus: “Eu vim para que tenham a vida e a tenham em abundância”¹⁰³, ou seja, a salvação consiste na vida eterna dada por Cristo com prodigalidade¹⁰⁴.

⁹³ JESUS, 2014b, p. 22.

⁹⁴ JESUS, 2014b, p. 66.

⁹⁵ KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 2000. (Comentário bíblico). p. 253.

⁹⁶ Cf. Jo 11, 38-44.

⁹⁷ BLANCHOT, 2016, p. 213.

⁹⁸ Cf. SAMUDIO, Jonas Miguel Pires. A restante vida escrita: uma leitura da ressurreição em Maria Gabriela Llansol. *Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 20, n. 62, p. 16, mai./ago., 2022. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/22629/20811>. Acesso em: 12 mai. 2024.

⁹⁹ BARTHES, 2005, p. XVI.

¹⁰⁰ JESUS, 2014b, p. 174.

¹⁰¹ LIBANIO, João Batista. *Crer num mundo de muitas crenças e pouca liberação*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2013. (Livros básicos de teologia. Teologia fundamental; 1). p. 155.

¹⁰² JESUS, 2014b, p. 81, grifo nosso.

¹⁰³ Jo 10,10, grifo nosso.

¹⁰⁴ Cf. BÍBLIA, 2008, p. 1869, nota c.

O texto carolineano induz-nos a pensar na possibilidade de sua missão messiânica, em razão da difícil arte de viver¹⁰⁵ e do que ela exige, a começar pelo seu sustento e de sua família, com base no biografema “catadora”, apresentado no primeiro capítulo: catar madeira para construir sua casa, na favela; catar papéis para garantir recurso necessário para sua sobrevivência e de sua família; catar palavras e escrever, cuja prática contínua fez a autora produzir uma obra grande e diversificada, na temática e nos gêneros literários.

Subjacente ao trabalho de catadora, parece que se encontra o desejo de viver, desejo que nos faz pensar teologicamente na “glória de Deus”, a qual pode estabelecer um enlace com a vida humana, conforme o pensamento de santo Irineu: “*Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei*” (“A glória de Deus é o homem vivo, a vida do homem é a visão de Deus”)¹⁰⁶. Esse pensamento, segundo Jon Sobrino, foi traduzido por monsenhor Romero como “*Gloria Dei, vivens pauper*” (“Glória de Deus, o pobre viva”)¹⁰⁷.

Há em comum entre santo Irineu e monsenhor Romero que o ser humano que vive é a marca da “glória de Deus”. Particularmente, santo Irineu acrescenta que “a vida do homem é a visão de Deus”; disso decorre que a visão de Deus acontece mediada pela vida humana. Por conseguinte, a partir da “vida escrita” de Carolina de Jesus, podemos ampliar a compreensão teológica de que a “Glória de Deus” é o negro vivo, a mulher negra viva, a mãe negra viva, o despejado vivo. Enfim, é ter o que comer em “gêneros alimentícios” (comida), o que catar em “palavras” (leitura) e elaborar em “letras” (escrita).

Desse modo, podemos aproximar a ambiguidade da “experiência do deserto” de Agar com a “prática de escrever” de Carolina de Jesus: por um lado, a proximidade da morte, anunciada pelo “biografema” “fome”, no sentido de falta de alimento. Por outro, na unidade articulada visceralmente entre viver e escrever, conforme explicita o “biografema” “escrita”, na perspectiva teológica, pode irromper a “glória de Deus”, em que a palavra “Deus” – sem a qual não podemos fazer Teologia, já que ela carrega na etimologia o seu propósito *Theos (theós: Deus, divindade) e logia (lógos: palavra, estudo ou tratado)*, de onde deriva a compreensão da

¹⁰⁵ Cf. JESUS, 1965, p. 35.

¹⁰⁶ Cf. Santo Irineu *apud* JOÃO PAULO II. *Audiência geral*. Roma: 05 abr. 2000, n. 5. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/2000/documents/hf_jp-ii_aud_20000405.html. Acesso em: 05 mai. 2024.

¹⁰⁷ Cf. Extrato da conferência, *A eterna tentação de negar a realidade*, proferida por Jon Sobrino no 2.º Fórum Mundial Teologia e Libertação, realizado em Nairóbi, de 16 a 19 de janeiro de 2007, publicada pela *Revista do IHU on-line*, Unisinos, 210 ed., 05 mar. 2007. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/718-jon-sobrino-1>. Acesso em: 09 mai. 2024.

Teologia como “filha do encontro entre a fé e o intelecto humano”¹⁰⁸ – é escrita nas páginas de seus cadernos.

3.2.1.2 A experiência de Deus

Carolina de Jesus, em *Quarto de despejo*, emprega a expressão “será que” na estrutura enunciativa em que escreve a palavra “Deus”: “Será que Deus vai ter pena de mim?” [...] Será que Deus sabe que existe as favelas e que os favelados passam fome?”¹⁰⁹ [...]. “Hoje não temos nada para comer. [...] Será que Deus esqueceu-me?”¹¹⁰. Com base nos escritos carolineanos, podemos afirmar com Karl Rahner, que “a palavra ‘Deus’ existe”, e seu “mero fato de existir [...] já merece reflexão”¹¹¹, razão pela qual aproximamos a expressão carolineana, “será que”, da língua dos salmistas – “Até quando me esquecerás, Iahweh? Para sempre?”¹¹² – para expressar seu gemido desolador, que pode encontrar uma espécie de “reprise”¹¹³ em outras páginas dos textos bíblicos e no âmbito da mística.

Das páginas bíblicas do Antigo Testamento, recolhemos o grito do salmista: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste, / descuidado de me salvar, / apesar das palavras de meu rugir? / Meu Deus, eu grito de dia, e não me respondes, / de noite, e nunca tenho descanso”¹¹⁴; e do Novo Testamento, o grito de Jesus na cruz, segundo o evangelho de Mateus: “Por volta da hora nona, Jesus deu um grande grito: ‘Eli, Eli, lamá sabachtháni?’, isto é: ‘Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste?’”¹¹⁵.

No âmbito da mística, o “abandono” “pode ter dois significados: um ativo e outro passivo. Real ou aparentemente a alma pode ser abandonada por Deus ou abandonar-se a Deus”¹¹⁶. Esses dois significados aparecem na obra carolineana. Tomemos, incialmente, o

¹⁰⁸ BOFF, Clodovis. Teologia. In: TAMAYO, Juan José (Org.). *Novo Dicionário de Teologia*. São Paulo: Paulus, 2009. (Dicionários). p. 524.

¹⁰⁹ JESUS, 2014b, p. 46.

¹¹⁰ JESUS, 2014b, p. 174.

¹¹¹ RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*: introdução ao conceito de cristianismo. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1989. (Coleção teologia sistemática). p. 61.

¹¹² SI 13(12),2.

¹¹³ O termo “reprise” é usado por Carolina Maria de Jesus para falar da pobreza de sua tia Jerônima que, de alguma maneira, repete a situação do presépio de Belém. Escreve a autora: “As camas eram forquilhas enterradas no solo. O colchão era de saco de estopa e as cobertas também. Dava a impressão de ser a *reprise* do presépio de Belém” (JESUS, 1986, p. 67, grifo nosso). Já no romance *O escravo*, de Carolina de Jesus, recolhemos o que a personagem Dona Maria Emilia diz para Marina quando chegam ao hospital psiquiátrico para visitar Renato: “– Quando eu venho aqui, tenho a impressão que vou indo para o calvario. Ha ocasiões que as nossas vidas, coincide com a de Maria Santíssima” (cf. JESUS, Carolina Maria de. *O escravo*: romance. São Paulo: Companhia das Letras, 2023, p. 147).

¹¹⁴ SI 22(21), 2-3.

¹¹⁵ Mt 27,46.

¹¹⁶ MICHELETTI, D. Abandono. In: BORRIELLO, 2003, p. 1.

segundo significado – “abandonar-se a Deus” –, ainda que apareça em menor proporção nos textos de Carolina de Jesus. Além de um mundo para os negros, a autora, igualmente, deseja um exclusivo para si: “Se eu me encontrasse com Deus ia pedir-lhe: ‘*Deus, dá o mundo para mim?*’”¹¹⁷. Haja vista que a sua infância, em Sacramento, já era miserável, e o “único recurso, era *entregar-se para Deus*, que é o advogado dos pobres”¹¹⁸. O texto assinala que os pobres não poderiam contar com os ricos, tampouco com os advogados, sendo o único recurso recorrer a Deus, o advogado dos pobres, aquele que pode defender e protegê-los das injustiças. Na confiança de que pudesse ser escutada por Deus:

Pobre mãe perambulava
Com os olhos fixos no chão
Como poderei viver
Nesta negra condição...
[...]

Vivo errante e descontente
Minha existencia é uma luta
Eu imploro ao Deus clemente
*Só ele é bom e me escuta*¹¹⁹.

Assim como a pobre mãe errante, a autora recorre ao auxílio divino para que seu sonho possa realizar-se, conforme anotou quando chegou a São Paulo: “Rezava agradecendo a Deus e pedindo-lhe proteção. Quem sabe ia conseguir meios para comprar uma casinha e viver o resto de meus dias com tranquilidade...”¹²⁰; com essas palavras, a propósito, ela encerra o livro *Diário de Bitita*. Já nas primeiras e últimas páginas de *Quarto de despejo*, a autora reitera a vontade de realizar o sonho com o qual ela chegou acompanhada a São Paulo: “... Estou residindo na favela. Mas se Deus me ajudar hei de mudar daqui”¹²¹ (19 de julho de 1955). Depois, de alguma forma, repete, em 8 de agosto de 1959: “Se Deus auxiliar-me hei de sair daqui, e não hei de olhar para trás”¹²², para não ter, provavelmente, a mesma sorte que a mulher de Ló que se converteu numa “estátua de sal” ao olhar para trás¹²³. Apesar da espera, Carolina de Jesus já anuncia, em 7 de julho de 1959, o que fará quando chegar esse dia tão esperado: “Até eu, o dia que me mudar hei de queimar incenso para agradecer a Deus. Hei de fazer jejum mental, pensar só nas coisas boas que agradam a Deus”¹²⁴.

¹¹⁷ JESUS, 1986, p. 16, grifo nosso.

¹¹⁸ JESUS, 1986, p. 35, grifo nosso.

¹¹⁹ JESUS, Carolina Maria de. “Pobre inocente”. In: JESUS, 1996a, p. 150-151, grifo nosso.

¹²⁰ JESUS, 1986, p. 203.

¹²¹ JESUS, 2014b, p. 20.

¹²² JESUS, 2014b, p. 188.

¹²³ Cf. Gn 19,26.

¹²⁴ JESUS, 2014b, p. 180.

Entretanto, a primeira compreensão de “abandono”, na visão da mística, como “ser abandonado por Deus”, destaca-se nos escritos carolineanos. Em virtude de sua própria condição social e a dos demais favelados, Carolina de Jesus interpela a Deus: “...Troquei a Vera e saímos. Ia pensando: *será que Deus vai ter pena de mim?* Será que eu arranjo dinheiro hoje? *Será que Deus sabe que existe as favelas e que os favelados passam fome?*”¹²⁵ (30 de maio de 1958). Diferentemente da pobre mãe errante, parece que a autora duvida de que Deus seja benevolente com os “despejados”: “será que Deus vai ter pena de mim?”, parece que ele ainda não agiu movido pela bondade em favor dos “despejados”, o que faz levantar uma questão aparentemente irônica: “Será que Deus sabe que existe as favelas e que os favelados passam fome?”. Existem duas respostas possíveis: uma de que Deus não sabe de nada disso; a outra que ele sabe, mas fica indiferente ao sofrimento dos favelados, como se nada soubesse, conforme Carolina Maria de Jesus escreve, em 8 de julho de 1958:

As quatro horas comecei escrever. [...] Fico pensando na vida atribulada e pensando nas palavras do Frei Luiz que nos diz para sermos humildes. Penso: se o Frei Luiz fosse casado e tivesse filhos e ganhasse salário mínimo, ai eu queria ver se o Frei Luiz era humilde. *Diz que Deus dá valor só aos que sofrem com resignação.* Se o Frei visse os seus filhos comendo generosamente deteriorados, comidos pelos corvos e ratos, havia de revoltar-se, porque a revolta surge das agruras (grifo nosso)¹²⁶.

Frei Luiz pronunciou a palavra “Deus” e, junto dela, o valor da resignação: “Deus dá valor só aos que sofrem com resignação”. Esse discurso religioso, do qual a autora se lembra e anota no seu caderno, revela que Deus sabe que existem favelas, e que os favelados sofrem, por isso propõe a resignação, no sentido de “submissão aliada à constância e à paciência face aos infortúnios”¹²⁷. Portanto, “sofrer com resignação” revela um “Deus” longínquo, indiferente e alienado da vida atribulada da autora e dos demais pobres e favelados. Nessa situação de despejados da sociedade, Carolina de Jesus reitera a interpelação: “*A nossa vida está insípida. Que mal fizemos a Deus para sofrermos assim?*”¹²⁸. O texto pode apontar para a seguinte proposição: se o sofrimento é o resultado de algum mal feito a Deus, ele imprime o sofrimento nos corpos humanos, de modo que a vida passa a não ter gosto, exceto, para os “despejados”, o sabor “amargo” da bálsamo.

No romance *Pedaços da fome*, igualmente, podemos ler as perguntas da personagem Maria Clara:

¹²⁵ JESUS, 2014b, p. 46, grifo nosso.

¹²⁶ JESUS, 2014b, p. 85-86.

¹²⁷ RESIGNAÇÃO. In: *Aulete Digital*. Disponível em: <https://aulete.com.br/resigna%C3%A7%C3%A3o>. Acesso em: 29 fev. 2024.

¹²⁸ JESUS, 2021a, v. 1, p. 46, grifo nosso.

[Fecharam a igreja e não viram Maria Clara] Quando ela acordou ficou apreensiva. Supunha estar sonhando, vendo os altares iluminados a meia luz: – *Meu Deus! onde será que estou? [...] Mas onde estou, meu Deus? Será que o próprio Deus desprezou-me?* O que faço aqui? Será que enlouqueci? *Deus, porque é que o senhor só me reserva agruras? Eu estou com fome.* Nunca pensei que ia conhecer todos trechos fatais da existência. *Será que eu sofro para pagar os pecados dos meus antepassados?* (grifo nosso)¹²⁹.

Maria Clara conheceu os trechos fatais da existência, especificamente o da fome, motivo pelo qual pergunta se seu sofrimento é para pagar os pecados de seus antepassados. A fome, enquanto resultado da gravidade da desigualdade social, não é um castigo de Deus, tampouco uma forma de expiação dos pecados dos antepassados, porque responde, nos seus pensamentos proverbiais, Carolina de Jesus a si mesma e à personagem Maria Clara: “Deus criou o mundo, o homem criou a desigualdade”¹³⁰. Dado o nascimento e o crescimento da desigualdade, devido ao custo de vida, muitas pessoas são condenadas ao distanciamento e, até mesmo, ao apagamento no “quarto de despejo”, em São Paulo: a favela e, dentre as regiões, no Brasil, “o Nordeste é o quarto de despejo”¹³¹. A respeito desse fato, ela anota ainda:

Pensei: se eu pudesse morar aqui... para escrever as agruras deste povo! Depois de ver as agruras dos nordestinos, fiquei nervosa. Olhei para o céu para ver se localisava Deus e supliquei-lhe que enviasse chuvas no Norte. As terras são boas. [...] *Será que Deus esqueceu este recanto?* (grifo nosso)¹³².

Será que Deus esqueceu os recantos, a favela, o Nordeste ou outro “não-lugar”? Carolina de Jesus, em 16 de dezembro de 1960, responde: “Pensei: Vou transformar o meu Diario em fala o povo do Brasil!”¹³³. Mesmo que Deus esqueça dela e de outros que passam fome, das favelas, do Nordeste ou de outro “não-lugar”, a autora recorda, no sentido de trazer à memória¹³⁴, e escreve não só a respeito das agruras da vida, mas também a palavra “Deus”, o que observamos, igualmente, no conto de sua autoria, intitulado *Porque Deus não ajuda os pobres*, que transcrevemos na íntegra:

Coronel Totonho era um homem mau. Timoteo seu capanguinha era um bom pretinho. Uma noite o Coronel sonhou que havia morrido e que as formigas estavam estracalhando sua boca, devorando sua língua, seus olhos. Acordou nervoso, mas arrependido de todas as safadezas que fazia com os coitados dos colonos da Fazenda Santa Felicidade. Pois bem, arrependido de todos os pecados, o terrível coronel resolveu recompesar o castigado capanguinha. Foi ate sua casa, mandou-o colocar a

¹²⁹ JESUS, 1963, p. 172, grifo nosso.

¹³⁰ JESUS, 1965, p. 37.

¹³¹ JESUS, 2021a, v. 1, p. 198.

¹³² JESUS, 2021a, v. 1, p. 200.

¹³³ JESUS, 2021a, v. 1, p. 206.

¹³⁴ Cf. RECORDAR. In: *Aulete Digital*. Disponível em: <https://aulete.com.br/recordar>. Acesso em: 29 fev. 2024.

melhor roupa e levou o coitadinho ate o armazem do turco Farid no alto do morro do Breu. Chegando la, o coronel disse para Timoteo que ele poderia escolher o que quisesse e que poderia levar para sua casa tudo, tudo, tudo o que pudesse carregar.

Espantado Timoteo logo foi pegando sacos de rapdura, acucar, cafe, mamelada cascao, uma cachacinha, cobertor, panelas novas e ate um sapato para sua a sua Zulmira. Como o coronel disse que ele poderia pegar tudo que pudesse carregar, nao teve duvida de escolher mais coisas: um machado, um facao novo, uma enchada, um biotonico Fontoura, um fardao e um vestido para a sua patroa. Ja era um montao de coisa, mas achou que poderia tambem pegar uma botina nova para si, uns brinquedos para os dez filhos. O montao ia crescendo, mas ele ainda queria mais: um radinho de pilha, o retrato de Santo Antonio, um ramo de flor de materia plastica. Tentou agarrar tudo e viu que ainda poderia juntar um pouco de tabaco, carne seca e umas cocadas. Era demais, mas quem sabe quando o coronel daria mais uma oportunidade daquelas? Depois que viu tudo junto, nem pensou em desanimar. Deu jeito, amarrou tudo com uma corda, e prendeu na cintura. Andou uns dez metros e sentiu-se cansado:

– Ai meu deus do ceu, me ajuda, ajuda.

Mas nao desistiu e resolveu carregar de frente, abrindo tudo, com a corda amarrada na cintura. Andou mais uns cinco metros e se cansou pensou então em puxar o material, caminhou mais uns metros e viu que não aguentava, mas nao queria desistir e nao desistiu.

– Ai meu deus do ceu, me ajuda. Resolveu empurrar. Conseguiu pouco. Comecou entao a jogar fora a propria roupa. Primeiro o chapeu, depois a farda nova, tirou a botina mas nao desistiu de levar tudo. Pouco adiantou. Nao conseguiu nada.

Atento o coronel olhava e dissia, vai Timoteo, vai que voce consegue.

Por fim, o coitado do capanguinha desacorssado, ja sem camisa, sem botina, e com a mercadoria toda enrolada na corda presa a cintura, pensou que poderia tentar uma ultima coisa: jogar tudo morro a baixo e pegar no pe da serra. Fez. Fez e morreu porque esqueceu-se que tudo estava amarrado na mesma corda presa em sua cintura¹³⁵.

A sentença “Porque Deus não ajuda os pobres” pode soar como uma interpelação, mas, em virtude da grafia (“porque” como conjunção causal ou explicativa) aponta para a negligência de Deus em ajudar Timoteo, apesar de sua súplica: “Ai meu deus do ceu, me ajuda”. Parece-nos que a autora retoma a ideia de “abandono” sublinhando, de alguma maneira, a ausência de Deus. Junto da palavra “Deus”, a pobreza; soma-se a ela o abandono. O conto apresenta a materialidade da pobreza de Timoteo, um colono fortemente explorado pelo Coronel Totonho, em uma Fazenda, cujo nome era Santa Felicidade, nome carregado de ironia ou, até mesmo, de hipocrisia, já que Timoteo está aparentemente destinado a possuir a auréola de infelicidade.

A “palavra”, como vimos anteriormente, “não é a coisa”. A partir dessa ideia, Jonas Samudio considera que, “se a palavra não é a coisa, menos o sentido lhe será definitivo, situável fora da relação, da proximidade entre as palavras, dos acessos em que, entre si, elas se propõem e se aceitam e distanciam”¹³⁶. Por isso, a palavra “Deus” carrega em si o traço de pobreza, já que nenhum sentido lhe será definitivo; a partir dessa perspectiva, aproximamos a condição de pobreza de Timoteo da palavra “Deus” e, igualmente, as últimas páginas de *Casa de alvenaria*,

¹³⁵ JESUS, Carolina Maria de. Porque Deus não ajuda os pobres. In: MEIHY, José Carlos Sebe Bom. Catadora de vidas. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, ano 5, n. 56, p. 64, mai. 2010.

¹³⁶ SAMUDIO, 2017, p. 508.

em 10 de dezembro de 1963, nas quais a autora diz: “Na favela eu estava no inferno. Aqui na casa de tijolos, estou no inferno. *Onde será o meu céu?* [...] E eu estou vivendo de esmola. Se fosse só eu? Mas existe os filhos!”¹³⁷. “Onde será o meu céu?”, pergunta para qual a autora não apresenta resposta definitiva.

Carolina de Jesus, em 2 de setembro de 1958, anota que, “quando despertei pensei: eu sou tão pobre. Não posso ir num espetáculo, por isso Deus envia-me estes sonhos deslumbrantes para minh’alma dolorida. Ao Deus que me proteje, envio os meus agradecimentos”¹³⁸. Quais são os seus sonhos consoladores? Por que Deus envia esses sonhos, mas não é capaz de transformar a situação miserável da autora? Não seria ele mais onipotente? Onde estará o cuidado terno de sua Providência benevolente? De quais situações Deus protege a autora? Do destino sugerido pelo infantilismo? O que, afinal, agradecer? Como “quebra de expectativa”, a autora pode agradecer porque reconhece que está abandonada por Deus ou, na linguagem da psicanálise, ela está “desamparada”¹³⁹; por isso sabe que não lhe resta alternativa, a não ser aquela em que ela depende de suas próprias forças¹⁴⁰. Dito isso, por um lado, a autora pode abandonar “um certo defeito do espírito, uma certa irresponsabilidade”¹⁴¹; por outro, deixar os céus para os anjos e os pardais¹⁴² e, assim, estando na terra, buscar realizar seus sonhos.

Em 9 de dezembro de 1963, a autora escreve que quer realizar mais um sonho: “Quero viver num sítio, porque lá para o ano de 1970, vai ser difícil para o pobre viver aqui dentro de São Paulo”¹⁴³. Depois, em 16 de dezembro de 1963, anota: “Amanhã vamos a Parelheiros. Vou carpir o milho, e regar as hortaliças. Pretendo ir viver os restos dos meus dias no sítio plantando”¹⁴⁴. E, se antes, em 30 de agosto de 1960, Carolina de Jesus zarpou com os filhos da favela do Canindé, agora, em 18 de dezembro de 1963, ela zarpa com os filhos para Parelheiros, na periferia da zona sul de São Paulo. No sítio, em Parelheiros, eles passaram a residir, inicialmente, em uma casa “inacabada”¹⁴⁵, sem janelas, o que é indício de pobreza. Carolina Maria de Jesus viveu nesse sítio

¹³⁷ JESUS, 2021b, v. 2, p. 490, grifo nosso.

¹³⁸ JESUS, 2014b, p. 120.

¹³⁹ Cf. FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. Porto Alegre: L&PM, 2010. (Coleção L&PM Pocket; v. 849). p. 120.

¹⁴⁰ Cf. Sigmund Freud escreve: “[...] deixe-nos, em todo caso, ter esperanças. Já é alguma coisa quando alguém sabe que depende de suas próprias forças. Aprende-se, então, a usá-las corretamente” (FREUD, 2010, p. 120).

¹⁴¹ Em conversa com Xavière Gauthier, Marguerite Duras responde: “E, mesmo quando criança, sempre encarei os que tinham fé como que contagiados por um certo defeito do espírito, uma certa irresponsabilidade” (DURAS, Marguerite. *Boas falas: conversas sem compromisso* [Entrevista concedida a Xavière Gauthier]. Rio de Janeiro: Record, 1988, p. 176).

¹⁴² Cf. Sigmud Freud cita, segundo a nota do tradutor, Heinrich Heine: “E o céu deixaremos / Aos anjos e aos pardais” (FREUD, 2010, p. 121).

¹⁴³ Esta citação aparece em publicações diferentes. Em 1996: JESUS, 1996b, p. 262. E, em 2021: JESUS, 2021b, v. 2, p. 480.

¹⁴⁴ JESUS, 2021b, v. 2, p. 499.

¹⁴⁵ Cf. JESUS, 2021b, v. 2, p. 499.

até o derradeiro suspiro, em decorrência de uma crise de asma, aos 62 anos, em 13 de fevereiro de 1977. De maneira semelhante à condição inicial da casa de Parelheiros, a experiência de “Deus” está inacabada, no sentido de que não há uma única experiência, mas múltiplas experiências às quais associamos a da “vida escrita” de Carolina de Jesus, que escreve: “profeta Cam”¹⁴⁶.

3.2.1.2.1 O nome de Cam

O nome Cam aparece poucas vezes na literatura veterotestamentária, da qual recolhemos, em *Gênesis*, que Cam era um dos três filhos de Noé: “Quando Noé completou quinhentos anos, gerou Sem, Cam e Jafé”¹⁴⁷ e “Noé gerou três filhos: Sem, Cam e Jafé”¹⁴⁸. No mesmo dia em que a chuva começou a cair sobre a terra, durante quarenta dias e quarenta noites, “Noé e seus filhos, Sem, Cam e Jafé, com a mulher de Noé, e as três mulheres de seus filhos, entraram na arca”¹⁴⁹. Depois do dilúvio, “os filhos de Noé, que saíram da arca, foram Sem, Cam e Jafé; Cam é o pai de Canaã. Esses três foram os filhos de Noé e a partir deles se fez o povoamento de toda a terra”¹⁵⁰.

Segundo a genealogia de tradição sacerdotal, que se estende da criação até o dilúvio, o nome de Noé é o último dos patriarcas antes do dilúvio¹⁵¹: por ele, após o dilúvio, a cidade terrestre é reconstituída com os seus filhos¹⁵², e o patriarcado tem continuidade, já que, na inundação diluvial, “morreu tudo o que tinha um sopro de vida nas narinas. Isto é, tudo o que estava em terra firme. Assim desapareceram todos os seres que estavam na superfície do solo, desde o homem até os animais [...]. Ficou somente Noé e os que estavam com ele na arca”¹⁵³.

Após o dilúvio sobre a terra, que durou quarenta dias¹⁵⁴, atendendo à ordem de Deus, Noé saiu da arca com sua mulher, com seus filhos e respectivas mulheres, e todos os animais¹⁵⁵. Porém, posteriormente, impõe-se o silenciamento em relação às mulheres e aos animais, não sendo sequer mencionados como destinatários da benção divina: “Deus abençoou Noé e seus filhos”¹⁵⁶ e, junto da benção uma ordem: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra. Sede

¹⁴⁶ JESUS, 1986, p. 59.

¹⁴⁷ Gn 5,32.

¹⁴⁸ Gn 6,10

¹⁴⁹ Gn 7,13.

¹⁵⁰ Gn 9,18-19.

¹⁵¹ Cf. Gn 5,28-32.

¹⁵² Cf. SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus*: Livro IX a XV. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000. v. 2. p. 1387.

¹⁵³ Gn 7,22-23.

¹⁵⁴ Cf. Gn 7,17.

¹⁵⁵ Cf. Gn 8,15-19.

¹⁵⁶ Gn 9,1.

o medo e o pavor de todos os animais [...] eles são entregues nas vossas mãos”¹⁵⁷; essa ordem é reiterada: “Sede fecundos, multiplicai-vos, povoai a terra e dominai-a”¹⁵⁸. Depois da bênção divina, entre a primeira e a segunda ordem, no dizer do texto bíblico:

²⁰Noé, o cultivador, começou a plantar a vinha. ²¹Bebendo vinho, embriagou-se e ficou nu dentro de sua tenda. ²²Cam, pai de Canaã, viu a nudez de seu pai e advertiu, fora, a seus dois irmãos. ²³Mas Sem e Jafé tomaram o manto, puseram-no sobre os seus próprios ombros e, andando de costas, cobriram a nudez de seu pai; seus rostos estavam voltados para trás e eles não viram a nudez de seu pai¹⁵⁹.

Esse episódio bíblico remete-nos ao conto “A roupa nova do imperador”, de autoria de Hans Christian Andersen, publicado em 1837. Se, na narrativa bíblica, dos três filhos, Cam viu e disse aos irmãos que Noé estava nu na tenda, no conto de Andersen, um menino ou uma menina do povo viu e gritou que o rei, cujo nome é desconhecido, estava nu no desfile. Embora sejam atributos de poder diferentes – um é rei, e o outro é patriarca –, eles têm um denominador comum: o poder, que segundo Max Weber, “significa toda a probabilidade de, dentro de uma relação social, impor a vontade própria mesmo contra a resistência, seja qual for o fundamento dessa probabilidade”¹⁶⁰.

Sem qualquer roupa – seja do reinado, seja do patriarcado –, mostra-se a nudez desses corpos e, simultaneamente, explicita-se a invenção da “ideia de poder” atrelada, por vezes, ao tipo de indumentária. Enquanto, no conto de Andersen, não sabemos se houve punição para a criança que gritou “o rei está nu!”, no texto bíblico, Cam não teve a mesma sorte, porque foi amaldiçoado pelo pai, a ser escravo de seus irmãos, Sem e Jafé:

²⁴Quando Noé acordou de sua embriaguez, soube o que lhe fizera seu filho mais jovem. ²⁵E disse:
“Maldito seja Canaã!
Que ele seja, para seus irmãos,
o último dos escravos!”
²⁶E disse também:
“Bendito seja Iahweh, o Deus de Sem,
e que Canaã seja seu escravo!
²⁷Que Deus dilate Jafé,
que ele habite nas tendas de Sem,
e que Canaã seja seu escravo!”¹⁶¹.

¹⁵⁷ Gn 9,1-2.

¹⁵⁸ Gn 9,7.

¹⁵⁹ Gn 9,20-23.

¹⁶⁰ WEBER, Max. *Conceitos sociológicos fundamentais*. Covilhã: LusoSofia, 2010. (Coleção Textos Clássicos de Filosofia). p. 102. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/weber_max_conceitos_sociologicos_fundamentais.pdf. Acesso em: 18 ago. 2023.

¹⁶¹ Gn 9,24-27.

Cam, em hebraico *Ham* e *Cham* na LXX¹⁶², apesar de etimologia e significado incertos¹⁶³, não teve destino e descendência incertos. A saber, “na lista das Nações, Cam é o pai de Cuch, Egito, Fut e Canaã (Gn 10,6; 1Cr 1,8), e por Cuch, o ancestral de várias tribos árabes”¹⁶⁴. Diante de Cam, mencionando o nome de Canaã – Canaã, em hebraico *K'na'an*, nome dado ao território situado entre a Síria e o Egito¹⁶⁵ – recaiu a maldição pronunciada por Noé: “Que ele seja, para seus irmãos, o último dos escravos!”¹⁶⁶. Nas conquistas coloniais, essa narrativa bíblica foi uma das principais bases de argumentação de uma parte do cristianismo para justificar a escravidão:

De acordo com tal argumentação, os negros, habitantes da África, seriam descendentes de Cam, o filho amaldiçoado de Noé e, por conseguinte, a sua escravização era algo autorizado por Deus. A maldição lançada por Noé ao seu filho Cam havia recaído sobre os negros africanos que, sendo seus descendentes, estariam destinados à escravidão¹⁶⁷.

Relacionando-se ainda ao episódio bíblico do dilúvio, outra argumentação difundida para justificar a escravidão, conforme Delores Williams, foi empregada por um dos principais panfletos estadunidenses – “Ariel” –, que circulou entre 1863 (Guerra Civil Americana) e 1925: “O negro não é a progênie de Cam... [...] sabemos que ele [o negro] saiu da arca e é de uma raça totalmente diferente daquela dos três irmãos”¹⁶⁸. Porém, como o negro entrou na arca, e em que condição ou a que título? O panfleto afirma que o negro “entrou na arca por ordem de Deus; e como não era Noé, nem um de seus filhos e todos estes eram brancos, então, pela lógica dos fatos, só pode ter entrado como um animal e junto com os animais”¹⁶⁹.

Delores Williams comenta que, “segundo Ariel, o negro, homem e mulher, saiu da arca como animal e, *como animal, não tem alma, não é ser humano* e, portanto, não descende de Adão e Eva”¹⁷⁰. Como o propósito era criar uma justificativa para provar que os negros eram animais, o panfleto afirmava que o aspecto do negro deve-se a um aperfeiçoamento depois de sair da arca como animal: “[...] tomemos o macaco e vamos conduzi-lo através de seus graus

¹⁶² Cf. CÃO. In: DOUGLAS, J. D. (Org.). *O Novo Dicionário da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1983. v. 1. p. 264.

¹⁶³ Cf. CAM. In: MCKENZIE, 1983, p. 135.

¹⁶⁴ CAM. In: MCKENZIE, 1983, p. 135-136.

¹⁶⁵ Cf. CANAÃ, CANANEUS. In: MCKENZIE, 1983, p. 139. Outras passagens bíblicas fazem referência ao Egito com a terra de Cam: SI 78(77), 51; SI 105(104), 23; SI 106(105), 21-22.

¹⁶⁶ Gn 9, 25.

¹⁶⁷ IVO, Isnara Pereira; JESUS, José Robson Gomes de. Escravidão, negros africanos e Santo Isidoro de Sevilla. *Dimensões*, Vitória, n. 43, p. 43, jul./dez. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/28316/20176>. Acesso em: 20 set. 2023.

¹⁶⁸ “Ariel” *apud* WILLIAMS, 1994, p. 72.

¹⁶⁹ “Ariel” *apud* WILLIAMS, 1994, p. 72.

¹⁷⁰ WILLIAMS, 1994, p. 72, grifo nosso.

mais evoluídos: babuíno, orangotango e gorila até o negro, outro animal nobre, o mais nobre da criação dos animais”¹⁷¹.

O argumento que considera o negro como animal pode convergir com o anterior relacionado à maldição proferida por Noé. Sobre Cam recai a posição subalternizada, o destino de continuar cumprindo a ordem do patriarca de ser escravo de seus próprios irmãos, em relação aos quais passa a ocupar posição inferior, além de ser menos filho do que eles, e a possuir um estatuto de objeto e não mais de sujeito¹⁷². Como Cam viu o pai a “descansar” despidos das vestes patriarcais, ele e sua descendência são condenados à escravidão. Isso significa que, diferentemente dos irmãos, Cam se aproximou do significado da etimologia, mesmo incerta, do nome de Noé, *Nōah*, cuja origem liga-se à raiz *nwh* – “descansar”¹⁷³. Explica-se: “Gn 5:29 é passagem onde isso é associado com o verbo *nhm* (traduzido como ‘consolará’ em nossa versão portuguesa), com o qual talvez esteja etimologicamente ligado; embora isso não seja necessariamente exigido pelo texto”¹⁷⁴.

Diante de Cam, no entanto, por que Noé pronuncia o nome Canaã, o primogênito de Cam, e não o do próprio Cam? Explica Agripa Vasconcelos: “Porque Cham fora abençoado pelo Senhor quando a família dos eleitos descia da arca. Quem era abençoado por Deus estava livre de qualquer maldição direta, e Canaã, o primogênito de Cham, sofreu, com sua progênie atual e futura”¹⁷⁵. Semelhante a Agar com seu filho Ismael sobre os ombros, Cam passa a caminhar com sua família execrada, pelos rumos desertos. De acordo com Agripa Vasconcelos:

Cham fugia sem olhar para trás...

[...] A raça de Cham povoou terras abrasadas pelo sol intertropical e nascia preta ou morena acobreada, formando nações as mais diversas da África. [...] Não nasciam para mandar, mas para obedecer, escravos como predissera, com o espírito do Senhor, o patriarca Noé...

Toda a África estava povoada pela geração maldita de Cham.

[...] Com o rolar dos milênios, seria possível que a raça ficasse livre do estigma lançado por Noé sobre seu neto Canaã. Pois isso não aconteceu.

[...] Tantos séculos depois da ancoragem da arca em terras Armênia, é preciso acreditar que os africanos foram sem dúvida os descendentes de Cham, sobre os quais pairou, como nuvem negra, a maldição do patriarca de sua raça.

Escravos dos escravos... Mas ninguém sabe se o cativeiro acabou¹⁷⁶.

¹⁷¹ “Ariel” *apud* WILLIAMS, 1994, p. 73.

¹⁷² Cf. NOGUEIRA, Isildinha Baptista: *A cor do inconsciente*: significações do corpo negro. São Paulo: Perspectiva, 2021, p. 56.

¹⁷³ Cf. NOÉ. In: DOUGLAS, 1983, v. 1, p. 1114.

¹⁷⁴ Cf. NOÉ. In: DOUGLAS, 1983, v. 1, p. 1114.

¹⁷⁵ VASCONCELOS, Agripa. *Chico Rei*: romance do Ciclo da Escravidão nas Gerais. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002. (Sagas do País das Gerais, 6). p. 12.

¹⁷⁶ VASCONCELOS, 2002, p. 13; 15; 21.

Cam partiu por ser impossível ficar – amaldiçoado em todas as suas gerações: “Escravos dos escravos” – e chega ao território africano com sua família: embora estejam distantes geograficamente do olhar do patriarca, ainda carregam as correntes da maldição, sendo posteriormente transformados em animais comercializáveis pela “indústria da escravidão”¹⁷⁷. Disso decorre que o significado de Cam não era tão incerto, uma vez que, segundo santo Isidoro de Sevilha, sabendo-se a origem do nome, mais rapidamente se entende seu potencial significativo¹⁷⁸, como esclarece Arthur Constance:

O nome *Cam, Ham ou Kham* significa, literalmente, “quente, queimado ou trevas”. De acordo com a interpretação exegeta, ele seria o progenitor dos Mongóis e dos negros. Seus descendentes são Canaã, Cush, Mizraim e Phut. *Canaã quer dizer “embaixo”* e gerou os mongóis, chineses, japoneses, asiáticos, ameríndios, esquimós, polinésios e outros grupos relacionados. *Cush*, sinônimo de “preto”, teria em si a explicação para a origem dos etíopes, sudaneses, ganenses, pigmeus, aborígenes australianos, Nova Guiné. *Mizraim*, também compreendido como “estreitos duplos”, seria responsável pela existência dos egípcios e dos coptas. Finalmente *Phut*, que quer dizer “uma curva”, gerou líbios, tunisianos, berberes, somalis, norte-africanos e outros grupos relacionados. Tribos em outras partes da África, Arábia e Ásia, grupos aborígenes na Austrália, nativos das ilhas do Pacífico, índios americanos e esquimós nasceram a partir de descendentes de Canaã, *Cush*, *Mizraim* e *Phut* (grifo nosso)¹⁷⁹.

Cam significa “quente, queimado ou trevas”; Canaã, que significa “embaixo”, indica localização inferior (no espaço) em relação ao outro, posição de inferioridade; sem recursos e/ou prestígio; em posição física inferior a (alguém, algo), ou submetido a (algo)¹⁸⁰. Seus significados indicam os efeitos da maldição de Cam proferida pelo patriarca Noé, o filho tornado menos filho, situado na posição de inferioridade em relação aos demais.

O processo de análise etimológica pode ser utilizado para analisar os nomes dos filhos de Noé. O nome de Cam sustenta a ideia de que os povos negros africanos eram inferiores, em conformidade com a etimologia de Canaã: “embaixo”, quer dizer, em posição de inferioridade em relação aos irmãos Jafé e Sem. Segundo santo Isidoro de Sevilha, “os filhos de *Cam* eram quatro [...]. De *Canaã* descendem os *africanos*, os *fenícios* e outros dez povos *cananeus*”¹⁸¹, uma vez que “o nome de Cam é interligado, de alguma forma, com antigo nome do Egito, significando ‘terra negra’. Deduz-se, por esse motivo, ser ele o pai da raça negra”¹⁸².

¹⁷⁷ VASCONCELOS, 2002, p. 19.

¹⁷⁸ Sobre a etimología, santo Isidoro de Sevilha afirma que “la etimología estudia el origen de los vocablos, ya que mediante su interpretación se llega a conocer el sentido de las palabras y los nombres” (SEVILLA, San Isidoro de. *Etimologías*. Madrid: BAC, 2004, p. 311).

¹⁷⁹ Arthur Constance *apud* IVO; JESUS, 2019, p. 51-52.

¹⁸⁰ Cf. EMBAIXO. In: *Aulete Digital*. Disponível em: <https://aulete.com.br/embaixo>. Acesso em: 20 set. 2023.

¹⁸¹ “Los hijos de *Cam* fueron cuatro [...]. De *Canaam* descienden los *africanos*, los *fenicios* y diez pueblos más de los *cananeos*” (SEVILLA, 2004, p. 733, tradução nossa).

¹⁸² CAM. In: SABBAG, David Conrado. *Dicionário bíblico*. São Paulo: DCL, 2004, p. 78.

Da descendência de Cam, Canaã e dos demais descendentes deriva o “pavoroso estigma”¹⁸³ da maldição: o território africano associado à “indústria da escravidão”; por consequência, de alguma maneira, ampliou-se a legitimação ideológica para a ação conquistadora e escravagista gerada pelas grandes navegações europeias. A origem dos europeus pode estar relacionada aos filhos de Jafé:

Jafé, também chamado de Rífe ou Yepheth, tem como significados literais: “aberto”, “ampliado”, “loiro” ou “luz” (ele seria o pai dos Caucasoides Indo-Europeus, indo-germânicos e Indo-arianos). Jafé é o progenitor dos celtas, gálatas, ostrogodos, visigodos, godos, escandinavos, jutos, franceses, armênios, alemães, belgas, holandeses, luxemburgueses, austríacos, suíços, saxões, britânicos, ingleses, irlandeses, galeses, estonianos, siberianos, iugoslavos, croatas, bósnios, montenegrinos, sérvios, eslovenos, eslovacos, búlgaros, polacos e checos. Jafé foi o pai de Gómer, Magogue, Javã, Tubal e Tiras (Gn. 10:2 e I Cr. 1:4). Isto faz dele o pai das raças caucasianas e indo-europeias, além de outras. Certas tradições árabes faziam de Jafé um dos antigos profetas e, na enumeração dos seus filhos, ele aparecia como o pai dos seklab (os eslavos), dos gomaris (os turcos) e dos rôs (os russos)¹⁸⁴.

Além de os descendentes de Cam terem sido amaldiçoados, os filhos de Jafé, ao contrário, representavam a “luz” e lhes era reservado o direito de submeter os pagãos que eram fruto da maldição. Concernia, portanto, ao destino dos europeus a difusão de seus valores, bem como a subjugação dos descendentes de Cam. Esse propósito ideológico veterotestamentário faz parte da estrutura da lógica do empreendimento colonial, desde a continuidade do patriarcado por Noé, ainda que, nas palavras de Rita Segato, o patriarcado se inicie “na era fundadora do relato adâmico”¹⁸⁵:

Em que baseio essa afirmação do caráter arcaico do patriarcado? No fato de que uma grande quantidade de povos narra em seus mitos de origem o evento em que a mulher comete um delito, uma falta ou indisciplina e é punida, subjugada e conjugalizada; narram um ato de disciplina da primeira mulher por uma lei masculina¹⁸⁶.

Embora, no dilúvio, tenha perecido toda carne que se move sobre a terra, o patriarcado sobreviveu e, de alguma maneira, foi restaurado e ampliado por Noé ao ordenar que o mais novo fosse escravo dos demais, isto é, após o dilúvio, passa a oprimir o filho mais novo e ordena que os mais velhos, igualmente, o oprimam. Todavia, foi dada a Noé uma longa vida mesmo depois de ter amaldiçoado Cam: “Depois do dilúvio, Noé viveu trezentos e cinquenta anos.

¹⁸³ VASCONCELOS, 2002, p. 12.

¹⁸⁴ IVO; JESUS, 2019, p. 50-51.

¹⁸⁵ SEGATO, Rita. *Cenas de um pensamento incômodo: gênero, cárcere e cultura em uma visada decolonial*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022, p. 8.

¹⁸⁶ SEGATO, 2022, p. 38.

Toda a duração da vida de Noé foi de novecentos e cinquenta anos, depois morreu”¹⁸⁷. Apesar de sua morte, o patriarcado continuou¹⁸⁸ por meio de seu filho Sem:

Sob o ponto de vista etimológico, os significados literais para Sem, primogênito de Noé, são “nomeado” ou “fama”. De acordo com a tabela das nações do Gênesis, ele seria o pai das raças semitas. Seus filhos foram: Elam, ou seja, “eternidade”, foi o pai de Shushan, Machul e Harmon que deram origem aos Elamites e persas. Asshur, que significa “um passo” ou “forte”, teria gerado Mirus e Mokil que seriam os pais dos povos assírios e norte iraquianos. Por sua vez, Lud, que quer dizer “contenda”, cujos filhos são Pethor e Bizayon, explica a formação dos Ludim, Líbios, Ludians, Ludsu, Lídios, outros grupos relacionados, na Ásia. Aram, sinônimo de “exaltado”, gerou Uz, Chul, Reúna e Mash, que são os pais dos arameus, sírios, libaneses e outros grupos relacionados. Finalmente, Arfaxade, que significa a expressão “eu vou falhar”, gerou descendentes – Shelach, Anar e Ashcol – que deram origem aos caldeus, iraquianos do sul, hebreus, israelenses, judeus, árabes, beduínos, moabitas, jordanianos e outros grupos relacionados.

É do nome Sem que temos a palavra semitas e, presumivelmente, a referência aos que falam as línguas semíticas. Ele figurou a descendência dos povos que ocuparam as terras da Pérsia, Assíria, Caldeia, Lídia e Síria. Os críticos supõem que Sem tenha sido o pai legendário dessas etnias¹⁸⁹.

Mesmo que, nas palavras de Elisabeth Schüssler Fiorenza, “a linguagem bíblica [seja] uma linguagem *masculina* e que as condições e perspectivas culturais da Bíblia [sejam] as do patriarcado”¹⁹⁰, seria Deus condizente com o exercício do patriarcado, já que, segundo o texto bíblico, Deus não suprimiu a continuidade do patriarcado¹⁹¹, tampouco revogou a condenação de Cam proferida pelo patriarca Noé? No episódio veterotestamentário, ocorreu a condenação de Cam, por parte do patriarca Noé, a ser escravo de seus irmãos. E no Novo Testamento? O hino cristico pré-paulino de Fl 2, conforme veremos, apresenta Jesus Cristo que se despoja¹⁹² da “forma de Deus”¹⁹³, tomindo a “forma de escravo”¹⁹⁴.

¹⁸⁷ Gn 9,28-29.

¹⁸⁸ A genealogia patriarcal, depois de Noé, segue-se com a descendência de Sem (cf. Gn 11,10).

¹⁸⁹ IVO; JESUS, 2019, p. 50-51.

¹⁹⁰ “El lenguaje bíblico es lenguaje *masculino* y que las condiciones y las perspectivas culturales de la Biblia son las del patriarcado” (tradução nossa, FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *En memoria de ella: Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989, p. 45).

¹⁹¹ Segundo María Galindo, as feministas que utilizam a categoria de “patriarcado” para análise sociopolítica partem do fato de definir “el patriarcado como un sistema de opresiones y no como una forma única y lineal. Esto implica que el patriarcado no es la discriminación de las mujeres, sino la construcción de todas las jerarquías sociales, superpuestas unas sobre otras y fundadas en privilegios masculinos. Cuando hablamos de patriarcado, estamos hablando de la base donde se sustentan todas las opresiones; es un conjunto complejo de jerarquías sociales expresadas en relaciones económicas, culturales, religiosas, militares, simbólicas cotidianas e históricas. [...] Cuando hablamos de patriarcado no estamos hablando de una cuestión aparte, sino de un eje de la forma de organización social, económica, cultural y política de cualquier sociedad; no es una discusión periférica, ni específica, ni particular, sino que es una discusión central e ineludible” (GALINDO, María. *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar: teoría y propuesta de la despatriarcalización*. Bolivia: Mujeres Creando, 2013, p. 91-93).

¹⁹² Despoja-se em solidaderiedade inclusive com os depejados.

¹⁹³ Fl 2,6.

¹⁹⁴ Fl 2,7.

3.2.1.2.2 A *kenose*

O hino, na epístola paulina aos Filipenses (Fl), em 2,6-11, afirma que Jesus Cristo, inicialmente, despoja-se da “forma de Deus” para assumir a “forma de escravo” que, segundo Jon Sobrino, “não é outra coisa senão a versão histórica daquilo que mais tarde será teologizado como o seu empobrecimento transcendente: a encarnação e a *kenosis*”¹⁹⁵. Completa o autor: “O que é importante ressaltar aqui é que esse empobrecimento transcendente é historicizado não apenas pelo fato de assumir a carne humana, mas também pela *solidariedade para com os pobres e os desclassificados*”¹⁹⁶, ou seja, a encarnação, associada ao movimento da *kenose*, é um ato de solidariedade radical de Deus para com os oprimidos na história.

Embora os modos de comunicar-se de Deus sejam o mistério da encarnação e a história, a condição de possibilidade da encarnação divina na história situa-se no movimento da *kenose*. O termo *kenose* é transliterado, a partir do grego, sob muitas grafias: *kēnose*, *kēnosis*, *quēnose*. A *kenose* é uma noção comum na Literatura e Filosofia antigas, como explicita Cícero Cunha Bezerra: “A ideia de *vazio* (*kénos*) pode ser encontrada em Sófocles, em vários diálogos de Platão, como no *Filebo*, *Banquete*, *Lísias*, *Timeu*. Também a encontramos em Plotino, e em Proclo; na tradição atomista, esse conceito é utilizado como oposição a *sómata*”¹⁹⁷. No entanto, é seguramente no cristianismo, particularmente nos escritos paulinos (Fl 2,7-8), que esse conceito teológico assume o sentido mais profundo de “despojo”, entendido como “renúncia voluntária”. De acordo com Cícero Bezerra:

Segundo o Pseudo-Areopagita, a humilhação de Cristo é o símbolo da sua supraessencialidade que, apesar de sua inefabilidade e transcendência, assumiu, de maneira radical, a condição humana. É o Deus que se faz servo. A profundidade desta ação (*miracle des miracles!*) é algo que, para nós, permanece esquecida¹⁹⁸.

O termo “kenose” (ou *kenosis*) a partir do verbo *kénoō* – “esvaziar” (portanto com o pronome reflexivo, “esvaziar-se de si mesmo”)¹⁹⁹ – refere-se à expressão empregada pelo

¹⁹⁵ “No es otra cosa que la versión histórica de lo que después se teologizará como su empobrecimiento trascendente: la encarnación y la *kénosis*” (tradução nossa, SOBRINO, Jon. *Jesú en América Latina*: su significado para la fe y la cristología. Santander: Sal Terrae, 1982. [Colección Presencia teológica, 12]. p. 232).

¹⁹⁶ “Lo que interesa recalcar aquí es que ese empobrecimiento trascendente se historiza no sólo asumiendo carne humana, sino asumiendo la solidaridad con los pobres y desclasados” (SOBRINO, 1982, p. 232, tradução nossa, grifo nosso).

¹⁹⁷ BEZERRA, Cícero Cunha. *Dionísio Pseudo-Areopagita*: mística e neoplatonismo. São Paulo: Paulus, 2009. (Coleção Filosofia). p. 132-133.

¹⁹⁸ BEZERRA, 2009, p. 132-133.

¹⁹⁹ Cf. KENOSE. In: LACOSTE, Jean-Yves (Org.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p. 983.

apóstolo Paulo na *Epístola aos Filipenses* 2,7: “Cristo Jesus se despojou [ou se esvaziou] de sua divindade”. Transcrevemos o trecho de Fl 2,6-11:

⁶ Ele [Cristo Jesus], estando na forma de Deus
não usou de seu direito de ser tratado como um deus
⁷ mas se despojou,
tomando a forma de escravo.
Tornando-se semelhante aos homens
e reconhecido em seu aspecto como um homem
⁸ abaixou-se,
tornando-se obediente até a morte,
à morte sobre uma cruz.
⁹ Por isso Deus soberanamente o elevou
e lhe conferiu o nome que está acima de todo nome,
¹⁰ a fim de que ao nome de Jesus todo joelho seobre
nos céus, sobre a terra e debaixo da terra,
¹¹ e que toda língua proclame que o Senhor é Jesus Cristo
para a glória de Deus Pai.

Na visão do papa João Paulo II, a *kenose* se constitui em uma das tarefas atuais da Teologia. O objetivo fundamental perseguido pela Teologia, segundo o papa, “é apresentar a compreensão da Revelação e o conteúdo da fé. Assim, o verdadeiro centro da sua reflexão há-de ser a contemplação do próprio mistério de Deus Uno e Trino. E a este chega-se refletindo sobre o mistério da encarnação do Filho de Deus”²⁰⁰. Prossegue João Paulo II: “Neste horizonte, a obrigação primeira da teologia é a compreensão da *kenosis* de Deus, mistério verdadeiramente grande para a mente humana”²⁰¹. Dito isso, observamos que o texto papal acentua tanto o caráter original da *kenose* da Palavra de Deus para a fé cristã e sua novidade, quanto a necessidade de ser apreendida como ponto central e de partida da reflexão teológica, que encontra sua origem no hino cristão da *Epístola aos Filipenses* 2,6-11.

No esquema estrutural do hino, prevalece o contraste cristológico entre as ideias de abaixamento e elevação, ou humilhação e exaltação, ou ser e tornar-a-ser. Em outros termos, o Verbo de Deus se humilha²⁰² e, por sua vez, Deus o exalta²⁰³, ou seja, o contraste entre aquilo que Jesus Cristo é e aquilo em que se tornou²⁰⁴. Com isso, o apóstolo Paulo adota esse hino cristológico, segundo Giuseppe Barbaglio, para resolver uma espécie de contradição existente na pessoa de Cristo, mas: “Como é possível confessar o senhorio de alguém que viveu e morreu

²⁰⁰ JOÃO PAULO II. *Carta encíclica Fides et ratio*. Roma: 14 set. 1998, n. 93. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html. Acesso em: 25 out. 2023.

²⁰¹ JOÃO PAULO II, 1998, n. 93.

²⁰² Cf. Fl 2,6-8.

²⁰³ Cf. Fl 2,9-11.

²⁰⁴ Cf. BARBAGLIO, Giuseppe. *As cartas de Paulo (II)*: tradução e comentários. São Paulo: Loyola, 1991, p. 378. (Coleção bíblica Loyola; 5).

como um homem qualquer, e chamar [sic] de Senhor alguém que na sua vida se configurou a um escravo?”²⁰⁵. Explica Barbaglio:

O hino começa com uma proposição participial afirmativa da dimensão divina de Cristo: ele é a imagem de Deus. Parece evidente a referência a Adão, criado à imagem e semelhança de Javé (Gn 1,26-27). Mas impõe-se também a citação de Sb 2,23, que interpreta o tema da imagem divina na linha da participação na incorruptibilidade de Deus: “Sim, Deus criou o homem incorruptível, fez dele uma imagem da sua eternidade”. Portanto, as maravilhosas origens da humanidade, ainda não tocadas pelo pecado, são renovadas em Cristo, participante por direito da imortalidade divina. Mas ele não se aproveitou dessa sua condição invejável. Ao contrário, renunciou a ela, optando pelo tipo de vida de todos os homens, efêmeros e mortais. O hino insiste, com fórmulas paralelas, em precisar sua colocação histórica: despojou-se, assemelhou-se a um escravo, tornou-se semelhante aos outros homens, o seu aspecto exterior (= *schêma*) era o de um homem qualquer, humilhou-se fazendo-se obediente até à morte. Numa palavra, acentua, sim, sua humanidade, mas ao mesmo tempo evidencia que ele é diferente: é o homem incorruptível do projeto Criador, porém escolheu partilhar da condição dos pecadores, condenados a morrer. Ele é o obediente que se solidarizou com os desobedientes, participando do seu destino de pecadores que atraíram sobre si a morte. [...]

Neste ponto Paulo acrescenta: “e morte na cruz!”, prolongando e especificando a perspectiva cristológica do hino. [...]

O hino continua apresentando a resposta divina, a reação à humilhação e à obediência de Cristo (vv. 9-11)²⁰⁶.

Embora continue em absoluta transcendência, em si mesmo e por toda a eternidade, Deus vivencia a *kenose* nas relações intratrinitárias. Segundo Hans Urs von Balthasar, “uma vez que a vontade da *kenosis* redentora é a inseparável vontade trinitária, Deus Pai e o Espírito também estão plenamente empenhados na *kenosis*: o Pai enviando e abandonando; o Espírito unindo através da separação e da distância”²⁰⁷. O texto balthasariano acena para a compreensão da soberania de Deus²⁰⁸, que não se manifesta em se apegar ao que é seu, mas em renunciar a isso: “Sua soberania está situada em um plano diferente do que chamamos de força e fraqueza. O fato de Deus se despojar de Si mesmo na encarnação é onticamente possível, porque Deus se despoja de Si mesmo eternamente em Sua autodoação tri-pessoal”²⁰⁹. Desse modo, no dizer de

²⁰⁵ BARBAGLIO, 1991, p. 378.

²⁰⁶ BARBAGLIO, 1991, p. 378-379.

²⁰⁷ “[...] Puesto que la voluntad de *kénosis* redentora es la inseparable voluntad trinitaria, Dios Padre y el Espíritu están también comprometidos hasta el fondo en la *kénosis*: el Padre enviando y abandonando; el Espíritu uniendo a través de la separación y la distancia” (tradução nossa, BALTHASAR, Hans Urs von. El Misterio Pascual. In: FEINER, Johannes *et al.* *Mysterium Salutis*: manual de teología como historia de la salvación. Tomo III/2. Madrid: Cristiandad, 1971. p. 162).

²⁰⁸ Cf. BALTHASAR, 1971, p. 157.

²⁰⁹ “[Acerca de Dios] Su soberanía se sitúa en un plano distinto de lo que nosotros llamamos fuerza y debilidad. El que Dios se despoje en la encarnación es óticamente posible porque Dios se despoja eternamente en su entrega tripersonal” (BALTHASAR, 1971, p. 157, tradução nossa).

Jonas Samudio, “é do fulgor, ou da glória da eternidade, que Deus se esvazia para tornar-se legível”²¹⁰.

De James Cone, anteriormente, recolhemos “Deus é negro”; de Fernando Pessoa, “Cristo é negro”; e, nesta linha, de Henrique Vieira, “Jesus é negro”²¹¹; e a partir do apóstolo Paulo, apresentamos outra nomeação para Cristo: “Jesus Cristo é escravo”, aliás, tornou-se escravizado em decorrência do seu “despojamento”. Da compreensão trinitária, segundo Balthasar, as nomeações relativas a Deus ou a Cristo repercutem radicalmente na compreensão de todas as pessoas trinitárias, de maneira que, se Cristo é escravo, as outras pessoas divinas assumem, igualmente, a “forma de escravo”. Da compreensão trinitária, segundo Balthasar, as nomeações relativas a Deus ou a Cristo se relacionam com a compreensão de todas as pessoas trinitárias, de maneira que, se Cristo se revela escravizado²¹², as outras pessoas divinas participam ativamente de sua livre adesão à “forma de escravo”, cada uma conforme sua especificidade na comum missão soteriológica.

Para a Teologia Negra, assim como para as Teologias da Libertação, o livro do *Êxodo* ocupa lugar central, porque revela o compromisso de Deus e a sua ação libertadora em favor dos oprimidos. Por sua vez, a partir da reflexão dos escritos carolineanos, na mesma linha de *Êxodo* como paradigma bíblico da libertação, compreendemos que a Teologia Negra Decolonial pode priorizar, como chave hermenêutica, a *Epístola aos Filipenses* 2,6-11, uma vez que o Verbo de Deus encarnado, na perspectiva da *kenose*, assume a “forma de escravo” como uma sensibilidade e um ato radical de solidariedade com os demais escravizados e seus descendentes, para libertá-los das correntes da injustiça e da opressão.

Historicamente, precede à designação de Jesus Cristo como Senhor²¹³, sua entrega na cruz e, anterior a ela, sua escolha de renunciar à condição que o igualava a Deus, haja vista Fl 2,6-7. No processo de entrega, Jesus Cristo não é apenas objeto, mas também sujeito, segundo Jürgen Moltmann: “Seu sofrer e morte foi uma *passio activa*, via da paixão encetada

²¹⁰ SAMUDIO, Jonas Miguel Pires. *Há deus*: A escrita do insondável em Maria Gabriela Llansol. Orientadora: Lucia Castello Branco. 2019, p. 146. Tese (Doutorado em Letras – Literatura Comparada) – Departamento de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/31881/1/Tese%20H%c3%a1%20Deus%20A%20escrita%20do%20insond%c3%a1vel%20em%20Maria%20Gabriela%20%20Llansol%20Jonas%20Miguel%20Pires%20Samudio.pdf>. Acesso em: 11 jan. 2024.

²¹¹ VIEIRA, Henrique. *O Jesus negro*: o grito antirracista do Evangelho. São Paulo: Planeta do Brasil, 2023, p. 18.

²¹² No próximo tópico, abordaremos, por analogia, o Filho – o Verbo de Deus encarnado – como “novo Cam”, considerando o Pai como “novo Noé” (que não amaldiçoa, mas abençoa e resgata o Filho que o viu inteiramente em sua “nudez” e o des-cobre/des-vela aos seus irmãos) e o Espírito Santo como construtor de novos vínculos entre irmãos, que rompem com a lógica da escravidão.

²¹³ Cf. Fl 2,9.

conscientemente, morrer assumido por causa de sua paixão por Deus”²¹⁴. Continua o autor: “Segundo o hino cristico, que Paulo adota em Fl 2, a auto-entrega do Filho consiste em sua renúncia à forma divina, em sua forma de servo, em sua auto-humilhação e em sua ‘obediência até a morte na cruz’”²¹⁵. Entretanto, o que sua morte significa? Melhor dizendo, quem era ele em sua própria morte?²¹⁶ Foi a morte do Messias de Israel? Foi a morte do Filho de Deus? Foi a morte de um judeu? Foi a morte de um escravo? Foi a morte de todo o vivente?

Das respostas elaboradas por Moltmann, a morte do Messias²¹⁷, a do Filho de Deus²¹⁸, a do judeu²¹⁹, a do escravo e a do vivo²²⁰, recolhemos a “morte do escravo”, porque se baseia no hino cristológico pré-paulino²²¹ de Fl 2,7. Embora o substantivo “escravo” seja empregado com função genitiva em relação ao substantivo “morte” que o acompanha na expressão, “morte do escravo”, optamos pelo termo “escravizado”, porque

enquanto o termo “escravo” reduz o ser humano à mera condição de mercadoria, como um ser que não decide e não tem consciência sobre os rumos de sua própria vida, ou seja, age passivamente e em estado de submissão, o vocábulo “escravizado” modifica a carga semântica e denuncia o processo de violência subjacente à perda da identidade, trazendo à tona um conteúdo de caráter histórico social atinente à luta pelo poder pessoas sobre pessoas, além de marcar a arbitrariedade e o abuso da força dos opressores. [...] Diferentemente do “escravo”, privado de liberdade, em estado de servidão, o “escravizado” entra em cena como quem “sofreu escravização” e, portanto, foi forçado a essa situação²²².

O papa Leão XIII, em 1888, escreveu uma longa Carta aos bispos do Brasil, *In plurimis*, sobre a Abolição da escravidão, na qual cita santo Agostinho, para quem, “tendo criado o homem como um ser razoável, e à Sua própria semelhança, Deus desejou que ele governasse apenas sobre a criação bruta; que ele fosse o mestre, não dos homens, mas dos animais”²²³. Em decorrência disso, segue-se que “o estado de escravidão é corretamente considerado como uma

²¹⁴ MOLTmann, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*: cristologia em dimensões messiânicas. Santo André: Academia Cristã, 2009, p. 268.

²¹⁵ MOLTmann, 2009, p. 268.

²¹⁶ Cf. MOLTmann, 2009, p. 248.

²¹⁷ MOLTmann, 2009, p. 254-256.

²¹⁸ MOLTmann, 2009, p. 256-259.

²¹⁹ MOLTmann, 2009, p. 259-260.

²²⁰ MOLTmann, 2009, p. 261-263.

²²¹ Jordi Sánchez Bosch escreve que “é conclusão comumente admitida, entre os estudiosos, de que Fl 2,6-11 pertence a um hino cristológico anterior a Paulo. Trata-se de uma composição em verso, com suficientes diferenças em relação à linguagem de Paulo, com uma grande densidade teológica e uma perspectiva cósmica que não voltam mais a aparecer na carta” (BOSCH, Jordi Sánchez. *Escritos Paulinos*. v. 7. São Paulo: Ave Maria, 2002. [Introdução ao estudo da Bíblia]. p. 347-348).

²²² HARKOT-DE-LA-TAILLE; SANTOS, 2012, p. 8 *apud* FERREIRA, 2022, p. 27-28, nota 9.

²²³ Santo Agostinho *apud* LEÃO XIII. *Carta encíclica In Plurimis*. Roma: 05 mai. 1888, n. 3. Disponível em: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_05051888_in-plurimis.html. Acesso em: 18 jan. 2024.

penalidade para o pecador; assim, a palavra escravo não ocorre na Bíblia até que o homem justo Noé marcou com ela o pecado de seu filho, que merecia esse nome; não era natural”²²⁴.

Embora associe o termo “escravo” ao pecado, parece que Leão XIII, citando santo Agostinho, pretende ressaltar que a escravidão “não era natural”, já que os negros eram destituídos da sua condição de humanos²²⁵ (vivendo em péssimas condições nas senzalas, brutalizados e animalizados pelos senhores). Especificamente nesse aspecto, Serge Boulgakof comprehende que o sentido do termo “escravo”, em Fl 2,6-8, não significa um estado natural, mas uma relação criada, em conformidade com o poder vigente: “Deus recusou voluntariamente a sua glória divina, despojou-se dela, desnudou-se, aniquilou-se, rebaixou-se e assumiu a *condição de escravo*. ‘Escravo’, aqui, não significa natureza”²²⁶. O hino cristológico pré-paulino, assim sendo, adverte que a escravidão não faz parte da identidade humana e, concomitantemente, denuncia o desejo humano e a vontade política de querer dominar e controlar o outro.

Em Fl 2,7, o autor relaciona o despojamento do Verbo de Deus com sua condição de escravizado, compartilhando, em seu sofrimento e morte, a experiência do corpo negro escravizado. Jesus Cristo morreu a “*morte de um pobre*”, no dizer de Moltmann: “o Filho do homem da Galiléia, impotente, destituído de seus direitos e sem pátria, sofreu o destino de um escravo no Império Romano. Após a derrubada do levante de Espártaco, mais de 700 escravos morreram crucificados ao longo da Via Appia”²²⁷. A morte de Cristo na cruz, conforme o texto moltmanniano, revela a morte de um pobre que sofreu o destino de um escravo, sem direitos, sem pátria e, acrescentamos, sem as vestes²²⁸, semelhante aos negros arremessados “nus”, no porão do navio negreiro, conforme o relato de Mahommah Gardo Baquaqua, que vimos no capítulo anterior. Diante disso, o hino cristão de Fl 2, de acordo com Moltmann, “denomina a figura do Filho de Deus Jesus Cristo, que se humilha a si mesmo, a ‘figura de escravo’. Se isso se refere à procedência pobre de Jesus do povo humilde (*ochlos*) na Galiléia, então Jesus compartilhou em seu sofrimento e morte o destino desse povo escravizado”²²⁹.

Com base no pensamento balthasariano, embora a *kenose* do Verbo de Deus coincida eternamente com a *kenose* da Trindade, ressaltamos que, no seu ato kenótico, a “forma de

²²⁴ Santo Agostinho *apud* LEÃO XIII, 1888, n. 3.

²²⁵ Cf. NOGUEIRA, 2021, p. 32.

²²⁶ “Dieu Se refuse volontairement à Sa gloire divine, Il S’en dépouilla, Il Se dénuda, S’anéantit, S’abaissa et prit la condition d’esclave. “Eslave” ne signifie point ici la nature” (tradução nossa, BOULGAKOF, Serge. *Du Verbe incarné [Agnus Dei]*. Paris: Aubier-Montaigne, 1943, p. 143).

²²⁷ MOLTMANN, 2009, p. 261.

²²⁸ Cf. Jo 19,23-24.

²²⁹ MOLTMANN, 2009, p. 261.

escravo” é própria do Filho na comum missão divina de salvação, que assume na história a condição dos corpos negros escravizados e de seus descendentes, em vista de resgatá-los. Em Jesus Cristo, o Pai e o Espírito Santo, de alguma maneira, experimentam a violência, a tortura, a privação da liberdade, a perda da identidade humana, a escravização, o cativeiro, a destituição dos direitos em relação ao próprio corpo. De acordo com Moltmann, “Jesus tornou-se um desses mais pobres dos pobres: um escravo torturado, injuriado e crucificado”²³⁰.

Nesse sentido, antes de Baquaqua sugerir aos indivíduos humanitários colocarem-se no lugar dos escravos no porão barulhento de um navio negreiro, durante uma viagem da África à América, o Verbo de Deus encarnado já sofria com eles e como um deles. Dessa maneira, os “sofrimentos de Cristo” são também os sofrimentos das multidões de pobres neste mundo, impotentes, sem direito, sem pátria, e os sofrimentos deles são, nesse sentido, igualmente os ‘sofrimentos de Cristo’”²³¹. Dito isso, de maneira semelhante à Teologia da Libertação na América Latina²³², a Teologia Negra Decolonial, inspirada em Fl 2,6-11, pode afirmar que os sofrimentos de Cristo também podem ser os sofrimentos das multidões dos corpos negros escravizados e de seus descendentes. Nesse sentido, os sofrimentos deles podem ser, igualmente, os sofrimentos de Cristo, o escravizado.

Por fim, o hino cristão de Fl 2,6-11 faz alusão ao servo de Iahweh humilhado e sofredor de Is 53,12, mas também, em alguma medida, será que não faz referência ao destino de Cam e de sua descendência escravizada? Desse modo, em virtude do movimento kenótico, não será o Verbo de Deus encarnado inserido na descendência profética de Cam, aquele que, nas palavras de santo Agostinho, “caiu”²³³, que não foi abençoado pelo pai²³⁴, por isso “o reprovado”²³⁵? O que pensar do “mistério tornado carne”?

3.2.1.2.3 O “novo Cam”

Deixar avivado o pensar aquilo que ele sabe de si: “O mistério tornado carne”²³⁶, escreve Fernando Pessoa. Esse pensamento, indubitavelmente, faz-nos pensar nas primeiras linhas do *Quarto evangelho* que diz: “No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo

²³⁰ MOLTMANN, 2009, p. 261.

²³¹ MOLTMANN, 2009, p. 261.

²³² Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981.

²³³ SANTO AGOSTINHO, 2000, v. 2, p. 1392.

²³⁴ Cf. SANTO AGOSTINHO, 2000, v. 2, p. 1392.

²³⁵ SANTO AGOSTINHO, 2000, v. 2, p. 1392.

²³⁶ PESSOA, 1976, p. 458.

era Deus. [...] E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós”²³⁷: encarnou-se. Enfatiza-se a materialidade da encarnação como expressa o uso do termo carne: Jesus Cristo se manifestou na carne²³⁸. Ele veio na carne²³⁹, e na fórmula clássica de Jo 1,14a: “E o Verbo se fez carne”. Do *Dicionário bíblico*, recolhemos a compreensão do termo “carne”:

A expressão carne é particularmente adequada para mencionar a morte e o sofrimento redentores de Jesus, porque a carne é o sujeito do sofrimento. Jesus aboliu a lei em sua própria carne para criar um homem novo (Ef 2,15). Ele nos abriu o caminho através de sua carne (Hb 10,20). Ele padeceu e morreu na carne (1Pd 3,18; 4,1).

Carne e sangue designam a totalidade da natureza humana²⁴⁰.

Nas notas de sua reflexão bíblica sobre a encarnação do Verbo de Deus²⁴¹, Raymond Brown escreve que “‘carne’ significa aqui o homem por inteiro. É interessante que, mesmo na elementar terminologia cristológica do século I não se diz que a Palavra veio a ser *um* homem, mas equivalentemente que a Palavra veio a ser homem”²⁴². Disso decorre que, de fato, o Verbo de Deus se fez carne na pessoa, biográfica e historicamente concreta: Jesus de Nazaré. Afirma-se, assim, a sua particularidade, e não apenas a humanidade, como um “universal”, conforme o autor, no comentário detalhado, explica a perícope de Jo 1,14a, “E o Verbo se fez carne”:

O v. 14a descreve a Encarnação em linguagem fortemente realística, enfatizando que a Palavra se fez *carne*. A palavra “carne” parece ter sido associada com a Encarnação dos primeiros dias da expressão teológica cristã. Rm 1,3 descreve o Filho de Deus que descendeu de Davi segundo a carne; e Rm 8,3 capta ainda melhor o elemento de escândalo nisto quando fala de “enviar Deus Seu próprio Filho na semelhança de carne pecaminosa”. O hino em 1Tm 3,16 contrasta a manifestação na carne com a vindicação no Espírito. A menção de carne em Jo 1,14 representa um elemento quenótico comparável ao que achamos no hino Fl 2,7: “Ele se esvaziou, assumindo a forma de servo, tornando-se na semelhança de homem”²⁴³.

O elemento kenótico “esvaziar-se” faz parte da encarnação do Verbo de Deus, cuja descrição acontece em “linguagem fortemente realística”. Disso decorre que não podemos compreender a humanidade de Jesus Cristo sem a carnalidade, que designa não só a “totalidade da humanidade”, mas também sua singularidade, na linha do que a Cristologia, pós-Vaticano II, comprehende Jesus como um “universal concreto”. Portanto, a carnalidade torna-se o fio

²³⁷ Jo 1,1,14.

²³⁸ 1Tm 3,16.

²³⁹ C. 1Jo 4,2.

²⁴⁰ CARNE. In: MACKENZIE, John. L. *Dicionário bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 149.

²⁴¹ Jo 1,14.

²⁴² BROWN, Raymond. *Comentário ao evangelho segundo João (capítulos 1 a 12)*: introdução, tradução e notas. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020a. v. 1. p. 184.

²⁴³ BROWN, 2020a, v. 1, p. 207.

fundamental da trama humana do Verbo de Deus, que pode entrelaçar-se com a “experiência negra”. Segundo James Cone, podemos compreender a “experiência negra” como um ponto de partida para a reflexão teológica:

Não há verdade para e sobre as pessoas negras que surja fora do contexto de sua experiência. A verdade neste sentido é a verdade negra, uma verdade revelada na história e na cultura do povo negro. Isto significa que não pode haver Teologia Negra que não tome a experiência negra como uma fonte para seu ponto de partida. A Teologia Negra é uma teologia do e para o povo negro, um exame de suas histórias, contos e ditados²⁴⁴.

Por isso,

outra importante fonte teológica da experiência negra são as narrativas dos escravos e ex-servos, os relatos pessoais dos triunfos e derrotas das pessoas negras. Nelas encontramos muitas dimensões da experiência negra contadas por aqueles que a viveram em meio à servidão e à opressão²⁴⁵.

Segundo Agripa Vasconcelos, paira no ar a incerteza de que o cativeiro acabou²⁴⁶. Com base nos textos carolineanos, podemos estabelecer proximidade entre a condição dos negros escravizados com seus descendentes e a existência histórica de Jesus de Nazaré, conforme o hino cristológico pré-paulino. A posição do Verbo de Deus desloca-se da “forma de Deus” para a “forma de escravo”, explica Udo Schnelle:

O hino ressalta enfaticamente a transformação de *status* por meio de contrastação de “forma de Deus” (v. 6) e “forma de escravo” (v. 7). *Jesus Cristo deixa sua posição igual a Deus e desloca-se para o oposto mais extremo concebível*. Este processo fundamental é descrito e refletido no hino em suas etapas distintas. Jesus Cristo esvazia-se a si mesmo e assume um *status* impotente; agora, não domínio, mas impotência e humilhação caracterizam sua posição. Tornar-se humano (encarnação) significa a renúncia ao poder que lhe competiria verdadeiramente, significa humildade e obediência até a morte. O acréscimo paulino no v. 8c (“morte na cruz”) radicaliza o pensamento: Jesus Cristo não só *renuncia a sua igualdade a Deus e a sua vida*, mas morre na mais extrema vergonha concebível (grifo nosso)²⁴⁷.

O Verbo de Deus, segundo Schnelle, “renuncia a sua igualdade a Deus e a sua vida e morre na mais extrema vergonha concebível”, porque “Jesus Cristo deixa sua posição igual a Deus e desloca-se para o oposto mais extremo concebível”. Nesse sentido, se considerarmos que a letra *d* pode apontar para a divindade, o poder divino, então, com a *kenose*, há uma espécie de

²⁴⁴ CONE, James H. *Deus dos oprimidos*. 2. ed. São Paulo: Recriar, 2020a, p. 59.

²⁴⁵ CONE, 2020a, p. 72.

²⁴⁶ Cf. VASCONCELOS, 2002, p. 21.

²⁴⁷ SCHNELLE, Udo. *Paulo: vida e pensamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 474.

fratura na palavra Deus e, por conseguinte, há acréscimo do “esvaziamento” do seu poder. Sobre a expressão “esvaziou-se”, Brendan Byrne, SJ afirma:

[Esvaziou-se] Esta expressão contribuiu para o desenvolvimento de cristologias “kenóticas”, mas aqui provavelmente tem um sentido metafórico, em consonância com o uso paulino do mesmo verbo (*kenóo*) construído no passivo para significar “tornar-se impotente, ineficaz” (cf. Rom 4,14). O significado seria, então, que Cristo se reduziu livremente à impotência, tal como um escravo é privado de qualquer poder ao assumir a posição de servo²⁴⁸.

Jesus Cristo desprovido de qualquer poder, faz-se radicalmente solidário a Cam e sua descendência, assumindo livremente a condição de escravo, em seu abaixamento: “abaixar-se”, que é movimento comum quer seja dos catadores, como Carolina de Jesus; quer seja dos respigadores, como Rute; quer seja dos servos, como Jesus Cristo, a quem podemos nomear de “novo Cam”. O ofício de respigadora, inclusive, faz-nos pensar na figura bíblica de Rute. A saber, entre as prescrições morais e culturais concernentes à vida cotidiana, na tradição veterotestamentária, faz parte do direito dos pobres o de respigar: “quando segardes a messe da vossa terra, não segareis até o limite extremo do campo. Não respigarás a tua messe, não rebuscarás a tua vinha nem recolherás os frutos caídos no teu pomar. Tu os deixarás para o pobre e para o estrangeiro. Eu sou Iahweh vosso Deus”²⁴⁹.

Rute vai aos campos respigar e acaba no pertencente a Booz, que é da família de Elimelech, o marido falecido de Noemi, a sogra de Rute. Booz permite que Rute respigue em seu campo, porém recomenda que não o faça em outros campos e que fique junto de suas servas. Booz recomenda aos seus servos que Rute colha as espigas sem que seja constrangida ou menosprezada por sua condição. Ela respigou, nesse campo, até a tarde, juntou o que recolheu, meio almude (23 litros), uma quantidade extraordinária para uma respigadora das sobras dos segadores, e voltou ao encontro da sogra. A quantidade do que foi respigado por ela chama a atenção de Noemi. Rute desconhece o parentesco de Booz com sua sogra e Noemi não sabe onde ela respigou. Quando diz onde o fez, Noemi se dá conta de que Booz é alguém (parente próximo e pode ser um resgatador, *go’el*) que pode resgatá-las.

²⁴⁸ “Spogliò se stesso: Questa espressione ha contribuito allo sviluppo delle cristologie ‘chenotiche’, ma qui ha probabilmente un senso metaforico, nella linea dell’uso paolino del medesimo verbo (*kenóo*) costruito al passivo per significare ‘essere reso impotente, inefficace’ (cf. Rm 4,14). Il significato sarebbe allora che Cristo ha liberamente ridotto se stesso all’impotenza, esattamente come uno schiavo è privo di qualunque potere assumendo la condizione di servo (tradução nossa, BYRNE, Brendan. La Lettera ai Filippesi. In: BROWN, Raymond E. et al. *Nuovo grande commentario bíblico*. Brescia: Queriniana, 1997. p. 1039).

²⁴⁹ Lv 19,9-10 (sugerimos a leitura de Dt 24,19-22) e as próximas informações relativas ao ofício de Rute cf. Rt 2,2.3; 2,6-9; 2,15-18.20.

O movimento kenótico, de “abaixar-se”, pode apontar, a nosso ver, para Jesus Cristo ao modo de um respigador, um catador. Segundo Hans Urs von Balthasar, o Mistério do ser revela-se como amor absoluto, no Novo Testamento, no lava-pés: abaixar-se, “ao servir e lavar os pés da sua criatura, Deus revela-se no mais profundo da sua divindade e dá a conhecer a profundidade da sua glória”²⁵⁰. De maneira que “o lava-pés [é] um gesto que resume a peculiar unidade joanina do doce e do implacável, do indizível rebaixamento e da sublimadora purificação”²⁵¹, como lemos em Jo 13,1-20: depor o manto; cingir-se com a toalha; pôr água na bacia e lavar os pés de outrem. Trata-se do traje e da função de escravo, conforme alude à atitude de Abigail em relação aos servos de Davi, os quais foram ao seu encontro a fim de levá-la para com ele casar, conforme o pedido do próprio Davi. Lemos em 1Sm 25,41: “Ela [Abigail] se levantou, prostrou-se com o rosto em terra, e disse: ‘Tua serva é como escrava para lavar os pés dos servos do meu senhor’”. O rosto prostrado em terra faz alusão ao movimento do corpo de Moisés ao se colocar de joelhos sobre a terra, depois da aparição de Deus²⁵², com o propósito de adorá-lo. Se, por um lado, a atitude mosaica indica a superioridade de Deus, por outro, sua inferioridade. Todavia, no caso de Abigail, primeiramente ela se levanta; depois se prostra com o rosto em terra diante de servos de Davi, de maneira que se coloca abaixo dos servos de Davi, ou seja, abaixo em relação aos que já se encontram abaixo.

Colocar-se abaixo de outrem é uma imagem plástica da cena do lava-pés retratada por Sieger Köder: Jesus Cristo ajoelhado, encurvado diante de um dos discípulos cujos pés estão na bacia d’água. Uma pintura como qualquer outra, não fosse um detalhe: como espectadores, vemos as costas e a parte posterior da cabeça de Jesus, porque seu corpo está tão voltado para baixo que contemplamos sua face espelhada na superfície d’água na bacia, aos pés do discípulo.

Sobre o episódio do lava-pés, especificamente nos versículos 4 e 5 (“[...] levanta-se da mesa, depõe o manto e, tomado uma toalha, cinge-se com ela. Depois põe água numa bacia e começa a lavar os pés dos discípulos e a enxugá-los com a toalha com que estava cingido”²⁵³), comenta Raymond Brown:

Visto que os pés eram calçados somente com sandálias, eles eram cobertos pelo pó das estradas sem pavimento, era costumeiro que o anfitrião providenciasse água para o hóspede lavar seus próprios pés. Mas, como a *Midrásh Mekilta*, sobre Ex 21,2, nos informa, não se podia requerer de um escravo judeu a lavagem dos pés de um senhor. No entanto, como sinal de devoção, ocasionalmente os discípulos prestariam este

²⁵⁰ “Al servir y lavar los pies a su criatura, Dios se revela en lo más proprio de su divinidad y da a conocer lo más hondo de su gloria” (BALTHASAR. In: FEINER, 1971, p. 143, tradução nossa).

²⁵¹ “El lavatorio de los pies – gesto que resume la peculiar unidad joánica de lo dulce y lo implacable, del abajamiento indecible y la purificación sublimadora” (BALTHASAR. In: FEINER, 1971, p. 149, tradução nossa).

²⁵² Cf. Ex 34,8.

²⁵³ Jo 13,4-5.

serviço ao seu mestre ou rabi; e nos vs. 13-14 parece que Jesus alude a este costume. Assim, no lava-pés, Jesus se humilha e assume a forma de um servo. É quase como se ele estivesse representando as palavras de Lc 12,37: “Bem-aventurados aqueles servos, os quais, quando o senhor vier, achar vigiando! Em verdade vos digo que se cingirá, e os fará assentar à mesa e, chegando-se, os servirá”²⁵⁴.

Conforme Gn 18,4, oferecer ao hóspede água para lavar os pés da poeira do caminho era gesto de cortesia. Em algum caso, um servo ou um discípulo dedicado a seu mestre podiam fazê-lo. Por isso, Jesus Cristo inverte radicalmente os papéis. O “novo Cam”: o Verbo de Deus encarnado que se faz escravo em solidariedade radical com os demais escravizados para alforriá-los das correntes da injustiça e da opressão. Portanto, a partir da obra de Carolina Maria de Jesus, a Teologia Negra Decolonial – cuja base da Teologia Decolonial, segundo Juan José Tamayo, consiste na luta dos povos colonizados pela libertação do poder imperial²⁵⁵ – pode nomear/compreender Jesus Cristo como “novo Cam”, aquele que, para realizar a missão soteriológica, escolhe assumir a condição de escravizado.

3.2.1.3 A experiência profética

O profeta (*prophetes*, em grego), segundo Jacir de Freitas Faria, “aparece na mitologia [grega] para citar o personagem que interpreta as palavras confusas da sacerdotisa Pitia. Normalmente, ele é entendido como o anunciador do futuro, porque as palavras da divindade, quase sempre, diziam respeito ao que estava por vir”²⁵⁶. Para os antigos, o profeta atua numa esfera análoga à do poeta: a Memória ou Mnemosyne (Deusa titã, quinta esposa de Zeus, irmã de Crono e Okeanós), como mãe das Musas, preside a função poética, e as musas garantem ao poeta o privilégio da vidência e a função de intérprete de Mnemosyne²⁵⁷. Por conseguinte, a noção de memória “tende mais para o futuro que para o passado, mais para o esquecimento que para a lembrança, mais para a invenção, a criação, que para o resgate da vivência original”²⁵⁸, o que coincide com a compreensão de profeta.

²⁵⁴ BROWN, Raymond. *Comentário ao evangelho segundo João (capítulos 13 ao 21)*: introdução, tradução e notas. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020b. v. 2. p. 923-924.

²⁵⁵ Cf. “Los pueblos colonizados que luchan por liberarse del poder imperial constituyen la base de las teologías poscoloniales y decoloniales” (TAMAYO, 2017, p. 64).

²⁵⁶ FARIA, Jacir de Freitas. *Profetas e profetisas na Bíblia: história e teologia profética na denúncia, solução, esperança, perdão e nova aliança*. São Paulo: Paulinas, 2006. (Coleção Bíblia em comunidade. Série teologias bíblicas, v. 5). p. 11.

²⁵⁷ CASTELLO BRANCO, Lucia; BRANDÃO, Ruth Silviano. *Literaterras: as bordas do corpo literário*. São Paulo: ANNABLUME, 1995. (Coleção E; 4). p. 133.

²⁵⁸ CASTELLO BRANCO, Lucia. *O que é escrita feminina*. São Paulo: Brasiliense, 1991. (Coleção Primeiros Passos). p. 31.

Na trajetória de descida ao Hades, segundo a mitologia grega, antes de entrar na “boca do inferno”, como parte do ritual de purificação necessário ao ingresso dos seres, o indivíduo era conduzido a duas fontes: Lethe (esquecimento) e Mnemosyne (memória)²⁵⁹. Bebendo das águas da primeira, esquecia-se de sua vida humana e, semelhante a um morto, entrava nos domínios da noite. Bebendo das águas da segunda fonte, entretanto, o indivíduo retinha na memória tudo o que havia visto e ouvido no outro mundo. Por isso, Mnemosyne não é apenas uma guardiã do passado, mas também aquela que, segundo Hesíodo, canta “tudo o que foi, tudo o que é e tudo o que será”²⁶⁰.

O modo de compreender o ato de ser “poetisa”, de Carolina Maria de Jesus, conforme apresentamos no “biografema” “poetisa”, no primeiro capítulo, como portadora do “pensamento poético”, foi, inicialmente, diagnosticado quando ainda era criança, pelo médico Eurípedes Barsanulfo; posteriormente, a autora anota, em 14 de abril de 1961, recordando que no “dia 24 de Fevereiro de 1943 saiu o meu retrato no jornal. Carolina Maria *poetisa negra*. Fiquei sabendo que sou poetisa. Pensei: *agora eu sei o nome de minha enfermidade. Sou poetisa*”²⁶¹.

Dito isso, as contribuições carolineanas parecem permear “a palavra profética”²⁶², já que o profeta atua numa esfera análoga à do poeta. O termo “profeta”, segundo o *Dicionário bíblico*,

deriva do grego *prophetes*, “alguém que fala diante dos outros”; o termo grego quase sempre denota alguém que comunica uma revelação divina. Na Bíblia grega [antiga versão da Septuaginta, *LXX*], *prophetes* é a tradução do hebraico *nabi*, termo habitual para indicar profeta. O significado e a etimologia são incertos²⁶³.

“O significado e a etimologia são incertos”, no entanto, no dizer de Maurice Blanchot, “o termo ‘profeta’ [...] nos enganaria se nos convidasse a fazer do *nabi* aquele que diz o futuro”²⁶⁴. Mesmo que a fala profética anuncie um futuro longínquo que talvez seja impossível, compreendemos que a profecia não é apenas uma enunciação futura, mas uma dimensão da fala

²⁵⁹ Cf. Vernant *apud* CASTELLO BRANCO, Lucia. *A traição de Penélope*. São Paulo: ANNABLUME, 1994. (Selo universidade). p. 25-26.

²⁶⁰ Hesíodo *apud* CASTELLO BRANCO, 1994, p. 26.

²⁶¹ JESUS, 2021b, v. 2, p. 282, grifo nosso.

²⁶² Expressão encontrada nos textos de Luis Alonso Schökel e José Luis Sicre Diaz, em *Profetas I: Isaías, Jeremias*, e de Maurice Blanchot, em *O livro por vir*.

²⁶³ PROFETA, PROFECIA. In: MCKENZIE, 1983, p. 742.

²⁶⁴ BLANCHOT, 2005, p. 113.

que a compromete em relações com o tempo, segundo a compreensão blanchotiana, “muito mais importantes do que a simples descoberta de certos acontecimentos vindouros”²⁶⁵.

Para Patrizio Rota Scalabrini, o termo “profeta” mostra uma evolução no seu uso, a saber:

no início indica os responsáveis pelos oráculos cultuais, ou os membros de grupos praticantes, os adivinhos no interior de práticas extáticas. Aos poucos, ele passa a designar pessoas que fazem oráculos, mas não mais em coligação com o monarca e com os vários centros de poder, mas de forma absolutamente livre e muitas vezes em oposição a eles²⁶⁶.

No Antigo Testamento, ainda que a profecia de Israel tenha acontecido prioritariamente como uma comunicação oral, rapidamente, conforme Patrizio Scalabrini, “essa palavra é entregue à escrita, já que o alcance da mensagem profética vai além da situação concreta em que foi oferecida aos ouvintes. [...] Os escritos proféticos não são uma cópia estenográfica das palavras proféticas; eles sofreram um trabalho de redação e de revisão”²⁶⁷.

Desse fato, decorrem as características ulteriores que configuram os gêneros literários específicos do *corpus* canônico profético: oráculo, relato de vocação, relato de ação simbólica e outros gêneros²⁶⁸. Como “sentinela” (*shomér; tsopéh*), um dos sinônimos para o termo “profeta”²⁶⁹, a obra de Carolina de Jesus guarda e preserva²⁷⁰, por escrito, a memória em fragmentos, em pedaços, já que nenhum texto é capaz de conter sua totalidade, conforme nos indica a compreensão da noção barthesiana de “biografema”.

Escreve a autora, em 14 de setembro de 1958:

... Hoje é o dia da pascoa de Moysés. O Deus dos judeus. Que libertou os judeus até hoje. *O preto é perseguido porque a sua pele é da cor da noite.* E o judeu porque é inteligente. Moysés quando via os judeus descalços e rotos orava pedindo a Deus para dar-lhe conforto e riquezas. É por isso que os judeus quase todos são ricos.

Já nós os pretos não tivemos um profeta para orar por nós (grifo nosso)²⁷¹.

O texto carolineano menciona a “pascoa de Moysés”. Diferentemente dos judeus, cujo profeta que os libertou foi Moisés, a autora assume o caráter profético na trilha do pensamento

²⁶⁵ BLANCHOT, 2005, p. 113.

²⁶⁶ SCALABRINI, Patrizio Rota. *Livros proféticos*. Petrópolis: Vozes, 2019. (Introdução aos Estudos Bíblicos). p. 17.

²⁶⁷ SCALABRINI, 2019, p. 44-45.

²⁶⁸ Cf. SCALABRINI, 2019, p. 45-47.

²⁶⁹ Cf. SCALABRINI, 2019, p. 18.

²⁷⁰ Cf. SENTINELA. In: *Aulete Digital*. Disponível em: <https://aulete.com.br/sentinela>. Acesso em: 02 abr. 2024.

²⁷¹ JESUS, 2014b, p. 121.

bíblico em sua dupla dimensão de denúncia e de anúncio²⁷². Por um lado, nesse texto, especificamente, além de rememorar a figura do profeta Moisés, Carolina de Jesus denuncia que os pretos, aqueles que são perseguidos, não tiveram nenhum profeta para orar por eles e libertá-los. Por outro, escreve que o poeta, como ela, pode assumir a função profética, como as musas da mitologia grega.

Registra a autora, em 20 de maio de 1958: "... Os políticos sabem que eu sou poetisa. E que *o poeta enfrenta a morte* quando vê o seu povo oprimido"²⁷³. Além de guardar e preservar a memória pela escrita, a autora assume a postura de sentinela dos corpos ainda escravizados, de forma que o desejo da escrita aponta para o anúncio da liberdade, como maneira de expor a ferida aberta pela maldição de Cam proferida por seu pai. Portanto, os escritos da poetisa Carolina de Jesus, especificamente, *Quarto de despejo*, na perspectiva teológica, podem indicar vestígios da profecia bíblica, no seu duplo gesto de denúncia e anúncio²⁷⁴: denúncia das agruras e anúncio da esperança e da liberdade.

3.2.1.3.1 A denúncia

Desde um “não-lugar”, Carolina de Jesus escreve a realidade²⁷⁵ – “escrevo a miséria e a vida infesta dos favelados”²⁷⁶ – tal como em 19 de maio de 1958, depois que uma senhora, com um sapato azul e uma bolsa azul, deu 20 cruzeiros à sua filha: “Aqui na favela quase todos lutam com dificuldades para viver. Mas quem manifesta o que sofre é só eu. E faço isto em prol dos outros”²⁷⁷. Por conseguinte, as páginas dos cadernos carolineanos tornam-se denúncia em benefício de si e dos outros, como no episódio do encontro de Audálio Dantas com Carolina de Jesus, quando ela advertia os adultos que ocupavam um *playground* na favela do Canindé: “Vou botar o nome de vocês no meu livro!”.

Nessa mesma dimensão profética, a autora enfrenta, igualmente, a morte e denuncia seu processo de decomposição, como escreve em 27 de novembro de 1958:

[...] Quando eu retornava para a favela encontrei com uma senhora que se queixava porque foi despejada pela Prefeitura.

Como é horrível ouvir um pobre lamentando-se. A voz do pobre não tem poesia.
[...] ... Despedi-me da mulher, que já estava mais animada. Parei para concertar o

²⁷² Cf. LIBANIO, 2013, p. 136.

²⁷³ JESUS, 2014b, p. 39, grifo nosso.

²⁷⁴ Cf. LIBANIO, 2013, p. 136.

²⁷⁵ Cf. JESUS, Carolina Maria de. A literatura e a fome. In: JESUS, 2014, p. 197.

²⁷⁶ JESUS, Carolina Maria de. A literatura e a fome. In: JESUS, 2014, p. 195.

²⁷⁷ JESUS, 2014b, p. 36.

saco que deslisava da minha cabeça. Contemplei a paisagem. *Vi as flores roxas. A cor da agrura que está nos corações dos brasileiros famintos* (grifo nosso)²⁷⁸.

Não há poesia na voz de um “despejado”, como um lixo, na favela. É “horrível”, anota Carolina de Jesus, ouvir esse lamento, como é horrível imaginar os gritos daqueles que eram, por exemplo, expostos à execração pública, torturados no pelourinho, em uma coluna de pedra, localizada normalmente no centro de uma praça que, no período colonial, era principalmente usado para castigar publicamente os escravos. Parece que o destino de um “despejado” consiste em passar a ter no corpo a marca da cor amarela da fome e no coração, semelhante ao da autora, a cor roxa das agruras, a saber, do sabor azedo das dificuldades e dos sofrimentos cotidianos. Com efeito, a cor roxa transmite a sensação de tristeza e introspecção e, na liturgia católica, pode simbolizar preparação para a Páscoa (Tempo da Quaresma) ou para o Natal (Tempo do Advento), penitência, conversão ou luto. Explicita a autora, em 17 de maio de 1958, o sabor azedo do alimento apodrecido despejado pelos comerciantes na favela:

Levantei nervosa. Com vontade de morrer. Já que os pobres estão mal colocados, para que viver? *Será que os pobres de outro País sofrem igual aos pobres do Brasil?* Eu estava descontente que até cheguei a brigar com o meu filho José Carlos sem motivo.

... Chegou um caminhão aqui na favela. O motorista e o seu ajudante jogam umas latas. E linguiça enlatada. Penso: E assim que fazem esses comerciantes insaciáveis. Ficam esperando os preços subir na ganancia de ganhar mais. *E quando apodrece jogam fora para os corvos e os infelizes favelados.*

Não houve briga. Eu até estou achando isto aqui monotonio. Vejo as crianças abrir as latas de linguiça e exclamar satisfeitas:

– Hum! Tá gostosa!

A Dona Alice deu-me uma para experimentar. Mas *a lata está estufada. Já está podre* (grifo nosso)²⁷⁹.

Escreve Carolina de Jesus:

É que em 1948, quando começaram a demolir as casas térreas para construir os edifícios, nós, os pobres, que residíamos nas habitações coletivas, fomos despejados [...] É por isso que eu denomino que a favela é o quarto de despejo de uma cidade. Nós, os pobres, somos os trastes velhos²⁸⁰.

O projeto político de reurbanização de São Paulo jogou os pobres, considerados trastes velhos – utensílios de pouco valor –, na favela, onde os comerciantes jogam fora a mercadoria que não serve, aliás, despejam o alimento estragado para “os corvos e os infelizes favelados”.

²⁷⁸ JESUS, 2014b, p. 140-141.

²⁷⁹ JESUS, 2014b, p. 33-34.

²⁸⁰ JESUS, Carolina Maria de Jesus. A literatura e a fome. In: JESUS, 2014, p. 195.

Como, segundo o texto carolineano, não há diferença entre eles, parece que os comerciantes reduzem os favelados à condição de animais, igualando-os aos corvos. “Corvos” plural de “corvo”, uma ave de plumagem geralmente negra, e tal nome, no Brasil, às vezes, atribui-se, impropriamente, ao urubu, animal que se alimenta de carniça, quer dizer, cadáver de animal em decomposição.

A comida podre despejada na favela mistura-se ao odor desse lugar, conforme registra a autora em 19 de maio de 1958: “... As oito e meia da noite eu já estava na favela respirando o odor dos excrementos que mescla com o barro podre”²⁸¹. Em 30 de maio de 1958:

Chegaram novas pessoas para a favela. [...] Um lugar que não se pode plantar uma flor para aspirar o seu perfume, para ouvir o zumbido das abelhas ou o colibri acariciando-a com seu frágil biquinho. O único perfume que exala na favela é a lama podre, os excrementos e a pinga²⁸².

Desde a origem, a favela – “quarto de despejo” – e sua fragrância decorrem das deliberações políticas e das ações humanas, como escreve em 25 de dezembro de 1958:

... O João entrou dizendo que estava com dor de barriga. Percebi que foi por ele ter comido melancia deturpada. Hoje jogaram um caminhão de melancia perto do rio.

Não sei porque é que *estes comerciantes inconscientes* vem jogar seus produtos deteriorados aqui perto da favela, para as crianças ver e comer.

... Na minha opinião os *atacadistas de São Paulo* estão se divertindo com o povo igual os Cesar quando torturava os cristãos. *Só que o Cesar da atualidade supera o Cesar do passado. Os outros era perseguido pela fé. E nós, pela fome!*

Naquela época, os que não queriam morrer deixavam de amar a Cristo.
Mas nós não podemos deixar de comer (grifo nosso)²⁸³.

Os comerciantes depositam perto da favela alimentos deteriorados, como se ela fosse chiqueiro, onde os favelados possam fossar e chafurdar restos de alimentos. Os atacadistas, de hoje, se divertem com o sofrimento dos favelados, semelhante ao César, do passado, que se divertia com a tortura dos cristãos. Porém, existem dois tipos diferentes de perseguição, ainda que ambas comecem com a letra “f”: um relacionado à fé em Cristo e outro diz respeito à fome. Carolina de Jesus sublinha a discrepância entre o César do passado e o da atualidade: este supera aquele, porque, no passado, César perseguiu aqueles que professavam a fé cristã, de maneira que quem não quisesse morrer poderia, mesmo que verbalmente, deixar de amar a Cristo. Já na atualidade, César persegue os que passam fome; diferentemente, dos cristãos, aqueles que passam fome, grupo em que a autora se inclui, não podem deixar de comer.

²⁸¹ JESUS, 2014b, p. 37.

²⁸² JESUS, 2014b, p. 47.

²⁸³ JESUS, 2014b, p. 146.

No início do quarto século, as perseguições oficiais do Império Romano aos cristãos foram encerradas pelo Edito de Tolerância de Galério em 311, e a prática do cristianismo foi legalizada pelo Edito de Milão em 313. No entanto, os que passam fome ainda são perseguidos duramente na atualidade, e muitos políticos, como urubus, deleitam-se com essa situação dos favelados, de modo que só se lembram deles nas épocas eleitorais²⁸⁴, e depois se divorciam do povo²⁸⁵, sem solucionar o problema da fome²⁸⁶. Por isso, Carolina de Jesus anota em 10 de maio de 1958: "... O Brasil precisa ser dirigido por uma pessoa que já passou fome"²⁸⁷, no sentido de ter capacidade de sentir dó e de criar amizade com povo sofrido²⁸⁸; e a partir dessa empatia e compaixão, criar meios políticos para acabar definitivamente com a perseguição da fome.

Será que essa perseguição na atualidade faz parte da maldição de Cam pronunciada pelo patriarca Noé? Antes de responder a essa questão, recolhemos, de “O colono e o fazendeiro” – escrito em razão do grande sofrimento da autora nas fazendas²⁸⁹ e, provavelmente, o primeiro poema publicado, no início dos anos de 1940²⁹⁰ –, alguns versos:

Diz o brasileiro
Que acabou a escravidão
Mas o colono sua o ano inteiro
E nunca tem um tostão.
[...]

*Nunca pode melhorar
Esta negra situação
Carne não pode comprar
Pra não dever ao patrão.*
[...]

O colono quer estudar
Admira a sapiência do patrão
Mas é um escravo, tem que estacionar
Não pode dar margem à vocação.

A vida do colono brasileiro
É pungente e deplorável
Trabalha de janeiro a janeiro
E vive sempre miserável.

O fazendeiro é rude como patrão
Conserva o colono preso no mato
É espoliado sem lei, sem proteção
E ele visa o lucro imediato (grifo nosso)²⁹¹.

²⁸⁴ Cf. JESUS, 2014b, p. 32; 45.

²⁸⁵ Cf. JESUS, 2014b, p. 38.

²⁸⁶ Cf. JESUS, 2014b, p. 40.

²⁸⁷ JESUS, 2014b, p. 29.

²⁸⁸ Cf. JESUS, 2014b, p. 39.

²⁸⁹ Cf. JESUS, 1986, p. 139.

²⁹⁰ Cf. FERREIRA, 2022, p. 251.

²⁹¹ JESUS, Carolina Maria de. “O colono e o fazendeiro”. In: JESUS, 1996a, p. 147-149.

O poema carolineano mostra que a relação entre fazendeiro e colono denuncia que a situação de escravidão não acabou, apesar da assinatura da Lei Áurea, já que não garantiu o fim das desigualdades sociais no Brasil. O colono, que é um “trabalhador que cultiva terra alheia em troca de salário”²⁹², na atualidade, é submetido à condição de escravizado pelo fazendeiro, razão pela qual o poema conclui que nada mudou, uma vez que, conforme Amanda Crispim Ferreira, não há nenhuma legislação que proteja o colono, exatamente como aconteceu no período da escravização²⁹³.

O teor do poema “O colono e o fazendeiro” pode apontar, nas palavras de Wilberth Salgueiro, com dureza e rudeza, para o antigo, grave e atual *tópos* da luta de classes²⁹⁴. Para além desse teor, o poema pode denunciar a concepção das relações segundo a “ideia de raça”, ou seja, a racialização das relações a partir da qual se inventa a hierarquia social. Como desdobramento dessa invenção hierárquica, Charles W. Mills desenvolveu a teoria do “contrato racial”, que se estrutura como um contrato de exploração. Essa teoria, na visão de Sueli Carneiro, parece explicar toda a hegemonia da supremacia branca, a qual se reproduz como processos de produção de privilégios e de exclusão em todo o mundo²⁹⁵. Explica Charles Mills:

Anthony Pagden sugere que uma divisão dos impérios europeus em seus principais períodos temporais deve reconhecer “duas histórias distintas, mas interdependentes”: a colonização das Américas, de 1492 à década de 1830, e a ocupação da Ásia, da África e do Pacífico, da década de 1730 até o período após a Segunda Guerra Mundial. No primeiro período, para começar, foram a natureza e o status moral dos nativos americanos que tiveram que ser primariamente determinados, e depois o dos escravos africanos importados, cujo trabalho era necessário para construir esse “Novo Mundo”. No segundo período, culminando no domínio colonial europeu formal sobre a maior parte do mundo no início do século XX, foi o caráter dos povos coloniais que se tornou crucial. Mas, *em todos os casos*, “raça” é o denominador conceitual comum que gradualmente passou a significar os respectivos status globais de superioridade e inferioridade, privilégio e subordinação. Há uma oposição de nós contra eles com múltiplas dimensões sobrepostas: europeus versus não europeus (geografia), civilizados versus incivilizados/selvagens/bárbaros (cultura), cristãos versus pagãos (religião). Mas todas essas dimensões acabaram se unindo na oposição básica de branco versus não branco (grifo nosso)²⁹⁶.

²⁹² COLONO. In: *Aulete Digital*. Disponível em: <https://aulete.com.br/colono>. Acesso em: 07 mai. 2024.

²⁹³ Cf. FERREIRA, 2022, p. 251.

²⁹⁴ Cf. SALGUEIRO, Wilberth. “O colono e o fazendeiro”, de Carolina Maria de Jesus. *Rascunho* (O jornal de literatura do Brasil), Curitiba, n.p., 217. ed., 31 mai. 2018. Disponível em: <https://rascunho.com.br/columnistas/sob-a-pele-das-palavras/o-colono-e-o-fazendeiro-de-carolina-maria-de-jesus/>. Acesso em: 11 jan. 2024.

²⁹⁵ Cf. CARNEIRO, Sueli *et al.* Alianças possíveis e impossíveis entre brancos e negros para equidade racial. In: IBIRAPITANGA; SCHUCMAN, Lia Vainer (Orgs.). *Branquitude*: diálogos sobre racismo e antirracismo. São Paulo: Fósforo, 2023, p. 43-44.

²⁹⁶ MILLS, CHARLES W. *O contrato racial*: edição comemorativa de 25 anos. Rio de Janeiro: Zahar, 2023, p. 55-56.

O autor alude ao pensamento de Anthony Pagden para investigar o denominador comum de duas histórias diferentes: a colonização das Américas e a ocupação da Ásia, da África e do Pacífico. Charles Mills conclui que “em todos os casos, ‘raça’ é o denominador conceitual comum”. Essa ideia gradualmente se tornou o marcador formal desse status diferenciado entre superiores (privilegiados) e inferiores (subordinados). A “ideia de raça” foi inventada por alguns povos, que se classificam superiores aos outros, para classificar os demais povos como inferiores e, por consequência, justificar o suposto direito dos europeus de escravizar nativos americanos e africanos, durante a colonização das Américas e mesmo em um momento em que a escravidão estava formalmente morta ou morrendo na Europa.

Por esse motivo, segundo Charles Mills, “em geral, então, o colonialismo ‘está no centro’ da ascensão da Europa”²⁹⁷. Entretanto, mesmo que tenha ocorrido a descolonização formal e, na África e na Ásia, alguns nativos negros, pardos e amarelos estejam em cargos políticos governando nações independentes, a economia global é essencialmente dominada pelos antigos poderes coloniais e suas ramificações (Euro-Estados Unidos, Euro-Canadá). Desse modo, “pode-se dizer que o mundo é essencialmente dominado pelo capital branco”²⁹⁸.

Isso posto, assinalamos a proposição inicial de Charles Mills, apresentada nas primeiras páginas de *O contrato racial*, segundo a qual a “supremacia branca é o sistema político não nomeado que fez do mundo moderno o que ele é hoje”²⁹⁹, em virtude do privilégio racial. O racismo ou a supremacia branca global é, completa o autor, “em si um sistema político, uma estrutura particular de poder para um governo formal ou informal, para o privilégio socioeconômico e para normas de distribuição diferenciada de riquezas materiais e oportunidades, benefícios e responsabilidades, direitos e deveres”³⁰⁰.

Por isso, é fundamental discutir a “branquitude”. De acordo com Cida Bento, “discutir branquitude é discutir questões econômicas, políticas, sociais e no fundo, a hegemonia nos lugares de poder e de prestígio”³⁰¹. Ainda que essas pautas despertem medo³⁰², porque abordam todo o aparato social construído a partir da expropriação de quase quatro séculos, com a escravidão – que é uma das coisas infames que ofende a dignidade da pessoa humana, segundo

²⁹⁷ MILLS, 2023, p. 72

²⁹⁸ MILLS, 2023, p. 73.

²⁹⁹ MILLS, 2023, p. 33.

³⁰⁰ MILLS, 2023, p. 35.

³⁰¹ BENTO, Cida et al. O branco na luta antirracista: limites e possibilidades. In: IBIRAPITANGA; SCHUCMAN, Lia Vainer (Orgs.). *Branquitude: diálogos sobre racismo e antirracismo*. São Paulo: Fósforo, 2023, p. 23.

³⁰² Cf. BENTO et al., 2023, p. 23.

o Concílio Vaticano II³⁰³ –, ela é mantida de muitas maneiras, como na relação entre o colono e o fazendeiro. O que resta aos corpos ainda escravizados? Escreve Carolina de Jesus, “Nunca pode melhorar / Esta negra situação”, quer dizer, que há uma condição que persiste na história associada ao sistema escravocrata, mesmo após 1888, que atinge o colono que é conservado preso no “mato” e/ou no estigma; de acordo com Isildinha Baptista Nogueira, “desde então, libertos do cativeiro, mas jamais libertos da condição de escravizados de um estigma, os negros têm sofrido toda sorte de discriminação, que tem como base a ideia de serem os negros seres inferiores, portanto, não merecedores de possibilidades sociais iguais”³⁰⁴.

Em seu romance *O escravo*, Carolina de Jesus conta uma história de amor e desilusão entre dois jovens, Renato e Rosa, de classes sociais diferentes³⁰⁵, para tocar na pauta da possibilidade de diferentes escravidões: “Somos escravos de tudo que desejamos possuir. Ninguem é livre neste mundo. Ha diversas especies de escravidões”³⁰⁶. Isso significa que, além de seus escritos abordarem a escravidão racial/colonial, da fome, *O escravo* apresenta a reflexão da possibilidade da escravidão em relação ao desejo do outro, ou seja, as relações familiares podem se estabelecer por meio da submissão a um ideal, que pode encontrar consistência no desejo de alguém da família. Será que essa situação é mais um dos vestígios do estigma da maldição de Cam, proferida pelo patriarca Noé?

3.2.1.3.2 O anúncio

Depois de apresentar a denúncia das agruras, explicitaremos o anúncio como outra dimensão da profecia. Entretanto, o que a “vida escrita” de Carolina Maria de Jesus pode anunciar? No título de *Quarto de despejo*, especificamente, na palavra “despejo”, a letra *p* ocupa o ponto central. Das palavras iniciadas com *p*, além de palavra, com base nos escritos carolineanos, registramos *p* de preto, *p* de profeta, *p* de poetisa, *p* de poesia, a poesia que pode ser compreendida, segundo Roland Barthes em relação à “literatura”, “a língua fora do poder”³⁰⁷. Essas “palavras em ponto de *p*” – em referência ao conceito desenvolvido por Lucia Castello Branco³⁰⁸ – exclusivamente *p* de poesia, apontam para outro significado em que as

³⁰³ GAUDIUM ET SPES. Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo actual, n. 27, *Concílio Vaticano II*, 07 dez. 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 18 jan. 2024.

³⁰⁴ NOGUEIRA, 2021, p. 33.

³⁰⁵ Cf. JESUS, 2023, p. 44.

³⁰⁶ JESUS, 2023, p. 178.

³⁰⁷ BARTHES, s.d., p. 16.

³⁰⁸ Cf. CASTELLO BRANCO, 2000, p. 19-33.

demais letras se entrelaçam ao redor de *p* em “despejo”: o desejo, o desejo de escrita, como visto no “biografema” a “escrita”.

Carolina de Jesus anota que “nós os pretos não tivemos um profeta para orar por nós”³⁰⁹, como os judeus tiveram Moisés. De fato, diferentemente de Moisés, criado pela família do faraó, que se identifica com o sofrimento do povo de Israel escravizado, os pretos não puderam contar com outro profeta, senão, segundo a autora, com o próprio “profeta Cam”, razão pela qual faz-nos pensar no profetismo a partir de um lugar inusitado: o lugar amaldiçoado pelo patriarca. Disso decorre que, sem esperar que provenha de fora, a profecia, segundo a perspectiva carolineana, pode emergir a partir das vozes dos amaldiçoados pelo patriarcado.

Sojourner Truth, primeira escravizada norte-americana a conseguir condenação na justiça de um senhor de escravos, narra que “sentiu um chamado do espírito para partir, viajar para o leste e professar”³¹⁰. Em junho de 1843, atravessando para o Brooklyn e Long Island, ela partiu para o leste: “sua missão não era apenas viajar para o leste, mas ‘professar’, como ela definia: ‘dar testemunho da esperança que havia em mim’, exortando as pessoas a abraçar Jesus e a se abster do pecado”³¹¹. Nessa linha do anúncio profético, Truth anuncia a utopia da esperança; e Carolina de Jesus?

Segundo José Carlos Sebe Bom Meihy e Robert M. Levine, a vida adulta de Carolina de Jesus passa por três utopias: “uma primeira atenta ao sonho e à luta para sair da pobreza. Outra, depois que deixou a favela, contemplando o passado de miserável identificado como tempo ideal, e, por fim, a última localizando no sítio em Parelheiros o espaço idílico da vida”³¹². Mesmo que uma utopia se aproxime da outra pelo fio da esperança: “quem sabe ia conseguir meios para comprar uma casinha e viver o resto de meus dias com tranquilidade...”³¹³, escreve a autora ao chegar à cidade de São Paulo; parece-nos que subjaz a essas utopias: o anúncio da liberdade, na sua “palavra profética”, como resposta à procura, no passado, de Cham e seus filhos: “fugiram de seu torrão buscando terras as mais remotas, para povoá-las e serem senhores de sua liberdade. Não conseguiram”³¹⁴.

Mesmo sentindo, porventura, a angústia da “página em branco”, Carolina de Jesus povoa com as letras as páginas desabitadas dos seus cadernos – espaço semelhante ao deserto e ao quilombo. Nele a autora escreve seu próprio nome, a miséria e a vida infesta dos

³⁰⁹ JESUS, 2014b, p. 121.

³¹⁰ TRUTH, 2020, p. 172.

³¹¹ TRUTH, 2020, p. 173.

³¹² MEIHY; LEVINE. In: JESUS, 1996, p. 310.

³¹³ JESUS, 1986, p. 203.

³¹⁴ VASCONCELOS, 2002, p. 15.

favelados, como uma espécie de nascimento para si mesma e para o mundo, de maneira que, em alguma medida, Carolina de Jesus pode escolher a vida que quer viver: a vida de escritora, melhor dizendo, de poetisa, já que o seu sonho é escrever³¹⁵. Especificamente, a impressão do seu primeiro livro, *Quarto de despejo*, causou-lhe profundo fulgor: “Fiquei alegre olhando o livro e disse: ‘o que eu sempre invejei nos livros foi o nome do autor’. E li o meu nome na capa do livro. ‘Carolina Maria de Jesus. *Diário de uma favelada. Quarto de despejo*’. Fiquei emocionada. É preciso gostar de livros para sentir o que eu senti”³¹⁶.

Disso decorre que o ato de escrever aponta para a capacidade de dizer “não” às correntes da injustiça e da opressão, o que podemos aproximar de um dos propósitos do ministério profético de Jesus Cristo. Segundo o costume, com autorização do chefe da sinagoga, Jesus entrou em dia de sábado, na sinagoga, onde foi admitido, como qualquer judeu adulto, para a leitura pública do texto sagrado – o livro do profeta Isaías (61,1-2), que lemos no *Evangelho de Lucas*: “O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me consagrhou pela unção [...] para restituir a liberdade aos oprimidos”³¹⁷. Depois da leitura, ele aplica a si próprio o anúncio de Isaías: “Hoje se cumpriu aos vossos ouvidos essa passagem da Escritura”³¹⁸. Esse texto, portanto, situa Jesus Cristo na linha da pregação profética, que considera os pobres e oprimidos como destinatários privilegiados da justiça de Deus³¹⁹. Desse modo, ele se apresenta como profeta³²⁰, razão pela qual podemos inseri-lo, igualmente, no profetismo de Cam, na condição de escravizado, como “novo Cam”.

Faz parte da justiça de Deus “restituir a liberdade aos oprimidos”. Nesse sentido, Carolina de Jesus participa desse ministério, uma vez que ela se autoriza a escrever, no ato de liberdade, motivada pelo desejo de escrita, já que não consegue viver sem escrever³²¹. Escrever e viver e vice-versa. Escrever-se nas letras. Escrever o desejo. Escrever o próprio nome. Escrever diferentes gêneros literários. Escrever as agruras. Escrever a esperança. Escrever a liberdade. Escrever o corpo negro. Escrever o “corpo memorial”, o que nos faz pensar na ordem de Jesus Cristo aos apóstolos: “Isto é o meu corpo que é dado por vós. Fazei isto em minha memória”³²². De acordo com Francisco Taborda,

³¹⁵ Cf. JESUS, Carolina Maria de. A literatura e a fome: In: JESUS, 2014, p. 197.

³¹⁶ JESUS, Carolina Maria de. A literatura e a fome. In: JESUS, 2014, p. 195.

³¹⁷ Lc 4,18.

³¹⁸ Lc 4,21.

³¹⁹ Cf. ALEGRE, X. et al. *A justiça que brota da fé*. São Paulo: Loyola, 1987, p. 48.

³²⁰ Cf. COMBLIN, José. *A profecia na Igreja hoje*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 83.

³²¹ Cf. Acervo de Escritores Mineiros (AEM), UFMG. Cadernos microfilmados. Coleção Vera Eunice de Jesus Lima: coleção composta por cadernos com o Diário de Carolina Maria de Jesus (30/10/1958 a 02/12/1958). Microfilmagem realizada na Fundação Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, mai. 1996. MRD-2 – Kodak.

³²² Lc 22,19; com pequenas variações em 1Cor 11, 24.

“Memorial” é a melhor tradução do grego *anámnesis* que ocorre nas palavras de Jesus na última ceia, ao instituir a eucaristia, e expressa o que ele mandou fazer todas as vezes que comemos do pão e bebemos do vinho eucaristizados (cf. 1Cor 11-24-25).

[...] A anamnese é assim um “lembrar-se” da origem que permanece decisiva para o presente e para o futuro. Lembra-se o passado para interpretar o presente e possibilitar o futuro³²³.

Fazer memória. Lembrar-se do passado, conforme Taborda, “para interpretar o presente e possibilitar o futuro”. Três tempos verbais (passado, presente e futuro) que se entrelaçam na memória de um corpo, já que, segundo Marlene Wayar, “a matéria tem uma memória”³²⁴. Mais ainda: anotar os fragmentos dessa memória. Nesse sentido, segundo Eduardo Hoornaert, podemos compreender o “corpo memorial” do corpo negro:

É verdade que *o corpo negro enquanto corpo memorial* guarda a história do tráfico negreiro, da venda nos mercados de escravos aqui no Brasil, da vida nos engenhos e senzalas [e acrescentamos, a violência sexual contra as mulheres], mas leva também a viver a experiência dos quilombos, do candomblé e das comunidades negras³²⁵.

Soma-se a essas experiências a da escrita da memória: uma prática individual em que irrompem outras vozes, já que “*o coração do poeta é igual uma antena, vendo o povo sofrendo, eu compartilho deste sofrimento*”³²⁶. Os corpos feridos coincidem com o corpo ferido de Jesus Cristo³²⁷, aquele que lhes deseja o *shalom* e que, segundo Maria Inês de Castro Millen, “é uma paz custosa, que é oferecida a todos gratuitamente como um dom que está ligado a uma tarefa. A tarefa da conversão mediante um modo novo de pensar, de desejar e de agir”³²⁸. Disso decorre que podemos pensar em outra possibilidade³²⁹, fora do mecanismo do poder e da estrutura racial, no conceito de “la nostredad”³³⁰ desenvolvido por Marlene Wayar. Essa possibilidade aponta para a ideia de coletividade, de “construir uma identidade, com memória do passado,

³²³ TABORDA, Francisco. *O memorial da Páscoa do Senhor*: ensaios litúrgico-teológicos sobre a eucaristia. São Paulo: Loyola, 2009. (Coleção Theologica). p. 64-65; 67.

³²⁴ “La materia tiene una memoria” (tradução nossa, WAYAR, Marlene. *Travesti*: una teoría lo suficientemente buena. 2. reimp. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Muchas Nueces, 2019, p. 32).

³²⁵ HOORNAERT, 1988, p. 42.

³²⁶ JESUS, 2021b, v. 2, p. 197, grifo nosso. Este trecho não aparece na edição de 1961.

³²⁷ Nas primeiras páginas de *Paixão de Cristo, Paixão do mundo*, Leonardo Boff afirma que: “Nosso ensaio intenciona ajudar aqueles que, doloridos, procuram conferir um sentido à paixão dolente deste mundo. Quem sabe, a meditação da paixão do profeta e justo sofredor Jesus Cristo desperte em nós forças insuspeitadas de resistência e de ressurreição” (BOFF, Leonardo. *Paixão de Cristo, Paixão do mundo*: os fatos, as interpretações e o significado de ontem e hoje. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 8-9). Sobre essa temática, sugerimos igualmente, o livro, *A cruz de Jesus e o sofrimento no mundo* (Vozes, 2002), de Sinivaldo Tavares.

³²⁸ MILLEN, Maria Inês de Castro. *Os acordes de uma sinfonia*: a moral do diálogo na teologia de Bernhard Häring. Juiz de Fora: Editar, 2005, p. 298

³²⁹ Cf. NOSTREDAD. In: WAYAR, Marlene. *Furia Travesti*: diccionario de la t a la t. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós, 2021, p. 219.

³³⁰ Este conceito é empregado para abordar a realidade das pessoas trans/travestis, no contexto da Argentina, por meio da elaboração de um “Pensamento Travesti”.

mas também com esperança no futuro. Não sabemos que identidade seremos capazes de criar juntos, mas, no momento, podemos partir de uma: ‘pessoa humana’”³³¹.

O conceito de “la nostredad”, como ato coletivo com base no propósito de construir uma identidade entrelaçando os fios da memória e da esperança, permite-nos aproximar da proposta de Delores Williams, de uma “irmãdade unida”³³²:

Se for verdade – como diz Toni Morrison – que as mulheres afro-americanas não têm ninguém para defendê-las e que elas mesmas inventaram suas defesas, então é muito importante que elas protejam sua invenção. Devem usar todos os recursos: Deus, Igreja, escola, educação e política para sobreviver e ajudar a outros a sobreviver³³³.

Parece que não é suficiente estar vivo: o corpo negro, cuja importância, segundo Sylvia Regina de Lima e Silva, é recuperada pela Teologia Negra³³⁴, precisa sobreviver. Em outras palavras, torna-se imprescindível inventar e empregar diversos recursos para curar as feridas e permanecer vivo. Com base nos escritos carolineanos, além da fome, outra ferida que continua aberta é a do racismo – associado, pela autora, com a “cor da pele”, como vimos no capítulo anterior – , que, segundo Henrique Vieira, “todos os dias provoca morte *em* vida – dadas as ameaças, intimidações e muitas formas de causar constrangimento, desprestígio e desvantagem – e morte *da* vida”³³⁵.

³³¹ “[...] Construir una identidad, teniendo memoria del pasado, pero también con esperanza en el futuro. No sabemos qué identidad vamos a ser capaces de crear juntos, pero por el momento podemos partir de una: ‘persona humana’” (WAYAR, 2019, p. 124, tradução nossa).

³³² WILLIAMS, 1994, p. 74.

³³³ WILLIAMS, 1994, p. 74.

³³⁴ Cf. LIMA E SILVA, Sylvia Regina de. Além das Fronteiras: Teologia Negra Feminista Latino-Americana e Caribenha – Síntese e Desafios. In: SILVA, Antônio Aparecido; SANTOS, Sônia Querino (Orgs.). *Teologia Afroamericana II: avanços, desafios e perspectivas*. São Paulo: Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia, 2004. p. 35.

³³⁵ VIEIRA, 2023, p. 23.

Há um consenso entre os autores de que, para combater e superar o racismo³³⁶, como “um sistema de poder e de opressão historicamente construído”³³⁷, é preciso nomeá-lo e identificá-lo³³⁸ em todas as suas roupagens (racismo racial, institucional, estrutural, individual, internalizado, ambiental, recreativo, cultural e comunitário). Entretanto, com base na investigação da obra de Carolina Maria de Jesus, propomos, como contribuição da Teologia Negra Decolonial para ampliar a reflexão sobre o racismo e sobre a ação antirracista, os seguintes caminhos: compreensão teológica do Verbo de Deus encarnado como “novo Cam”, que, pelo movimento kenótico, assume a condição de escravizado; na linha do profetismo de Cam, como escravizado, a solidariedade extremada de Jesus Cristo, para libertar os demais escravizados e seus descendentes das correntes da injustiça e da opressão; estímulo a sensibilidade, como coisa fina do mundo³³⁹, e a práticas individuais e coletivas, bem como a ações pastorais, políticas e educacionais para curar feridas ainda abertas nos corpos daqueles que ainda são escravizados (como no sofrimento pela “morte sobre uma cruz”³⁴⁰), evitando que outras sejam abertas.

³³⁶ Em 3 de julho de 1951, o Brasil alcançou um marco importante na luta contra o racismo com a sanção da Lei Afonso Arinos, que tornou a discriminação racial uma contravenção penal, pela primeira vez, no país, marcando assim o surgimento da primeira legislação antirracista brasileira. Por isso, essa data é comemorada como o “Dia Nacional de Combate à Discriminação Racial”.

E em 11 de janeiro de 2023, o Governo Federal sancionou a Lei 14.532/2023 que passou a equiparar o crime de injúria racial (quando uma única pessoa é ofendida por conta de raça, cor, etnia, religião, lugar de origem e, com a decisão do STF em 22 ago. 2023, identidade de gênero ou orientação sexual) ao de racismo (quando um grupo ou uma coletividade é ofendida ou discriminada). Ambos os crimes de injúria racial e de racismo são casos de discriminação relacionados à raça, cor, etnia, religião ou origem. A nova Lei alterou a tipificação do crime de injúria racial, quer dizer, os casos de injúria relacionados à raça, cor, etnia ou procedência nacional passam a ser considerados uma modalidade do racismo. Portanto, de acordo com a nova Lei, nos dois casos, os crimes são inafiançáveis, ou seja, as penas não podem ser anuladas por meio de pagamento de fiança. Ambos também são imprescritíveis, isto é, não possuem limite temporal para que sejam julgados. Além disso, atualmente, a penalidade para ambos os crimes é a mesma. Em casos de racismo ou de injúria racial, a pena é de reclusão de dois a cinco anos e multa (cf. MEIRELLES, Joana. Lei 14.532: O que muda com a lei que tipifica injúria racial como crime de racismo?, *Politize*, n.p., 17 mar. 2023. Disponível em: https://www.politize.com.br/lei-14-532/?https://www.politize.com.br/&gad_source=1&gclid=Cj0KCQjw0ruyBhDuARIsANSZ3woBydLQsgvh2SkzBie1ZTdcjDw0ENZLAAQmeMAPh8OoNvHTSRL8bvQaAtAgEALw_wcB. Acesso em: 23 mai. 2024).

³³⁷ SANTOS, Ynaê Lopes dos. *Racismo brasileiro: uma história da formação do país*. São Paulo: Todavia, 2022, p. 16.

³³⁸ Cf. VIEIRA, 2023, p. 28; SOUZA, 2021, p. 7-10; SANTOS, 2022, p. 11-19; ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020. (Feminismos Plurais). p. 20-21.

³³⁹ Cf. PRADO, Adélia. “Ensínamento”. In: PRADO, Adélia: Poesia reunida. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2016, p. 84.

³⁴⁰ Fl 2,8.

CONCLUSÃO

Neste trabalho, privilegiamos os escritos de Carolina Maria de Jesus publicados em diferentes gêneros: provérbios, romances, poemas, composições musicais, com destaque para os diários. De igual modo, pesquisamos o material da autora disponível no Acervo de Escritores Mineiros da Universidade Federal de Minas Gerais: 9 rolos de microfilme contendo material original e inédito da escritora (anotações, manuscritos, diários) e 1 rolo de filme de 16 mm contendo o documentário *Favela - das leben in armut (Favela, a vida na pobreza, de 1971)*, dirigido por Christa Gottman-Elter.

Segundo a compreensão barthesiana de “leitura” – “ler é viver com”¹ –, passamos, em alguma medida, a conviver com a autora desde 2019: inicialmente com a leitura de *Quarto de despejo*, e posteriormente com outros escritos. Por conseguinte, pouco a pouco, passamos a ter acesso à “vida escrita” de Carolina de Jesus, na expressão de Ruth Silviano Brandão: “vida escrita é a unidade entre escrever e viver e vice-versa, pois a escrita se faz por seus traços de memória, marcados, rasurados ou recriados, no tremor ou firmeza das mãos”².

No primeiro capítulo, investigamos a “vida escrita” de Carolina de Jesus. Para isso, apresentamos a autora a partir da escrita de seu nome, indicamos o espaço de enunciação de seus textos, listamos seus escritos já publicados e arquivos de memória, bem como seu estilo literário. Além disso, partindo da ideia barthesiana de “biografema”, empregamos o método “biografemático” desenvolvido por Lucia Castello Branco. Nesse sentido, refletimos não só sobre a potência do texto, mas também, em contato com outros autores, sobre os seguintes “biografemas”: a catadora; a escrita; o diário; a poetisa.

No segundo capítulo, apresentamos o Pensamento Decolonial, desenvolvido pelo Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade, aproximando-o de Carolina de Jesus. Para isso, diferenciando, inicialmente, colonialismo de colonialidade, apresentamos a perspectiva Decolonial, a partir das três dimensões da colonialidade: a “colonialidade do poder”, a “colonialidade do saber” e a “colonialidade do ser”. Posteriormente, investigamos a Decolonialidade ou a Viragem Decolonial, privilegiando a perspectiva anzulduana de “ferida aberta”.

De igual modo, apresentamos os conceitos anzulduanos de “fronteira” e de “nova mestiça”. Retomamos o conceito de “ferida aberta”, para recolher os fragmentos da memória da escravidão colonial, em companhia de outros autores, as marcas da escravidão, os discursos

¹ BARTHES, 2005, p. XV.

² BRANDÃO, 2006, p. 28.

religiosos que foram empregados para justificar a escravidão dos negros e as cinzas do sistema escravocrata. Tomando por base a perspectiva anzulduana de “ferida aberta”, aproximamos os Estudos Decoloniais do corpo ferido carolineano, pela “escravatura atual”³, recolhendo os “biografemas”: “fome” e “Deus”.

No terceiro capítulo, explicitamos as contribuições para uma Teologia Negra Decolonial a partir da “vida escrita” de Carolina Maria de Jesus. Para isso, apresentamos o advento da Teologia Negra, nos Estados Unidos, com James Cone, além da Teologia Negra, no Brasil, que, segundo Antônio Aparecido da Silva, constitui uma nova sensibilidade teológica, a partir da metodologia introduzida pela Teologia da Libertação⁴. Como parte dessa nova sensibilidade, delineiam-se: as ações Pastorais Afro-brasileiras com destaque para a Missa dos Quilombos celebrada em 1981; as Consultas promovidas pelo Grupo ATABAQUE – Cultura Negra e Teologia, em parceria com a Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (ASETT); e, por ocasião dos cem anos da assinatura da Lei Áurea, a Campanha da Fraternidade de 1988.

Diante disso, observamos que a Teologia Negra, atualmente, não pode conceber a libertação dos negros, sem considerar as temáticas relativas ao Pensamento Decolonial: “ideia de raça”; noção de “ferida colonial”; empresa escravocrata articulada ao capitalismo; “pensamento fronteiriço”, desde um “não-lugar”⁵, como possibilidade de espaço de enunciação. Por conseguinte, a base da Teologia Decolonial, como uma Teologia emergente, consiste, de acordo com Juan José Tamayo, na luta pela libertação do poder imperial empreendida pelos povos colonizados⁶, de maneira que, segundo Cleusa Caldeira, a Teologia Negra em perspectiva Decolonial implica apresentar a reflexão sobre o racismo e a ação antirracista⁷.

Por fim, evidenciamos as contribuições para uma Teologia Negra Decolonial a partir da “vida escrita” de Carolina Maria de Jesus. Para isso, considerando o método “biografemático”, apresentado no primeiro capítulo, e a noção de “teografia”, elaborada por Ulpiano Vázquez Moro, concebemos a abordagem “teobiografemática”, para explicitar os vestígios de Deus na “vida escrita” da autora. Entre a noção barthesiana de “biografema” e a abordagem “teobiografemática”, há algo em comum: a escrita. Carolina de Jesus foi atravessada pelo desejo de escrita, semelhante ao corpo de santa Teresa de Jesus, que foi atravessado por “um comprido dardo de ouro”⁸. O que nos faz pensar, por analogia, na

³ JESUS, 2014b, p. 31.

⁴ Cf. SILVA. In: ATABAQUE-ASETT, 1997, p. 51.

⁵ Marc Augé *apud* HERREJÓN, 2021, p. 189.

⁶ Cf. TAMAYO, 2017, p. 64.

⁷ CALDEIRA, 2019, p. 995.

⁸ Cf. SANTA TERESA DE JESUS. *Livro da vida*. 3. ed. Petrópolis: Vozes: 1961. (Obras de Santa Teresa de Jesus, Tomo 1). p. 233.

possibilidade de uma experiência mística da escrita, sem a qual Carolina de Jesus não viveria, conforme suas palavras: “Crêio que, não poderei viver sem escrever”⁹.

Portanto, a partir da abordagem “teobiografemática”, sistematizamos as contribuições para uma Teologia Negra Decolonial. Considerando o deserto como um lugar desabitado e onde os hebreus em marcha passaram a existir, aproximamos a “experiência do deserto”, de Agar, e do quilombo à experiência de escrita da autora. De igual modo, como parte da “experiência de Deus”, consideramos a compreensão profética de Cam (filho de Noé, que foi amaldiçoado reiteradamente pelo pai a ser escravo de seus irmãos¹⁰), mencionado por Carolina de Jesus¹¹.

Em virtude da condição de escravizado, investigamos a *kenose* do Verbo de Deus, já que ele “se despojou, tomando a forma de escravo”¹² e, a partir do apóstolo Paulo, apresentamos outra nomeação para Cristo: “Cristo é escravo”. Aliás, tornou-se escravizado em decorrência do seu despojamento. Isso posto, chegamos à compreensão teológica do Verbo de Deus encarnado como “novo Cam”, como ato de solidariedade radical e extremado com os demais escravizados e seus descendentes, para libertá-los das correntes da injustiça e da opressão. Nesse sentido, aproximamos a experiência da “vida escrita” de Carolina de Jesus da “experiência profética”, na sua dupla dimensão de denúncia e de anúncio: denúncia das agruras e anúncio da esperança e da liberdade.

Enfim, da primeira tese de Doutorado, na Literatura Comparada, a respeito de Carolina Maria de Jesus, *Traços de Carolina Maria de Jesus: gênese, tradução e recepção de Quarto de Despejo*, de Elzira Divina Perpétua, apresentada em 2000, na UFMG, aos nossos dias, surgiram outras pesquisas, investigações e produções acadêmicas. Soma-se a elas, a partir da Teologia cristã, em companhia de outros saberes, a nossa contribuição com esta tese: a “vida escrita” de Carolina Maria de Jesus apresentada pelo método “biografemático”; o Pensamento Decolonial abordado pela perspectiva da “ferida aberta”; a aproximação dos Estudos Decoloniais do corpo ferido de Carolina de Jesus pela “escravatura atual”; por meio da abordagem “teobiografemática”, a partir da “vida escrita” carolineana, a reflexão das contribuições para uma Teologia Negra Decolonial.

⁹ Acervo de Escritores Mineiros (AEM), UFMG. Cadernos microfilmados. Coleção Vera Eunice de Jesus Lima: coleção composta por cadernos com o Diário de Carolina Maria de Jesus (30/10/1958 a 02/12/1958). Microfilmagem realizada na Fundação Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, mai. 1996. MRD-2 – Kodak.

¹⁰ Cf. Ex 9,25-27.

¹¹ JESUS, 1986, p. 59.

¹² Fl 2,7.

REFERÊNCIAS

Acervo de Escritores Mineiros (AEM), UFMG. Cadernos microfilmados. Coleção Vera Eunice de Jesus Lima: coleção composta por cadernos com o Diário de Carolina Maria de Jesus (30/10/1958 a 02/12/1958). Microfilmagem realizada na Fundação Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, mai. 1996. MRD-2 - Kodak.

ALBUQUERQUE, Francisco das Chagas de. Decolonialidade e libertação da teologia na América Latina. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 51, n. 3, p. 555-574, set./dez. 2019. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/4370/4395>. Acesso em: 04 mar. 2024.

ALEGRE, X. et al. *A justiça que brota da fé*. São Paulo: Loyola, 1987.

ALMEIDA, Maria Inês. *Desocidentada: experiência literária em terra indígena*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. Prefácio: Apresentando Spivak. In: SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* 5. reimpr. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2021. p. 7-21.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020. (Feminismos Plurais).

ALVES, Castro. *Os escravos* (1883). Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000068.pdf>. Acesso em: 09 out. 2023.

ANAIAS DO 32.º CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER: *Decolonialidade e práticas emancipatórias*. Belo Horizonte: SOTER, 2019. Disponível em: <http://www.soter.org.br/anais/32.pdf>. Acesso em: 24 out. 2023.

ANZALDÚA, Gloria. *A vulva é uma feriada aberta & outros ensaios*. Rio de Janeiro: A Bolha, 2021.

ANZALDÚA, Gloria. *Bordelands / La frontera: la nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing Libros, 2016. (Colección Ensayo).

ARAUJO, Jurandy Azevedo. *Pastoral afro-brasileira da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e os agentes de pastoral*. CNBB, Brasília, 25 jun. 2008. Disponível em: [https://www.cnbb.org.br/pastoral-afro-brasileira-da-conferencia-nacional-dos-bispos-do-brasil-cnbb-e-os-agentes-de-pastoral/#:~:text=Desde%20o%20dia%20primeiro%20de,\)%\)%2C%20na%20sede%20da%20CNBB](https://www.cnbb.org.br/pastoral-afro-brasileira-da-conferencia-nacional-dos-bispos-do-brasil-cnbb-e-os-agentes-de-pastoral/#:~:text=Desde%20o%20dia%20primeiro%20de,)%)%2C%20na%20sede%20da%20CNBB). Acesso em: 28 mar. 2024.

ARFUCH, Leonor. *O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

ASETT (Org.). *Identidade Negra e Religião*. São Paulo: CEDI; Edições Liberdade, 1986.

ATABAQUE/ASETT. Apresentação. In: ATABAQUE-ASETT (Orgs.). *Teologia Afro-americana: II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-americana e Caribenha*. São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Comunidade e Missão). p. 5-7.

AULETE. *Dicionário online*. Disponível em: <https://aulete.com.br/>.

AURELI, Willy. Carolina negra, poetiza preta. *Folha da manhã*, São Paulo, p. III, 25 fev. 1940. Disponível em: https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=21600&anchor=141712&origem=busca&origin_URL=&pd=e3b5eb6743993cece51b74eeb39b5ff6&ga=2.71219989.449801050.1666642495-1496194747.1660310211. Acesso em: 11 nov. 2022.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 11, p. 89-117, mai./ago. 2013. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/rbcn/article/view/2069/1827>. Acesso em: 04 out. 2023.

BALTHASAR, Hans Urs von. El Misterio Pascual. In: FEINER, Johannes *et al.* *Mysterium Salutis*: manual de teología como historia de la salvación. Tomo III/2. Madrid: Cristiandad, 1971. p. 143-335.

BALTHAZAR, Ricardo. Audálio revelou Carolina de Jesus e enfrentou ditadura após morte de Herzog, *Folha de São Paulo*, São Paulo, n.p., 20 jul. 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/folha-100-anos/2021/07/audalio-revelou-carolina-de-jesus-e-enfrentou-ditadura-apos-morte-de-herzog.shtml>. Acesso em: 12 nov. 2022.

BAQUAQUA, Mahommah Gardo. *Biografia e narrativa do ex-escravo afro-brasileiro Mahommah Gardo Baquaqua*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997. (Série Prometeu).

BARBAGLIO, Giuseppe. *As cartas de Paulo (II)*: tradução e comentários. São Paulo: Loyola, 1991. (Coleção bíblica Loyola; 5).

BARBOSA, Sirlene; PINHEIRO, João. *Carolina*. 3. ed. São Paulo: Veneta, 2018.

BARCELLOS, Sergio. Arquivando Carolina: desafios e surpresas na organização do arquivo de Carolina Maria de Jesus. In: ROSITO, Valeria (Org.). *Carolina Maria de Jesus: incômodos de ¼ chamado despejo*. Rio de Janeiro: Metanoia, 2022. p. 29-39.

BARROS, Manoel de. Antoninha-me-leva. In: BARROS, Manoel de. *Poesia completa*. São Paulo: Leya, 2010. p. 29-30.

BARTHES, Roland. *A câmara clara*: notas sobre a fotografia. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

BARTHES, Roland. *Aula*. São Paulo: Cultrix, s.d.

BARTHES, Roland. *Le plaisir du texte*. Paris: Éditions du Seuil, 1973.

BARTHES, Roland. *O prazer do texto*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

BARTHES, Roland. *O rumor da língua*. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. (Coleção Roland Barthes).

BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Coleção Roland Barthes).

BENTO, Cida *et al.* O branco na luta antirracista: limites e possibilidades. In: IBIRAPITANGA; SCHUCMAN, Lia Vainer (Orgs.). *Branquitude: diálogos sobre racismo e antirracismo*. São Paulo: Fósforo, 2023. p. 13-41.

BEZERRA, Cícero Cunha. *Dionísio Pseudo-Areopagita*: mística e neoplatonismo. São Paulo: Paulus, 2009. (Coleção Filosofia).

BÍBLIA de Jerusalém: nova edição, revista e ampliada. 5. impr. São Paulo: Paulus, 2008.

BIDASECA, Karina Andrea. *La revolución será feminista o no será: la piel del arte feminista descolonial*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Carolina Maria de Jesus: a fome, a liberdade, o sonho. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, n.p., 07 mar. 2021. Seção Opinião. Disponível em: <https://www.jb.com.br/pais/artigos/2021/03/1028782-carolina-maria-de-jesus-a-fome-a-liberdade-o-sonho.html>. Acesso em: 04 out. 2022.

BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita 3: a ausência de livro*. São Paulo: Escuta, 2010.

BLANCHOT, Maurice. *A escritura do desastre*. São Paulo: Lumme Editor, 2016.

BLANCHOT, Maurice. *O livro por vir*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Tópicos).

BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

BOLETIM DO CIMI, n. 76, dez. 1981. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/mndh/encontros/ienccontro/relatoriosregionais/missa quilombos.htm>. Acesso em: 28 mar. 2024.

BOFF, Clodovis. Teologia. In: TAMAYO, Juan José (Org.). *Novo Dicionário de Teologia*. São Paulo: Paulus, 2009. (Dicionários). p. 524-527.

BOFF, Leonardo. *Paixão de Cristo, Paixão do mundo*: os fatos, as interpretações e o significado de ontem e hoje. Petrópolis: Vozes, 1977.

BOFF, Leonardo. *Saber cuidar*: ética do humano, compaixão pela terra. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

BOGAZ, Antônio Sagrado *et al.* *Patrística*: caminhos da tradição cristã. São Paulo: Paulus, 2008.

BOSCH, Jordi Sánchez. *Escritos Paulinos*. São Paulo: Ave Maria, 2002. v. 7. (Introdução ao estudo da Bíblia).

- BOULGAKOF, Serge. *Du Verbe incarné (Agnus Dei)*. Paris: Aubier-Montaigne, 1943.
- BRANDÃO, Ruth Silviano. *A vida escrita*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006. (Coleção Sete Faces).
- BROWN, Raymond. *Comentário ao evangelho segundo João (capítulos 1 a 12)*: introdução, tradução e notas. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020a. v. 1.
- BROWN, Raymond. *Comentário ao evangelho segundo João (capítulos 13 ao 21)*: introdução, tradução e notas. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020b. v. 2.
- BYRNE, Brendan. La Lettera ai Filippesi. In: BROWN, Raymond E. et al. *Nuovo grande commentario bíblico*. Brescia: Queriniana, 1997. p. 1034-1042.
- CALDEIRA, Cleusa. Teologia negra: a fenomenologia do damné como caminho de humanização. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 17, n. 53, p. 991-1020, mai./ago., 2019. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/20502/16476>. Acesso em: 23 nov. 2023.
- CÂMARA, Dom Helder. “Mariama”. Recife, *Missa dos Quilombos*, 22 nov. 1981. Disponível em: <https://maenossa.blogspot.com/2011/03/mariama.html>. Acesso em: 28 mar. 2024.
- CAMPOS, Haroldo de. O Afreudisíaco Lacan na Galáxia de Lalíngua (Freud, Lacan a Escritura), *Afreudite*, Porto, n. 1, p. 1-22, 2005. Disponível em: <https://recil.ensinolusofona.pt/bitstream/10437/42/1/nr1O%2520Afreudisíaco%2520Lacan%2520na%2520Gal%c3%83%c2%a1xia%2520de%2520Lal%c3%83%c2%adngua.pdf>. Acesso em: 21 set. 2022.
- CANDIDO, Antonio. O direito à literatura. In: CANDIDO, Antonio. *Vários escritos*. 5. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2011. p. 171-193.
- CARNEIRO, Sueli et al. Alianças possíveis e impossíveis entre brancos e negros para equidade racial. In: IBIRAPITANGA; SCHUCMAN, Lia Vainer (Orgs.). *Branquitude*: diálogos sobre racismo e antirracismo. São Paulo: Fósforo, 2023. p. 42-70.
- CASTELLO BRANCO, Lucia. A coisa literária. In: CASTELLO BRANCO, Lucia; SOBRAL, Ayanne. *O que é psicanálise literária?* Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2023. p. 97-105.
- CASTELLO BRANCO, Lucia. *A traição de Penélope*. São Paulo: ANNABLUME, 1994. (Selo universidade).
- CASTELLO BRANCO, Lucia. Barthes, Lucia e eu: conversa em torno dos caminhos. *Em tese*, Belo Horizonte, 21, n. 2, p. 213-230, mai./ago. 2015a. Entrevista. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/emtese/article/viewFile/10017/8940>. Acesso: 20 mai. 2024.
- CASTELLO BRANCO, Lucia. *Chão de letras*: as literaturas e a experiência da escrita. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

CASTELLO BRANCO, Lucia. O biografema como método. In: *Fio de água do texto* [blog]. 2015b. Disponível em: <https://fiodeaguadotexto.wordpress.com/2015/12/13/falando-com-as-paredes-15/>. Acesso em: 23 set. 2022.

CASTELLO BRANCO, Lucia. *O que é escrita feminina*. São Paulo: Brasiliense, 1991. (Coleção Primeiros Passos).

CASTELLO BRANCO, Lucia. *Os absolutamente sós: Llansol, a letra, Lacan*. Belo Horizonte: Autêntica; FALE/UFMG, 2000.

CASTELLO BRANCO, Lucia; BRANDÃO, Ruth Silviano. *Literaterras: as bordas do corpo literário*. São Paulo: ANNABLUME, 1995. (Coleção E; 4).

CASTRO, Eliana de Moura; MACHADO, Marília Novais da Mata. *Muito bem, Carolina!*: biografia de Carolina Maria de Jesus. Belo Horizonte: C/Arte, 2007.

CASTRO, Josué de. *Geopolítica da fome*: ensaio sobre os problemas de alimentação e de população do mundo. 3. ed. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1954.

CELAM. *Documento de Puebla*, III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1979. Disponível em: https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf. Acesso em: 25 mar. 2024.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. 2. ed. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2020.

CNBB. *Campanha da Fraternidade 1988*: Texto-Base. Brasília: CPP, 1988a.

CNBB. *Pastoral Afro-brasileira*. 2. ed. Brasília: Edições CNBB, 2020. (Estudos da CNBB, 85).

CNBB. *Via Sacra*: a fraternidade e o negro. Brasília: CPP, 1988b. (Campanha da Fraternidade 1988).

COMBLIN, José. *A profecia na Igreja hoje*. São Paulo: Paulus, 2008.

COMPAGNON, Antoine. *O demônio da teoria*: literatura e senso comum. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

CONCILIUM, Revista Internacional de Teologia. *Teologia Pós-colonial*. Petrópolis, n. 350, 2013/2.

CONE, James H. *Deus dos oprimidos*. 2. ed. São Paulo: Recriar, 2020a.

CONE, James H. *Teologia Negra*. São Paulo: Recriar, 2020b.

COSTA, Erick Gontijo. *Acurar-se da escrita*: Maria Gabriela Llansol. Orientadora: Lucia Castello Branco. 2014. 160 f. Tese (Doutorado em Literatura Comparada e Teoria da Literatura) – Departamento de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014.

Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/ECAP-9GQPUK/1/tese_erick_gontijo_costa.pdf. Acesso em: 13 mar. 2023.

CRUZ, Edna Sousa. Os sentidos do poder dizer/saber dizer, *EntreLetras*, Araguaína, v. 2, n. 2, p. 253-255, 2011. Disponível em: <https://sistemas.uff.edu.br/periodicos/index.php/entreletras/article/view/903/478>. Acesso em: 10 jul. 2023.

DANTAS, Audálio. Bom, eu acho que aí, modéstia à parte, é uma questão de sensibilidade. In: MEIHY, José Carlos Sebe Bom; LEVINE, Robert M. *Cinderela negra: a saga de Carolina Maria de Jesus*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994. p. 102-107.

DANTAS, Audálio. Prefácio: a atualidade do mundo de Carolina. In: JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. 10. ed. São Paulo: Ática, 2014. p. 6-8.

DELEUZE, Gilles. A literatura e a vida. In: DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34, 1997. (Coleção TRANS).

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. O que é uma literatura menor? In: *Kafka: por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. p. 25-42.

DERIVE, Jean. Literarização da oralidade, oralização da literatura nas culturas africanas. In: DERIVE, Jean. *Oralidade, literarização e oralização da literatura*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2010. p. 7-26. Disponível em: http://www.letras.ufmg.br/padroa_cms/documentos/eventos/vivavoz/Oralidade,%20literariza%C3%A7%C3%A3o%20e%20oraliza%C3%A7%C3%A3o%20da%20literatura%20site.pdf. Acesso em: 21 set. 2022.

DOUGLAS, J. D. (Org.). *O Novo Dicionário da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1983. v. 1.

DURAS, Marguerite. *Boas falas: conversas sem compromisso* (Entrevista concedida a Xavière Gauthier). Rio de Janeiro: Record, 1988.

DURAS, Marguerite. Dans “Apostrophes”. Entrevistador Bernard Pivot. França: Entrevista, 1984. 1 filme (75 min), imagens de arquivo INA. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=s--2miauRQ4&t=814s>. Acesso em: 14 nov. 2022.

DURAS, Marguerite. *Escrever*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade y eurocentrismo. In: DUSSEL, Enrique. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000. (Colección Sur-Sur). p. 24-33. Disponível em: https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708040738/4_dussel.pdf. Acesso em: 26 fev. 2024.

ETIMOLOGIA. *Origem do conceito*. Disponível em: <https://etimologia.com.br/>.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp->

content/uploads/2014/05/Frantz_Fanon_Pele_negra_mascaras_brancas.pdf. Acesso em: 12 set. 2023.

FARIA, Jacir de Freitas. *Profetas e profetisas na Bíblia: história e teologia profética na denúncia, solução, esperança, perdão e nova aliança*. São Paulo: Paulinas, 2006. (Coleção Bíblia em comunidade. Série teologias bíblicas, v. 5).

FARIAS, Tom. *Carolina: uma biografia*. Rio de Janeiro: Malê, 2018.

FARIAS, Tom. Carolina Maria de Jesus, uma escritora presente: revisitando vida e obra da escritora. *Periferias*, Rio de Janeiro, n.p., jul. 2019. Disponível em: [https://revistaperiferias.org/materia/carolina-maria-de-jesus-uma-escritora-presente/#:~:text=Logo%2C%20E%20%9Cbitita%E2%80%9D%20\(apelido,cor%20%C3%A9%20ocre%20ou%20preta](https://revistaperiferias.org/materia/carolina-maria-de-jesus-uma-escritora-presente/#:~:text=Logo%2C%20E%20%9Cbitita%E2%80%9D%20(apelido,cor%20%C3%A9%20ocre%20ou%20preta). Acesso em: 14 out. 2022.

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. 2. ed. São Paulo: Global, 2007.

FERNANDEZ, Raffaella; LEAL, Marcelle. O corpo da escrita & a escrita do corpo. In: ARRUDA, Aline et al. (Orgs.). *Carolina Maria de Jesus: percursos literários*. Rio de Janeiro: Malê, 2022. p. 161-170.

FERREIRA, Amanda Crispim. *A poesia de Carolina Maria de Jesus: um estudo de seu projeto estético, de suas temáticas e de sua natureza quilombola*. Rio de Janeiro: Malê Edições, 2022.

FIGUEIREDO, Eurídice. Roland Barthes: da morte do autor ao seu retorno. *Revista Criação & Crítica*, São Paulo, n. 12, p. 182-194, 09 jun. 2014. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/criacaoecritica/article/view/73514/84830>. Acesso em: 23 ago. 2023.

IORENZA, Elisabeth Schüssler. *En memoria de ella: Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989.

FISCHER, Rosa Maria Bueno; SILVA, Tatielle Rita Souza da. Literatura e formação: o prazer do texto entre as margens do sistema escolar, *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v. 23, p. 1-17, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbedu/a/SgCXHNyNCnrpBXZ8FnbtfVS/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 17 jul. 2023.

FOUCAULT, Michel. A escrita de si. In: FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade, política*. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Moua. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 144-162.

FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. Porto Alegre: L&PM, 2010. (Coleção L&PM Pocket; v. 849).

GALINDO, María. *Feminismo bastardo*. 2. ed. La Paz: Mujeres Creando, 2021.

GALINDO, María. *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar: teoría y propuesta de la despatriarcalización*. Bolivia: Mujeres Creando, 2013.

GAUDIUM ET SPES. Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo actual, *Concílio Vaticano II*, 07 dez. 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 18 jan. 2024.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes; Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOMES, Flávio dos Santos; LAURIANO, Jaime; SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Enciclopédia negra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

GOMES, Laurentino. *Escravidão*: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019. v. 1.

GONÇALVES, Emanuel Régis Gomes. A literatura vista de baixo. *Revista Entrelaces*, Fortaleza, ano III, n. 3, p. 16-29, nov. 2013. Disponível em: <file:///C:/Users/User/Downloads/366-7-PB.pdf>. Acesso em: 09 ago. 2023.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981.

HERREJÓN, Elvira Mejia. Mestiçagem na escrita anzalduana: o esforço *queer* de fronteira. *Inventário*, Salvador, n. 27, p. 187-202, fev. 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/inventario/article/view/38598/24135>. Acesso em: 28 fev. 2024.

HOORNAERT, Eduardo. Ouvi o Clamor deste Povo Negro (Comentários ao texto-base da Campanha da Fraternidade '88). *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 48, n. 189, p. 40-56, mar. 1988.

IVO, Isnara Pereira; JESUS, José Robson Gomes de. Escravidão, negros africanos e Santo Isidoro de Sevilla. *Dimensões*, Vitória, n. 43, p. 28-62, jul./dez. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/28316/20176>. Acesso em: 20 set. 2023.

JESUS, Carolina Maria de. A literatura e a fome. In: JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo*: diário de uma favelada. 10. ed. São Paulo: Ática, 2014. p. 194-197.

JESUS, Carolina Maria de. *Antologia pessoal*. Org. José Carlos Sebe Bom Meihy. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996a.

JESUS, Carolina Maria de. *Casa de alvenaria*: diário de uma ex-favelada. Rio de Janeiro: Paulo de Azevedo, 1961. (Coleção Contrastes e Confrontos).

JESUS, Carolina Maria de. *Casa de alvenaria*: Osasco. São Paulo: Companhia das Letras, 2021a. v. 1. (Cadernos de Carolina, 1).

JESUS, Carolina Maria de. *Casa de alvenaria*: Santana. São Paulo: Companhia das Letras, 2021b. v. 2. (Cadernos de Carolina, 2).

JESUS, Carolina Maria de. *Clíris*: poemas recolhidos. Orgs. Raffaella Fernandez e Ary Pimentel. Rio de Janeiro: Desalinho, Ganesha Cartonera, 2019.

JESUS, Carolina Maria de. *Diário de Bitita*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

JESUS, Carolina Maria de. *Meu estranho diário*. Orgs. José Carlos Sebe Bom Meihy e Robert M. Levine. São Paulo: Xamã, 1996b.

JESUS, Carolina Maria de. *Meu sonho é escrever...: contos inéditos e outros escritos*. Org. Raffaella Fernandez. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018.

JESUS, Carolina Maria de. *Moamba*. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/carolina-maria-de-jesus/moamba/>. Acesso em: 12 nov. 2022.

JESUS, Carolina Maria de. *O escravo*: romance. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

JESUS, Carolina Maria de. *Onde estaes felicidade?* Orgs. Dinha e Raffaella Fernandez. São Paulo: Me Parió Revolução, 2014a.

JESUS, Carolina Maria de. *Pedaços da fome*. São Paulo: Áquila Ltda, 1963.

JESUS, Carolina Maria de. Porque Deus não ajuda os pobres. In: MEIHY, José Carlos Sebe Bom. Catadora de vidas. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, ano 5, n. 56, p. 64, mai. 2010.

JESUS, Carolina Maria de. *Provérbios*. São Paulo: Edição da Autora, 1965.

JESUS, Carolina Maria de. Provérbios. In: MEIHY, José Carlos Sebe Bom. Catadora de vidas. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, ano 5, n. 56, p. 64, mai. 2010.

JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo*: diário de uma favelada. 10. ed. São Paulo: Ática, 2014b.

JESUS, Vera Eunice de. Reminiscências de minha mãe. In: JESUS, Carolina Maria de. *Casa de alvenaria*: Osasco. São Paulo: Companhia das Letras, 2021. v. 1. (Cadernos de Carolina, 1). p. 18-23.

JOÃO PAULO II. *Audiência geral*. Roma: 05 abr. 2000. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/2000/documents/hf_jp-ii_aud_20000405.html. Acesso em: 05 mai. 2024.

JOÃO PAULO II. *Carta encíclica Fides et ratio*. Roma: 14 set. 1998. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html. Acesso em: 25 out. 2023.

KING JR., Martin Luther. *Eu tenho um sonho*. Discurso proferido em 28 ago. 1963, Washington. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/desejos/sonhos/dream.htm>. Acesso em: 21 mar. 2024.

KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 2000. (Comentário bíblico).

KUSCHEL, Karl-Josef. *Os escritores e as Escrituras: retratos teológico-literários*. São Paulo: Loyola, 1999.

LACOMBE, Américo Jacobina *et al.* *Rui Barbosa e a queima dos arquivos*. Brasília: Ministério da Justiça; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1988. Disponível em: <https://www.gov.br/casaruibarbosa/pt-br/centrais-de-conteudo/publicacoes/pdfs/rui-barbosa-e-a-queima-dos-arquivos-ocr.pdf>. Acesso em: 13 set. 2023.

LACOSTE, Jean-Yves (Org.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004.

LARA, Silvia Hunold. Biografia de Mahommah G. Baquaqua. In: *Revista Brasileira de História*, Rio de Janeiro: ANPUH/Marco Zero, v. 8, n. 16, p. 269-284, 1989.

LEAL, Abigail Campos. *Ex/orbitâncias: os caminhos da deserção de gênero*. São Paulo: GLAC, 2021.

LEÃO XIII. *Carta encíclica In Plurimis*. Roma: 05 mai. 1888. Disponível em: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_05051888_in-plurimis.html. Acesso em: 18 jan. 2024.

LIBANIO, João Batista. *Crer num mundo de muitas crenças e pouca liberação*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2013. (Livros básicos de teologia. Teologia fundamental; 1).

LIBANIO, João Batista. *Práxis*. Disponível em: [G:\J B LIBANIO, SJ\Pe_João Batista Libanio - Práxis Dicionário Orbis Books.html](https://www.orbisbooks.com/joao-batista-libanio-praxis). Acesso em: 24 set. 2011.

LIMA, Vera Eunice de Jesus. Entrevista feita por Rita Ciotta Neves. In: NEVES, Rita Ciotta. *Carolina Maria de Jesus: uma biografia, nas margens da literatura*. Lisboa: Edições Colibri, 2020. (Extra-coleção). p. 133-138.

LIMA E SILVA, Sylvia Regina de. Além das Fronteiras: Teologia Negra Feminista Latino-Americana e Caribenha – Síntese e Desafios. In: SILVA, Antônio Aparecido; SANTOS, Sônia Querino (Orgs.). *Teologia Afroamericana II: avanços, desafios e perspectivas*. São Paulo: Centro Atabaque de Cultura Negra e Teologia, 2004. p. 33-38.

LLANSOL, Maria Gabriela. *Uma data em cada mão: livro das horas I* (Lovaina e Jodoigne, 1972-1977). Lisboa: Assírio & Alvim, 2009.

LOPES, Silvina Rodrigues. *Teoria da des-possessão: sobre textos de Maria Gabriela Llansol*. Lisboa: Averno, 2013.

MACIEL, Maria Esther. *As vertigens da lucidez: poesia e crítica em Octavio Paz*. São Paulo: Experimento, 1995.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze *et al.* (Orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. (Coleção Cultura Negra e Identidades). p. 27-53.

MALLARMÉ, Stéphane. O livro, instrumento espiritual. In: VALE, Paulo Pires do. *Tarefas infinitas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012. (Encarte).

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MARTINS, Nilse Sant'Anna. *Introdução à estilística: a expressividade na língua portuguesa*. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008. (Academia, 71).

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2019.

MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. São Paulo: n-1 edições, 2021.

MACKENZIE, John. L. *Dicionário bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1983.

MCKENZIE, John L. *Dicionário bíblico*. São Paulo: Paulus, 1983.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; LEVINE, Robert M. *Cinderela negra: a saga de Carolina Maria de Jesus*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; LEVINE, Robert M. Três utopias de uma certa Carolina. In: JESUS, Carolina Maria de. *Meu estranho diário*. Orgs. José Carlos Sebe Bom Meihy e Robert M. Levine. São Paulo: Xamã, 1996. p. 309-314.

MEIRELLES, Joana. Lei 14.532: O que muda com a lei que tipifica injúria racial como crime de racismo?, *Politize*, 17 mar. 2023. Disponível em: https://www.politize.com.br/lei-14-532/?https://www.politize.com.br/&gad_source=1&gclid=Cj0KCQjw0ruyBhDuARIsANSZ3woBydLQsgvh2SkzBie1ZTdcjDw0ENZLAAQmeMAPh8OoNvHTSRL8bvQaAtAgEALwwcB. Acesso em: 23 mai. 2024.

MELLA, Pablo. La Teología latino-americana y el giro descolonizador. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 48, n. 3, p. 439-461, 2016. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3632>. Acesso em: 23 nov. 2023.

MICHELETTI, D. Abandono. In: BORRIELLO, L. et al. (Orgs.). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2003. (Dicionários). p. 1-2.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 32, n. 94, p. 1-18, jun. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/?format=pdf&lang=pt>. Acesso: 26 fev. 2024.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, Niterói, n. 34, 2008, p. 287-324. Disponível em: http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo.pdf. Acesso em: 26 set. 2023.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica, pensamento independente e liberdade decolonial. *Revista X*, Curitiba, v. 16, n. 1, p. 24-53, fev. 2021. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/revistax/article/view/78142>. Acesso em: 11 set. 2023.

MIGNOLO, Walter. *Desobediencia epistémica*: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Del Signo, 2010. (Colección Razón Política).

MIGNOLO, Walter D. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura – Un manifesto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (Orgs.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p. 25-46.

MIGNOLO, Walter D. Epílogo. In: MIGNOLO, Walter D. *Habitar la frontera*: sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014). Francisco Carballo y Luis Alfonso Herrera Robles (Orgs.). Barcelona: Fundación CIDOB, 2015. p. 457-469.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias Locais / projetos globais*: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.

MIGNOLO, Walter D. *La idea de América Latina*: la herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa, 2007.

MIGNOLO, Walter D. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente*: um discurso sobre as ciências revistado. São Paulo: Cortez, 2004. p. 667-709.

MIGNOLO, Walter D.; TLOSTANOVA, Madina V. Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge. *European Journal of Social Theory*, Thousand Oaks, v. 9, n. 2, p. 205-221, mai. 2006. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1368431006063333>. Acesso em: 09 out. 2023.

MILLEN, Maria Inês de Castro. *Os acordes de uma sinfonia*: a moral do diálogo na teologia de Bernhard Häring. Juiz de Fora: Editar, 2005.

MILLS, CHARLES W. *O contrato racial*: edição comemorativa de 25 anos. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

MOLTMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*: cristologia em dimensões messiânicas. Santo André: Academia Cristã, 2009.

MORO, Ulpiano Vázquez. *A orientação espiritual*: mistagogia e teografia. São Paulo: Loyola, 2001.

MOURA, Clóvis. *Quilombos*: resistência ao escravismo. São Paulo: Expressão Popular, 2020.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro*: processo de um racismo mascarado. 3. ed. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, Imaculada. Nem a ausência de amor nem a urgência da fome. In: ARRUDA, Aline *et al.* (Orgs.). *Carolina Maria de Jesus: percursos literários*. Rio de Janeiro: Malê, 2022. p. 149-160.

NASCIMENTO, Milton. *A de Ó* (Estamos chegando). Disponível em: <https://www.letras.mus.br/milton-nascimento/1281101/>. Acesso em: 28 mar. 2024.

NEVES, Rita Ciotta. *Carolina Maria de Jesus: uma biografia, nas margens da literatura*. Lisboa: Edições Colibri, 2020. (Extra-coleção).

NOGUEIRA, Isildinha Baptista: *A cor do inconsciente: significações do corpo negro*. São Paulo: Perspectiva, 2021.

NOMES BÍBLICOS: significado, origem e história dos nomes na Bíblia. Disponível em: <https://www.nomesbiblicos.com/>. Acesso em: 30 abr. 2024

OS CATADORES e eu. Direção de Agnès Varda. França: Documentário, 2000. 1 filme (82 min), vídeo. Disponível em: [https://pt-br.facebook.com/oscataidoresseeu/](https://pt-br.facebook.com/oscataedoresseeu/). Acesso em: 26 set. 2022.

OS CATADORES e eu: dois anos depois. Direção de Agnès Varda. França: Documentário, 2002. 1 filme (60 min), vídeo. Disponível em: [https://pt-br.facebook.com/oscataidoresseeu/](https://pt-br.facebook.com/oscataadoresseeu/). Acesso em: 26 set. 2022.

PACHECO, Ronilso. *Teologia Negra: o sopro antirracista do Espírito*. Brasília: Novos Diálogos, 2019.

PAIVA, Márcio Antônio de. Subjetividade e infinito: o declínio do cogito e a descoberta da alteridade. *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 7, n. 88, p. 213-231, 2000.

PELEGRINO, Natália. Escrita de si e arquivamento do eu em Carolina Maria de Jesus. In: BELO, Fábio (Org.). *Direito e literatura contra o racismo: leituras a partir do Quarto de despejo*. Belo Horizonte: Relicário, 2018. p. 125-136.

PEREIRA, Victor Medeiros; NETO, Pedro Marques. “O único riso solto que encontrei era pago”: a política na poesia de Manoel de Barros. *Cadernos Acadêmicos: conexões literárias*, Guarulhos, n. 1, p. 187-203, dez. 2021. Disponível em: <file:///C:/Users/User/Downloads/10-artigos-pereira-neto.pdf>. Acesso em: 13 fev. 2023.

PERPÉTUA, Elzira Divina. A proposta estética em *Quarto de despejo*, de Carolina Maria de Jesus. In: GUIMARÃES, Raquel Beatriz Junqueira (Org.). *Scripta*, Belo Horizonte, v. 18, n. 35, p. 253-264, 2.º sem. 2014a.

PERPÉTUA, Elzira Divina. *A vida escrita de Carolina Maria de Jesus*. Belo Horizonte: Nandyala, 2014b.

PERPÉTUA, Elzira Divina. *Literatura brasileira confessional: uma leitura de memórias marginais*. In: ANAIS DO SILEL. Uberlândia: EDUFU, 2011. v. 2, n. 2, p. 1-10. Disponível em: <http://www.ileel.ufu.br/anaisdosilel/pt/arquivos/silel2011/434.pdf>. Acesso em: 09 ago. 2023.

PERPÉTUA, Elzira Divina. Produção e recepção de Quarto de despejo, de Carolina Maria de Jesus: relações publicitárias, contextuais e editoriais. *Em tese*, Belo Horizonte, v. 5, p. 33-42, dez. 2002. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/emtese/article/view/3405/3335>. Acesso em: 24 jan. 2023.

PERSPECTIVA TEOLÓGICA, Belo Horizonte, v. 48, n. 3, set./dez. 2016. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/issue/view/530>. Acesso em: 24 out. 2023.

PESSOA, Fernando. *Obra Poética*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976.

PINHEIRO-MARIZ, Josilene; EULÁLIO, Marcela de Melo Cordeiro. Oralitura em aula de língua portuguesa como espaço para diálogos interculturais, *Mulemba*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 76-90, jul./dez. 2016. Disponível em: [file:///C:/Users/User/Downloads/5334-73345-1-PB%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/User/Downloads/5334-73345-1-PB%20(2).pdf). Acesso em: 21 set. 2022.

PIRES, Dom José Maria. Homilia da Missa dos Quilombos, Recife, 22 nov. 1981. In: BOLETIM DO CIMI, n. 76, dez. 1981. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/mndh/encontros/ienccontro/relatoriosregionais/missa quilombos.htm>. Acesso em: 28 mar. 2024.

PIRES. Dom José Maria. O Deus da vida nas comunidades afro-americanas e caribenhas. In: ATABAQUE-ASETT (Orgs.). *Teologia Afro-americana: II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-americana e Caribenha*. São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Comunidade e Missão). p. 17-33.

PORTO, Marinela Marques; VIEIRA, Marcus André. Do homem ao objeto: um percurso pela noção de estilo em Jacques Lacan, *Analytica*, v. 8, n. 15, São João Del Rei, p. 1-15, jul./dez. 2019. Disponível em: <http://www.seer.ufsj.edu.br/analytica/article/view/3200/2330>. Acesso em: 21 set. 2022.

PRADO, Adélia: Poesia reunida. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2016.

PRECIADO, Paul B. A destruição foi minha Beatriz. In: PRECIADO, Paul B. *Um apartamento em Urano: crônicas da travessia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 243-245.

PRECIADO, Paul B. *Transfeminismo*. São Paulo: n-1 edições, 2018. (Série Pandemia).

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: QUIJANO, Aníbal. *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*. Org. Walter Mignolo. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2019. p. 225-288.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad-racionalidad. In: QUIJANO, Aníbal. *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*. Org. Walter Mignolo. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2019. p. 103-116.

QUIJANO, Aníbal. ¡Qué tal raza! In: QUIJANO, Aníbal. *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*. Org. Walter Mignolo. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2019. p. 349-360.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1989.

REIS, Maria Firmina dos. A escrava. In: REIS, Maria Firmina dos. *Úrsula: romance; A escrava: conto*. 7. ed. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2018. p. 191-207.

REIS, Maria Firmina dos. Úrsula. In: REIS, Maria Firmina dos. *Úrsula: romance; A escrava: conto*. 7. ed. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2018. p. 23-189.

ROCHA, Wesley Henrique Alves da. *Diário de Bitita, de Carolina Maria de Jesus: saltando os muros da subalternidade*. Salvador, BA: Devires, 2021.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935. Disponível em: <https://bdor.sibi.ufrj.br/bitstream/doc/87/1/09%20PDF%20-%20OCR%20-%20RED.pdf>. Acesso em: 13 set. 2023.

SABBAG, David Conrado. *Dicionário bíblico*. São Paulo: DCL, 2004.

SACERDOTE, Juliane. TST publica série de postagens sobre trabalho análogo à escravidão no Instagram. *Tribunal Superior do Trabalho*, Brasília, 29 jul. 2022. Disponível em: [https://www.tst.jus.br/-/tst-publica-s%C3%A9rie-de-postagens-sobre-trabalho-an%C3%A1logo-%C3%A0-escravid%C3%A3o#:~:text=Um%20trabalhador%20que%20tenha%20que,P%C3%BAblico%20do%20Trabalho%20\(MPT\)](https://www.tst.jus.br/-/tst-publica-s%C3%A9rie-de-postagens-sobre-trabalho-an%C3%A1logo-%C3%A0-escravid%C3%A3o#:~:text=Um%20trabalhador%20que%20tenha%20que,P%C3%BAblico%20do%20Trabalho%20(MPT)). Acesso em: 07 fev. 2023.

SALGUEIRO, Wilberth. “O colono e o fazendeiro”, de Carolina Maria de Jesus. *Rascunho* (O jornal de literatura do Brasil), Curitiba, 217. ed., 31 mai. 2018. Disponível em: <https://rascunho.com.br/colunistas/sob-a-pele-das-palavras/o-colono-e-o-fazendeiro-de-carolina-maria-de-jesus/>. Acesso em: 11 jan. 2024.

SAMUDIO, Jonas Miguel Pires. A restante vida escrita: uma leitura da resurreição em Maria Gabriela Llansol. *Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 20, n. 62, p. 1-19, mai./ago, 2022. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/22629/20811>. Acesso em: 12 mai. 2024.

SAMUDIO, Jonas Miguel Pires. Deus, Palavra: por uma escrita-negativa. In: LOPES, Mônica Sette *et al.* (Orgs.). *Representações da violência: direito, literatura, cinema e outras artes*. Belo Horizonte: D'Plácido, 2017. p. 505-522.

SAMUDIO, Jonas Miguel Pires. Escrever a raiz da escrita: sobre o tempo na textualidade de Llansol. *Em tese*, Belo Horizonte, v. 19, n. 3, p. 24-35, set./dez. 2013. Disponível em: [file:///C:/Users/User/Downloads/5234-15908-1-PB%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/User/Downloads/5234-15908-1-PB%20(2).pdf). Acesso em: 13 fev. 2023.

SAMUDIO, Jonas Miguel Pires. *Há deus: A escrita do insondável* em Maria Gabriela Llansol. Orientadora: Lucia Castello Branco. 2019. 289 p. Tese (Doutorado em Letras – Literatura Comparada) – Departamento de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/31881/1/Tese%20H%c3%a1%20Deus%20A%20es>

crita%20do%20insond%3a1vel%20%20em%20Maria%20%20Gabriela%20%20Llansol%20Jonas%20Miguel%20Pires%20Samudio.pdf. Acesso em: 11 jan. 2024.

SAMUDIO, Jonas Miguel Pires; PINTO, Carlos Rafael. Barthes, Loyola, corpo. *Revista Criação & Crítica*, São Paulo, n. 30, p. 414-430, 29 set. 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/criacaoecritica/article/view/184376/176012>. Acesso em: 23 set. 2022.

SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus*: Livro IX a XV. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000. v. 2.

SANTA TERESA DE JESUS. *Livro da vida*. 3. ed. Petrópolis: Vozes: 1961. (Obras de Santa Teresa de Jesus, Tomo 1).

SANTOS, Joel Rufino dos. *Carolina Maria de Jesus*: uma escritora improvável. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. *Racismo brasileiro*: uma história da formação do país. São Paulo: Todavia, 2022.

SANTOS NETO, Artur Bispo dos. *A palavra e a imagem no poema “o navio negreiro” de Castro Alves*. Orientador: Aloísio Nunes. 2007. 202 f. Tese (Doutorado em Letras e Linguística) – Departamento de Letras, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2007. Disponível em: https://www.repositorio.ufal.br/bitstream/riufal/519/1/TeseCompleta_ArturBispo-2007.pdf. Acesso em: 09 out. 2023.

SCALABRINI, Patrizio Rota. *Livros proféticos*. Petrópolis: Vozes, 2019. (Introdução aos Estudos Bíblicos).

SCHNELLE, Udo. *Paulo*: vida e pensamento. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.

SEGATO, Rita. *Cenas de um pensamento incômodo*: gênero, cárcere e cultura em uma visada decolonial. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.

SEGATO, Rita. *Crítica da colonialidade em oito ensaios*: e uma antropologia por demanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SEVILLA, San Isidoro de. *Etimologías*. Madrid: BAC, 2004.

SHARPE, Christina. *No vestígio*: negridade e existência. São Paulo: Ubu, 2023.

SILVA, Antônio Aparecido da. Apresentação. In: SILVA, Antônio Aparecido da.; SANTOS, Sônia Querino dos (Orgs.). *Teologia afroamericana II*: avanços, desafios e perspectivas. São Paulo: 2004. p. 7.

SILVA, Antônio Aparecido da. Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras – Brasil. In: ATABAQUE-ASETT (Orgs.). *Teologia Afro-americana: II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-americana e Caribenha*. São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Comunidade e Missão). p. 49-72.

SILVA, Fidelainy Sousa. *A multiplicidade do sujeito de fronteira: as feridas abertas nas narrativas Borderlands/La frontera*, de Gloria Anzaldúa, e *Dois Irmãos*, de Milton Hatoum. Orientador: Gerson Roberto Neumann. 2017. 108 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Departamento de Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/172392/001057557.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 27 set. 2023.

SOBRINO, Jon. *A eterna tentação de negar a realidade* (conferência no 2.º Fórum Mundial Teologia e Libertação: Nairobi, 16-19 de jan. 2007). Extrato publicado na *Revista do IHU online*, Unisinos, 210 ed., 05 mar. 2007. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/718-jon-sobrino-1>. Acesso em: 09 mai. 2024.

SOBRINO, Jon. *Jesú en América Latina: su significado para la fe y la cristología*. Santander: Sal Terrae, 1982. (Colección Presencia teológica, 12).

SOETHE, Paulo Astor. Apresentação. In: KUSCHEL, Karl-Josef. *Os escritores e as Escrituras: retratos teológico-literários*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 9-11.

SOUZA, Jessé. *Como o racismo criou o Brasil*. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2021.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Foreword: Upon Reading the Companion to Postcolonial Studies. In: SCHWARZ, Henry; RAY, Sangeeta (Eds.). *Companion to Postcolonial Studies*. Hoboken: Blackwell Publishing Ltd, 2005. p. XV-XXII. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1002/9780470997024.fmatter>. Acesso em: 04 jul. 2023

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* 5. reimpr. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2021.

SPIVAK, Gayatri. Nuevas ropas para el esclavo. Entrevista com Manuel Asensi, *Clarín e La Vanguardia*, Buenos Aires, 04 ago. 2006. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/98747227/Manuel-Asensi-EnTREVISTA-a-GAYATRI-SPIVAK-Nuevas-Ropas-Para-El-Esclavo>. Acesso em: 04 jul. 2023.

TABORDA, Francisco. *O memorial da Páscoa do Senhor: ensaios litúrgico-teológicos sobre a eucaristia*. São Paulo: Loyola, 2009. (Coleção Theologica).

TAMAYO, Juan José. *Teologías del sur: el giro descolonizador*. Madrid: Trotta, 2017. (Colección Estructuras y Procesos; Serie Religión).

TAVARES, Sinivaldo. *Ecologia e decolonialidade: implicações mútuas*. São Paulo: Paulinas, 2022. (Coleção Faculdade Jesuíta).

TEIXEIRA, Derick Davidson Santos. *O corpo que escreve: Barthes, Lacan e o sujeito da escrita*. Orientadora: Ana Maria Clark Peres. 2022. 300 f. Tese (Doutorado em Literatura Comparada e Teoria da Literatura) - Departamento de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2022. Disponível em: [file:///C:/Users/User/Downloads/O%20corpo%20que%20escreve%20%20Derick%20Teixeira%20%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/User/Downloads/O%20corpo%20que%20escreve%20%20Derick%20Teixeira%20%20(2).pdf). Acesso em: 13 mar. 2024.

TENÓRIO, Jeferson. Entrevista com Ricardo Machado: a fome de literatura de Carolina Maria de Jesus. *IHU on-line*, São Leopoldo, 18 dez. 2017. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/7173-a-fome-de-literatura-de-carolina-maria-de-jesus>. Acesso em: 08 fev. 2023.

TRUTH, Sojourner. *E eu não sou uma mulher?*: a narrativa de Sojourner Truth contada a Olive Gilbert. Rio de Janeiro: Livros de Criação; Ímã Editorial, 2020. (Coleção Meia Azul).

UNAMUNO, Miguel de. *Como escrever um romance*. São Paulo: É Realizações, 2011. (Coleção Educação Clássica).

VASCONCELOS, Agripa. *Chico Rei*: romance do Ciclo da Escravidão nas Gerais. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002. (Sagas do País das Gerais, 6).

VIEIRA, Antônio. *Sermão da Epifania*. Erechim: Edelbra, 1998a. (Editoração eletrônica: Verônica Ribas Cúrcio). Disponível em: [https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=134901#\(1'\)](https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=134901#(1')). Acesso em: 04 jul. 2023.

VIEIRA, Antônio. *Sermão XIV*. Erechim: Edelbra, 1998b. v. 5. Disponível em: <https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=134970>. Acesso em: 08 jul. 2023.

VIEIRA, Antônio. *Sermão XXVII*. Erechim: Edelbra, 1998c. (Editoração eletrônica: Verônica Ribas Cúrcio). Disponível em: <https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=134984>. Acesso em: 08 jul. 2023.

VIEIRA, Henrique. *O Jesus negro*: o grito antirracista do Evangelho. São Paulo: Planeta do Brasil, 2023.

VOGT, Carlos. Trabalho, pobreza e trabalho intelectual (*O Quarto de despejo*, de Carolina Maria de Jesus). In: SCHWARZ, Roberto (Org.). *Os pobres na literatura brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 204-213.

WALSH, Catherine. Introducción: (re)pensamiento crítico y (de)colonialidad. In: WALSH, Catherine (Org.). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial*: reflexiones latinoamericanas. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Abya Yala, 2005. p. 13-35. Disponível em: https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/7426/1/Walsh%20C-Pensamiento%20cr%C3%ADtico%20y%20matriz%20%28de%29%20colonial.pdf?fbclid=IwAR1SZ6HC_cYpQQSN3gKuE2zx_IRua-Dh6uvxaJnubVWotNkh9QnNb86fKhM. Acesso em: 04 out. 2023.

WAYAR, Marlene. *Furia Travesti*: diccionario de la t a la t. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós, 2021.

WAYAR, Marlene. *Travesti*: una teoría lo suficientemente buena. 2. reimpr. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Muchas Nueces, 2019.

WEBER, Max. *Conceitos sociológicos fundamentais*. Covilhã: LusoSofia, 2010. (Coleção Textos Clássicos de Filosofia). Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/weber_max_conceitos_sociologicos_fundamentais.pdf. Acesso em: 18 ago. 2023.

WILLIAMS, Delores S. Mulheres afro-americanas em três contextos de violência doméstica. *Concilium*, 252, n. 2, p. 64-74, 1994.

WILLIAMS, Delores S. *Sisters in the Wilderness: the challenge of womanist God-talk*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 19993.

WOOLF, Virginia. *Um quarto só seu: & três ensaios sobre as grandes escritoras inglesas: Jane Austen, George Eliot, Charlotte e Emily Brontë*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

YAZBEK, Priscila. Fome bate recorde e atinge mais de 280 milhões no mundo, diz relatório da ONU. *CNN Brasil*, Economia, 24 abr. 2024. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/blogs/priscila-yazbek/internacional/fome-bate-recorde-e-atinge-mais-de-280-milhoes-no-mundo-diz-relatorio-da-onu/>. Acesso em: 20 jun. 2024.