

Carolina Maria de Jesus rompendo o silenciamento das vozes negras - breve leitura interseccional

Raffaella Fernandez* e Cristiane Viana da Silva Fronza**

Resumo:

Considerando a perspectiva elaborada pelo feminismo negro, neste artigo propomos uma leitura interseccional do livro *Pedaços da Fome*, de Carolina Maria de Jesus, publicado em 1963. O texto original foi intitulado "A Felizarda", mas criticado pela autora devido a diversas modificações que sofrera a seu contragosto. A autora recorre a vias estratégicas de elaboração narrativa, sobretudo por meio da protagonista branca, recatada e campestre, que passa a viver a pobreza, mas possui concessões distintas nessa nova experiência de classe (e de marginalidade) graças à sua branquitude. Analisamos alguns mecanismos narrativos tecidos pela romancista negra para denunciar o racismo sofrido por ela e do qual sua protagonista, apesar de mulher e agora pobre, está isenta.

Palavras-chave: Carolina Maria de Jesus; Literatura; Pobreza; Racismo; Interseccionalidade.

Carolina Maria de Jesus breaking the silence of black voices - brief intersectional reading

Abstract:

Considering the perspective elaborated by black feminism, in this article we propose an intersectional reading of the book *Pedaços da Fome*, by Carolina Maria de Jesus, published in 1963. The original text was entitled "A Felizarda", but criticized by the author due to several changes it had undergone. The author resorts to strategic ways of narrative elaboration, mainly through the white, demure and peasant protagonist, who starts to live in poverty, but has concessions in this new experience of class (and marginality) thanks to her

* Doutora em Teoria e História Literária, com pós-doutorados em Ciência da Literatura e em Cultura Contemporânea. Docente da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu-PR, Brasil. End. eletrônico: raffaellafernandez@yahoo.com.br

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4459-5977>

** Doutora em Letras. Docente da Universidade Federal do Piauí, Teresina-PI, Brasil. End. eletrônico: cristianevyanna@yahoo.com.br ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9638-5352>

whiteness. We analyze some narrative mechanisms woven by the black novelist to denounce the racism she suffered and from which her protagonist, despite being a woman and now poor, is exempt.

Keywords: Carolina Maria de Jesus; Literature; Poverty; Racism; Intersectionality.

Introdução: rompendo com a escrita dominante

A literatura negra é disruptiva.

Tony Morrison

Você agora toca outro piano.

O piano da vida, de teclas de pedras enegrecidas pela fome.

Carolina Maria de Jesus, *Pedaços da fome.*

A literatura é também um espaço social, assim sendo, ela é um campo de disputa como outro qualquer. Logo, tais disputas são pelo acesso à voz, pela possibilidade de divulgação de representações sociais, assim como pelo reconhecimento do público (Dalcastagnè; Mata, 2012, p.7). A literatura brasileira, de acordo com o contexto histórico, em especial na Semana de Arte Moderna em 1922, salientou a necessidade de se libertar das amarras do colonizador, daí autores da época passaram a escrever obras literárias pensando a identidade nacional conforme idealizada pela tradição romântica brasileira. Entretanto, como essas produções (re)configuraram as representações sociais tendo como base os povos díspares e se mostraram diferentes em relação ao seu “ex-colonizador”?

É visto que a representação social do povo brasileiro através dos textos literários é tradicionalmente construída sob a via da colonialidade/modernidade, a figura do homem negro e da mulher negra nestes textos são estereotipados pela sexualização e/ou animalização, como valores inexoráveis ao pensamento colonial. Diante disso, fica evidente que o perfil da nação brasileira sugerido na literatura é construído (ou imaginado) a partir de presenças oriundas do sistema hierárquico, bem como das ausências. Para Anderson (2008, p. 32), a nação pode ser compreendida como “uma comunidade imaginada”:

Assim, dentro de um espírito antropológico, proponho a seguinte definição de nação: uma comunidade política imaginada e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana.

Ela é imaginada porque mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão ou nem sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles.

Dalcastagnè e Mata (2012, p. 7) reforçam que essa “comunidade imaginada” pode ser vista pelo contexto nacional, já que “não conhecemos nossas concidadãs e

nossos concidadãos, pouco sabemos de suas vidas”. Porém, sabemos de sua existência a partir desses textos e através deles (impressos e/ou virtuais) adquirimos “consciências nacionais” mediante a nossa imaginação alimentada por tais publicações. Devido a isso, foi criada uma projeção de unidade, de conjunto de valores, ideais e objetivos comuns. E, talvez, do pacto ficcional, o acordo de silenciar determinadas vozes que, não por acaso, são as vozes negras.

O mundo com certeza não pedia a Carolina Maria de Jesus que escrevesse. Pelo contrário, só lhe fazia calar. Muito mais do que indiferença, ela sentia o estranhamento causado nos vizinhos em virtude da dedicação que nutria o ideal da escrita: “Nunca vi uma pessoa gostar tanto de livros como você” (Jesus, 2007, p. 27 *apud* Coronel, 2016, p. 151).

É na esteira de reflexões e da proposição de Lélia González, no texto “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, no qual ela apresenta o debate sobre consciência e memória dos negros brasileiros, que refletimos diretamente acerca do silenciamento que sofreu a escritora Carolina Maria de Jesus, a partir dessa pensadora negra ao afirmar:

Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, a consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando a memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura; por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência. O que a gente vai tentar é sacar esse jogo aí das duas, também chamado de dialética. E, no que se refere à gente, à crioulada, a gente saca que a consciência faz tudo pra nossa história ser esquecida, tirada de cena. E apela pra tudo nesse sentido. Só que isso tá aí... e fala (Gonzalez, 2020, p. 64-65).

Assim, quando escreve, Carolina Maria de Jesus rompe com o discurso dominante que sempre impediu que a mulher negra falasse e dissemina um contradiscurso da ideia de nação brasileira, em diálogo direto com sua comunidade real, além daquela imaginada e idealizada de acordo com os apontamentos de Anderson acima. Dessa feita, nota-se que as narrativas carolinianas desestabilizam, por seu turno, as hierarquias discursivas se contrapondo à consciência escravocrata que foi solidificada mediante o racismo estrutural, ou seja:

(...) um elemento que integra a organização econômica e política da sociedade. Em suma, o que queremos explicitar é que o racismo é a manifestação normal de uma sociedade, e não um fenômeno patológico ou que expressa algum tipo de anormalidade. O racismo fornece o sentido, a lógica e a tecnologia para a reprodução das formas de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea. De tal sorte, todas as outras classificações são apenas modos parciais – e, portanto, incompletos – de conceber o racismo (Almeida, 2019, p. 129-130).

Dentro dessa lógica, as mulheres negras deveriam ocupar o lugar de subordinação, “De mucama a mulata profissional, de mãe preta a doméstica” (Gonzalez, 2020, p. 15), do modo como foi experienciado pela personagem branca e pobre Maria Clara, inventada por Carolina Maria de Jesus como estratégia denunciativa e visibilização das mazelas sofridas, em sua maioria, pela comunidade negra no Brasil:

- Como é insípida a vida nas habitações coletivas. Uns querem saber a vida dos outros. E as discórdias. Quando Maria Clara via as vizinhas brigando, ela unia o seu corpo ao de Paulo e estremezia dizendo-lhe:

- Paulo! Paulo! Se elas brigarem comigo eu não sei lutar.

Era uma confusão no quintal; a rádio-patrolha chegava; elas iam presas e dormiam na prisão. As que tinham filhos voltavam para casa.

- Meu Deus! Que mundo é esse que estou! Eu desconhecia tudo isto. Pensava com repugnância: “o meu filho vai nascer e crescer nessa pocilga? Oh! Meu Deus! Porque não morri quando nasci! Que existência negra e hedionda”.

A tia de Paulo foi cobrar o aluguel e ficou encantada com a beleza de Maria Clara e perguntou-lhe incrédula:

- Minha filha! Você teve coragem de casar-se com o meu sobrinho? Com esta beleza você poderia ter-se casado com um doutor! (Jesus, 1963, p. 92).

Concerne, nesse momento, realçar que, se na ideologia imposta pela classe dominante a “mãe preta” é configurada como uma mulher negra que haveria aceitado a escravidão de modo passivo, Gonzalez (2020, p. 42) ressignifica essa imagem destacando que:

Foi em função de sua atuação como mucama que a mulher negra deu origem à figura da mãe preta, ou seja, aquela que efetivamente, ao menos em termos de primeira infância (fundamental na formação da estrutura psíquica de quem quer que seja), cuidou e educou os filhos de seus senhores,

contando-lhes histórias sobre o quimbandó, e a mula sem cabeça e outras figuras do imaginário popular (Zumbi, por exemplo).

A resistência insurgente da escrita de Carolina Maria de Jesus

*Eu ainda não habituei com este povo da sala de visita –
uma sala que estou procurando um lugar para sentar.*

Carolina Maria de Jesus

Carolina Maria de Jesus, na sua obra romanesca, subverte a ordem naturalizada. Primeiramente, ela dá voz a uma mulher branca e, secundamente, essa sente e experiencia a vida nas habitações coletivas. Nesse sentido, vale ressaltar que todos os romances e peças teatrais de Carolina Maria de Jesus possuem protagonistas que vivenciam experiências de pobreza e discriminação de classe. Disso, inferimos que essa seria uma das estratégias que a autora utilizou para ser publicada, ao passo que denunciava em suas obras algumas das consequências engendradas pela colonização/modernização.

Em um momento de *Pedaços da fome*, a tia de Paulo não acredita que essa jovem tão bonita devesse morar naquele lugar. Lê-se bonita como branca e assim a autora nos permite realizar por intermédio da personagem pobre, mas branca, a estrutura racista que dignificaria seu lugar na sociedade. Entretanto, e se Maria Clara fosse Maria Negra? E se essa obra fosse escrita por um homem branco? Seria possível idealizar que a figura feminina branca estaria “fora do retrato”, ou seja, nas periferias, à margem do centro? Seria provável concluir que a tia de Paulo, a partir do seu comentário sobre a beleza de Maria Clara, prova que a democracia racial é, de fato, um mito, já que esse comentário advém do fato de Maria Clara ser uma mulher branca? Vale evocar, Lélia Gonzalez (2020, p. 63-64) que nos orienta no seguinte enegrecimento das ideias acerca da estigmatização do corpo negro feminino:

O lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo. Para nós o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira. Nesse sentido, veremos que sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular. Consequentemente, o lugar de onde falaremos põe um outro, aquele é que habitualmente nós vínhamos colocando em textos anteriores. E a mudança foi se dando a partir de certas noções que, forçando sua emergência em nosso discurso, nos levaram a retornar a questão da mulher negra numa outra perspectiva. Trata-se das noções de mulata, doméstica e mãe preta.

Podemos pensar acerca das complexidades edípicas do indivíduo branco que mantém a mãe como objeto de amor depois da intensificação da identificação com o pai. Nesse caso, a babá não branca, bem como a empregada doméstica que cuida da criança. Rita Segato (2021, p. 34) afirma que a forclusão da babá não branca impossibilita e anula “o trabalho reprodutivo da negritude no Brasil, isto é, suprime a consciência do trabalho reprodutivo das pessoas negras na sociedade brasileira”. Tal supressão é violenta e extirpa, ao mesmo tempo, a mãe que cria e “sua negritude do campo do possível na consciência”. O menino não deseja a mãe, porém a babá não branca que o criou, lembrando que, se esse não pode desejar a mulher negra, essa relação não é legitimada, logo ela é banida e lançada na condição de ilegitimidade. Isso acontece porque o racismo brasileiro não autoriza esse relacionamento, nesse sentido, não sem antes estabelecer um modo violento por causa do processo de escravidão. Cabe aqui apontar, segundo Lélia Gonzalez (2020, p. 172), que as ideologias nacionais, como a democracia racial e a miscigenação (já que o povo brasileiro afirma que o mestiço é um ponto positivo da nacionalidade). Na verdade, são discursos reproduzidos e naturalizados a partir da experiência da escravidão e, também, seus impactos deletérios sob a sociedade capitalista.

Contradizendo esse discurso de positividade confeccionado pela sociedade brasileira no que concerne ao mestiço, ela afirma que: “Na verdade, o grande contingente de brasileiros mestiços resultou de estupro¹, de violência, de manipulação sexual da escrava”. Por essa razão, “existem os preconceitos e os mitos relativos à mulher negra: de que ela é ‘mulher fácil’, de que é ‘boa de cama’ (mito da mulata) etc. e tal”.

Com relação a esse desejo sublimado pelo corpo da mulher negra, é possível observar seus reflexos no racismo, esse que se metamorfoseia constituindo o racismo estrutural. Silvio Almeida (2019, p. 448) afirma que “o racismo é uma consequência da própria estrutura social, isto é, do modo “normal” com que se constroem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares”. À mulher negra é negado o acesso a outros lugares que não sejam o da senzala da contemporaneidade (o quartinho da empregada no fundo da casa do patrão e patroa/os senhores da casa-grande), impossibilitando que essa ingresse nos espaços de poder e de produção de conhecimento, nessa acepção, nos fazendo concluir que o racismo é regra e não exceção, esse que é herança da escravidão, da figura do senhor do engenho, ainda, da formação europeia colonial.

É preciso enfatizar que o Brasil não superou a escravidão, desde que essa é produzida e reproduzida. Se observarmos os espaços de produção de saber, bem

¹ Angela Davis (2017, p. 25-26) acrescenta que: “Como mulheres, as escravas eram inerentemente vulneráveis a todas as formas de coerção sexual. Enquanto as punições mais violentas impostas aos homens consistiam em açoitamentos e mutilações, as mulheres eram açoitadas, mutiladas e também estupradas. O estupro, na verdade, era uma expressão ostensiva do domínio econômico do proprietário e do controle do feitor sobre as mulheres negras na condição de trabalhadoras”.

como os de debate, fica evidente, que a escravidão e seus impactos sociais, históricos, econômicos e culturais não são discutidos, na contramão, temos o silenciamento e apagamento da mulher negra como naturalizado. Reflexos dessa necromemória são vistos diariamente na televisão e nas redes sociais, quando noticiam o extermínio, o encarceramento, o desemprego, o subemprego, a falta de acesso à educação e à profissionalização e outras formas de segregação, acentuando as mazelas sociais e comprovando que o racismo é estrutural.

Cabe problematizar se o homem branco acredita possuir privilégios, dentre os quais, o corpo feminino negro seria seu objeto de posse. Se tomarmos como base o conceito de branquitude, nas palavras de Müller e Cardoso (2017, p.31), “vista como a identidade racial do branco, é concebida como um constructo ideológico de poder que nasceu no contexto do projeto moderno de colonização europeia, bem como trata de uma ‘consciência silenciada’ dos brancos”. Nesse sentido, do regime colonial/escravista/patriarcal até a atualidade o corpo feminino negro continua sofrendo diferentes formas de violências, dentre as quais o estupro, assim como a abundante exploração da força de trabalho. O desejo pelo corpo feminino negro está na formação do sujeito branco, esse corpo da mulher negra não só é proibido, mas também é marcado historicamente pela objetificação, controle e repressão de movimentos, de punições através de castigos corporais e de imobilização de gestos, não esquecendo o sufocamento de suas vozes, além de tudo isso, o corpo da mulher negra e a sua corporeidade são, também, marcados por esse lugar do racismo.

Dessa forma, quando Carolina Maria de Jesus escreve, ela resiste insurgentemente, ou seja, é uma afronta às elites racistas, pois trata-se de uma mulher negra que se coloca de modo afirmativo em um espaço, geralmente, destinado ao homem branco. E não esqueçamos que, ao fazer isso, Carolina Maria de Jesus é notada, ocupa lugar e relembra que o contexto histórico da escravidão não somente deixou marcas profundas na constituição histórica e econômica, mas ela ainda se perpetua por meio do racismo.

Nessa tessitura, através dessas afirmativas, nos questionamos se esse desejo pelo corpo negro (animalizado, hipersexualizado, infantilizado, objetificado) pode ser superado? Lélia Gonzalez (2020, p.144) nos convida a pensar a supressão do desejo desse corpo negro feminino fora de um modelo de violência. E que esse debate deve ser contínuo para que não seja mais pensado que:

O estereótipo estabelece a relação: mulher negra = trabalhadora doméstica. O ditado “Branca para casar, mulata para fornicar e negra para trabalhar” é exatamente como a mulher negra é vista na sociedade brasileira: como um corpo que trabalha e é superexplorado economicamente, ela é a faxineira, arrumadeira e cozinheira, a “mula de carga” de seus empregadores brancos; como um corpo que fornece prazer e é superexplorado sexualmente, ela é a mulata do Carnaval cuja sensualidade recai na categoria do “erótico-exótico”.

Para contribuir com as palavras de Lélia Gonzalez (2020, p.144) no tocante a superar o desejo proibido pelo corpo negro feminino, é necessário, também, apontar as consequências do racismo, da dominação de classe e do sexismo para as mulheres negras, assim como as suas formas de resistência e superação. Conseqüentemente, para que não tenhamos dúvidas de quais mulheres estamos falando, como mostra a filósofa Sueli Carneiro (2001, p.2):

Quando falamos em romper com o mito da rainha do lar, da musa idolatrada dos poetas, de que mulheres estamos falando? As mulheres negras fazem parte de um contingente de mulheres que não são rainhas de nada, que são retratadas como antimusas da sociedade brasileira, porque o modelo estético de mulher é a mulher branca. Quando falamos em garantir as mesmas oportunidades para homens e mulheres no mercado de trabalho, estamos garantindo emprego para que tipo de mulher? Fazemos parte de um contingente de mulheres para as quais os anúncios de emprego destacam a frase: “Exige-se boa aparência”.

Vale acrescentar acerca do princípio da universalidade feminina da mulher branca e semelhante pensamento em relação ao homem branco como símbolo universal ocidentalizado. Para Franz Fanon (2008), se o homem negro e a mulher negra não possuem um sentimento de pertencimento, já que esses foram escravizados e arrancados de suas terras pelo colonizador, apesar de findada a escravidão, o racismo continua afirmando que esse sentir, de fato, permanece. E no processo de formação do sujeito, em especial, do homem negro e da mulher negra, é descoberto que o ideal é o homem e a mulher brancos. O homem branco é o protagonista da história e a mulher branca é a musa dos enredos literários, rememorando que tais discursos partem do próprio homem branco. Logo, é desencadeado o desejo do homem negro pela mulher branca, assim como da mulher negra pelo homem branco, como se essas relações, de certo modo, oportunizassem reconhecimento e pertencimento. Assim, para que esses não sejam, pelo olhar dos brancos, subalternos, o homem e a mulher negra internalizam os valores culturais do que eles consideram como homem e mulher “verdadeiros”.

É na medida em que ultrapasso meu ser imediato que apreendo o ser do outro como realidade natural e mais do que natural. Se fecho o circuito, se torno irrealizável o movimento nos dois sentidos, mantenho o outro no interior de si. Indo às últimas conseqüências, chego mesmo a lhe tomar este ser-para-si (Fanon, 2008, p. 180).

O enredo caroliniano e a perspectiva interseccional

Ser escritora afro-brasileira é ter a possibilidade de recontar sua própria história, utilizando a nossa própria forma de expressão.
Esmeralda Ribeiro

Partindo do pressuposto de que as determinações sociais, compreendidas pelas feministas negras, são formas de interseccionalidades e, portanto, uma ferramenta conceitual para pensar e modificar essa condição específica do corpo negro-feminino, pois

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (Crenshaw, 2002, p. 177).

Desse modo, as desigualdades sofridas pelos corpos interseccionalizados refletem às vinculações de diversos fatores que delimitam territórios específicos de vivências na vida de cada sujeito e/ou grupo. Nessa via, o enredo caroliniano oportuniza a construção de novas possibilidades de vivências, evidenciando esses sujeitos (mulheres) em suas totalidades e pluralidades, e, ademais, considerando as interseccionalidades² que as compõem, bem como as subjetivam para, *a posteriori*, apontar as categorizações em níveis de hierarquias sociais que geram opressões, assim como exclusões de determinados corpos coletivos, conforme explicitado em

² Collins e Bilge (2020, p. 52) abordam a interseccionalidade como investigação e práxis críticas e afirmam que “quando usada como uma forma de práxis crítica, a interseccionalidade se refere às maneiras pelas quais as pessoas, como indivíduos ou parte de um grupo, produzem, recorrem ou aplicam estruturas interseccionais na vida cotidiana. Na família e no emprego, como atores institucionais em escolas públicas, faculdades, universidades e organizações religiosas, como lideranças comunitárias e de movimentos de base, cidadãs e cidadãos comuns recorrem às ideias da interseccionalidade para orientar sua prática. A práxis crítica da interseccionalidade pode ocorrer em qualquer lugar, dentro e fora do mundo acadêmico”. As autoras dão “especial ênfase à interseccionalidade como prática crítica porque os entendimentos comuns da interseccionalidade subestimam as práticas que tornam possível o conhecimento interseccional, especialmente aquelas que envolvem crítica, rejeição e/ou tentativa de corrigir os problemas sociais gerados por desigualdades sociais complexas. A práxis crítica também constitui característica importante da investigação interseccional – que está atenta à interseção das relações de poder e é vital para resistir à desigualdade social”.

outro romance de Carolina Maria de Jesus, intitulado *Dr. Silvio*, na seguinte passagem:

– O país tem recurso, o que nos falta é boa vontade. Os nossos homens preocupam-se com o que lhes dá lucro. A criação de gado, que tem médicos especiais para cuidá-los. Mas o homem camponês nasceu e morreu sem saber o que é um exame médico. Dá a impressão que foi o dinheiro o causador da desorganização do mundo. O homem pensa ser o dinheiro o solucionador dos problemas. Com o dinheiro compravam Cristo porque estava perturbando o mundo com a sua ideologia. Com o dinheiro compravam os negros para trabalhar e dar impulso ao país. E até hoje o negro vive sofrendo humilhações deste jaez. “Negro não presta”. Quem não presta é quem retirou o negro do seu país para vendê-lo (Jesus *apud* Arruda, 2015, p. 219).

O trecho acima mostra um momento de discussão entre Silvio e Dona Julia sobre o país e seus recursos mal utilizados. Silvio ainda pontua sobre o contexto histórico da escravidão e como ficou o negro depois da abolição da escravatura. Nesse caso, ele tenta mostrar que os problemas sociais terminariam se não fosse o dinheiro e o desejo constante de lucros. É interessante afirmar que Silvio apresenta, a partir dessa discussão, que existe uma consciência eurocentrada e colonial que justifica determinados discursos hegemônicos como “verdadeiros” e que falas como “Negro não presta” saem de uma representação literária para constituir um imaginário social real e partilhado. A própria voz de defesa não é dada ao homem negro e tampouco à mulher negra, ou seja, eles não são os sujeitos de seu próprio discurso, desde que esse é falado pelo outro (aqui, por Silvio). Assim, o “sistema ideológico de dominação nos nega o direito de sermos sujeitos não só do nosso próprio discurso, como da nossa própria história” (Gonzalez, 2020, p. 119).

Carolina Maria de Jesus, mais uma vez, confirma através da sua diegese, o que afirmou Lélia Gonzalez (2020) sobre o mito da democracia racial no Brasil. Desde que, mediante, um delírio coletivo acreditamos que somos brancos e praticamente europeus, nesse caso, a feminista negra denomina como neurose³ brasileira:

³ Sobre conceito e contexto histórico do termo neurose, Roudinesco em seu *Dicionário de Psicanálise* (1998, p. 535-536) no verbete neurose pontua que a partir de 1894, Freud adotou o termo psiconeurose, que depois abandonaria, para ampliar a definição da neurose. De um lado, classificou fenômenos de defesa (ou psiconeuroses de defesa) decorrentes de uma situação edípica (fobia*, obsessões, histeria), e de outro, problemáticas narcísicas (ou psiconeuroses narcísicas), decorrentes de uma situação pré-edípica. As primeiras seriam catalogadas como neuroses e as últimas se classificariam na categoria das psicoses, com as novas definições, no início do século XX, da paranóia e da esquizofrenia. Ao lado da histeria e no quadro das psiconeuroses de defesa, Freud instaurou, já em 1894, uma definição da neurose obsessiva. Em 1898, Freud empregou o termo neurose atual para designar a neurose de angústia (ou

Ora, sabemos que o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz certos benefícios. Essa construção o liberta da angústia de se defrontar com o recalçamento. Na verdade, o texto em questão aponta para além do que pretende analisar. No momento em que fala de alguma coisa, negando-a, ele se revela como desconhecimento de si mesmo (Gonzalez, 2020, p.69).

Carolina Maria de Jesus em sua escrita ficcional crítica às narrativas eurocêntricas construídas em redor da colonização. Observando a fala de Silvio e sua tentativa de explicar a razão pela qual o país não consegue progredir (excesso de recursos e mau gerenciamento desses) é que, além de tudo, existe uma negação no que concerne o passado escravocrata, racista e hierárquico na sociedade brasileira e que essa negação produz o racismo enquanto sintoma.

Pensar e reproduzir que “Negro não presta” é a representação de uma não aceitação da nossa ladinoamefricanidade, segundo Gonzalez (2020). Carolina Maria de Jesus e seu enredo insurgente desloca substancialmente pensar a escrita literária como simples arte ou objeto estético, para uma escrita ficcional estético-escritural com perspectiva interseccional⁴, como um dos modos de combater as opressões diversas e imbricadas e, dessa forma, tornando-se um instrumento de luta política. Lélia Gonzalez (2020, p. 107) expõe que:

Trata-se de um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que, por razões de ordem geográfica e, sobretudo, da ordem do inconsciente, não vem a ser o que

excitabilidade nervosa) e a neurastenia, que não eram, segundo ele, da alçada do tratamento psicanalítico. Tratava-se, nesses casos, de neuroses em que o conflito provinha da atualidade do sujeito, e não de sua história infantil, e nas quais o sintoma não se manifestava de maneira simbolizada. Entre 1914 e 1924, Freud conservou a definição clássica que dera à neurose nos primórdios de suas descobertas e de suas experiências clínicas. Todavia, após os grandes debates com Carl Gustav Jung e Eugen Bleuler sobre a dissociação, o autoerotismo e o narcisismo e, depois, com a entrada em cena da segunda tópica, organizada em torno da trilogia composta pelo eu, isso e super-eu, Freud deu uma organização estrutural ao par formado pela neurose e pela psicose, às quais acrescentou a perversão”.

⁴ Nessa esteira, é interessante citar que, de acordo com Akotirene (2020, p. 14), inspirada por Kimberlé Crenshaw, “a interseccionalidade permite-nos enxergar a colisão das estruturas, a interação simultânea das avenidas identitárias, além do fracasso do feminismo em contemplar mulheres negras, já que reproduz o racismo. Igualmente, o movimento negro falha pelo caráter machista, oferece ferramentas metodológicas reservadas às experiências apenas do homem negro. Feitas considerações iniciais às/aos leitoras/es o desafio político é rejeitar quaisquer expectativas literárias elitistas, jargões acadêmicos, escrita complexa na terceira pessoa e abstrações científicas paradoxais sob a sombra iluminista eurocêntrica, míope à gramática ancestral de África e diáspora. Do meu ponto de vista, é imperativo aos ativismos, incluindo o teórico, conceber a existência duma matriz colonial moderna cujas relações de poder são imbricadas em múltiplas estruturas dinâmicas, sendo todas merecedoras de atenção política”

geralmente se afirma: um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias, brancas. Ao contrário, ele é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o T pelo D para, aí sim, ter o seu nome assumido com todas as letras: *América Ladina* (não é por acaso que a *neurose cultural* brasileira tem no *racismo* o seu sintoma por excelência). Nesse contexto, todos os brasileiros (e não apenas os “pretos” e os “pardos” do IBGE) são *ladino-amefricanos*. Para um bom entendimento das artimanhas do racismo acima caracterizado, vale a pena recordar a categoria freudiana de *denegação* (*Verneinung*): “Processo pelo qual o indivíduo, embora formulando um de seus desejos, pensamentos ou sentimentos, até aí recalcado, continua a defender-se dele, negando que lhe pertença”. Enquanto denegação de nossa ladino-amefricanidade, o racismo “à brasileira” se volta justamente contra aqueles que são o testemunho vivo da mesma (os negros), ao mesmo tempo que diz não o fazer (“democracia racial” brasileira).

Nogueira (2017, p. 125) assinala que a teoria da interseccionalidade surge perspectivando “desconstruir o essencialismo e descentrar os discursos dominantes”. Tendo essa ideia como base, significa dizer que o conhecimento é “socialmente construído, que todo conhecimento é parcial ou limitado historicamente”. Se relacionarmos com as obras carolinianas, é interessante pensar que ao invés de meta-narrativas, Carolina Maria de Jesus nos faz (re)pensar a necessidade de assumir uma pluralidade, bem como uma diversidade de posições. Portanto, percebemos narrativas mini-localizadas, essas dão voz às múltiplas realidades que nascem a partir das experiências vividas, talvez, ela não soubesse, porém, suas obras, realmente, desconstroem o pseudo universalismo das narrativas tradicionais:

E assim o coronel que era um homem que se preocupava unicamente com a sua família, ia observando e tomando conhecimento das desorganizações do país pensando: - eu é que devia ser governador. O coronel olhava a quantidade fabulosa de homens que circulavam à noite. Outra coisa que horrorizou o coronel foi ver as mulheres que tem filhos pequenos vendendo amendoins à noite. E as crianças chorando. Deviam estar com sono. Era um quadro pungente ver as mulheres sentadas nas calçadas da grande loja do Mappim. Contraste e confronto; luxo nababesco e miséria dantesta. A maioria são pretos que andam descalços e as mães são analfabetas queixando-se que não haviam jantando. O coronel pensou: - será que minha filha vive assim? (Jesus, 1963, p. 199).

Na obra *O pacto da branquitude*, Cida Bento aborda o pacto narcísico, isto é, a convergência das pessoas brancas na defesa dos seus privilégios. Para a autora, narrativas são construídas, preferencialmente sobre si próprias (no caso, a supremacia branca), sem cogitar a possibilidade da pluralidade da população com a qual essas se relacionam (Bento, 2022, p. 7). Ela acrescenta que muitas organizações “dizem prezar a diversidade e a equidade, inclusive colocando esses objetivos como parte de seus valores, de sua missão e do seu código de conduta” (Bento, 2022, p. 7).

Em *Pedaços da fome*, o coronel, pai de Maria Clara tem um olhar sensível para pobreza, como apresentado na citação acima. Contudo, esse olhar sensível é por saber desse contexto histórico de miséria? Ou pelo fato de pensar sua filha (mulher branca) naquela situação? –“Oh!. Se eu fôsse Prefeito de São Paulo seria uma cidade bem ornamentada; com árvores frondosas” (Jesus, 1963, p. 200). Cida Bento (2022, p. 7) relata sobre a manutenção da hierarquia das relações de dominação que ela define como “branquitude e sua perpetuação no tempo se deve a um pacto de cumplicidade não verbalizado entre pessoas brancas, que visa manter seus privilégios”.

O coronel, quando diz que seria o prefeito ideal, nos faz refletir sobre a afirmativa de Cida Bento, ou seja, ele, que nunca vivenciou tal realidade de fome e miséria, mas se coloca disponível para mudar essa realidade. Estaria ele, inconscientemente e/ou consciente, mantendo de modo intacto o pacto da branquitude? Para responder a essa pergunta, Butler (2017, p. 32), pontua “o desenlace distópico de ‘Dominação e escravidão’⁵”. No que diz respeito aos textos carolinianos, observamos traços de um pensamento escravista por meio de personagens como o coronel, “Homem conservador, não abandonava os seus hábitos” (Jesus, 1963, p. 16) – o próprio título coronel, assim como ele é chamado na obra, mostra, provavelmente, a presença da prática política do coronelismo. Então, nesse caso, a problemática não seria, somente descobrir como “libertar esse sujeito, porém, nos interrogar acerca dos mecanismos reguladores pelos quais os ‘sujeitos’ são produzidos e mantidos” (Butler, 2017, p. 32).

- O teu pai não está em casa. Nós comemos qualquer coisa lá na cozinha.

Porém quando o coronel estava em casa ela era exigente com a mesa que devia ser posta, as toalhas de linho bordado, talheres de prata e um jarro de flores nos centros da mesa e a criada trajada a rigo. Sua mãe usava toiles de alto preço e a sua casa estava rigorosamente limpa.

⁵ Butler faz uma releitura de modo interrogativo da obra *Na Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, especificamente, na passagem da seção “Dominação e escravidão” para “Liberdade da consciência-de-si: estoicismo, ceticismo e a consciência infeliz”, ela nos mostra que é um dos movimentos filosóficos de Hegel menos interrogados. (Butler, 2017, p. 32)

“Quando êle não está, ela usa um pegoir de veludo desbotado e permanecia o dia todo com rosário nas mãos e os seus lábios não paravam, com o “padre nosso que estais no céu fazei com Pedro seja feliz nos seus negócios. Livrae-lhe de alguns desastres” (Jesus, 1963, p.22-23).

À guisa de conclusão: carolineando novas epistemes

Nunca vi uma pessoa gostar tanto de livros.
Carolina Maria de Jesus

Carolina Maria de Jesus nos fornece uma representação feminina submersa nas estruturas organizadas do patriarcalismo e presa em uma colonialidade/modernidade. A mãe de Maria Clara parece ter dois momentos, um de liberdade e outro de prisão, já que quando o coronel não está em casa, essa se solta dos grilhões (aqui podem ser configurados pelas roupas caras que ela usa para que seu marido a veja sempre bonita, ou seja, reforçando a ideiação de mulher-objeto, objeto de decoração da casa). É perceptível o momento de liberdade quando a mãe de Maria Clara usa roupas confortáveis sem precisar se preocupar com a aparência. O que nos leva a rememorar os sujeitos sujeitados e ao mesmo tempo sujeitos com probabilidade de ação. A mãe de Maria Clara está alicerçada na estrutura social patriarcalista e, talvez, nos raros momentos que ela se distancia do marido, tais ações de despir-se das roupas habituais e comer no horário que ela quiser, podem ser vistos como formas de resistência. Seria, ousadamente afirmando, o movimento da sujeição à reinvenção de si. Ela deixa de ser a mulher objetificada para ser a mulher com subjetividades, nesse caso, escolhidas.

Enfim, a obra caroliniana traz no seu enredo figuras femininas que dessacralizam as experiências vividas e narradas em outros contextos literários como ideiação e ascensão. Se nas obras de autoria masculina, as mulheres eram subrepresentadas, objetificadas, e como meta de ascensão social, o casamento. As representações femininas carolinianas trazem outras narrativas (novas narrativas), essas vozes mostram outras versões da representação da sociedade e, ademais, elas permitem que a história seja (re)contada. Se a interseccionalidade tem como objetivo dar “instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado”⁶. Para Akotirene (2020, p.14), “produtores de avenidas identitárias em que mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais”. E percebendo o enredo caroliniano pela perspectiva interseccional, é fato que ela questiona as estruturas narrativas vocalizando as figuras femininas e desafiando as estruturas de poder que tentam explicitamente silenciá-las.

⁶ Akotirene (2020, p.14) coloca em nota de rodapé acerca da escolha do termo dizendo que: “atenção global para a matriz colonial moderna, evitando desvio analítico para apenas um eixo de opressão”.

Carolina Maria de Jesus ao apresentar na sua narrativa essas opressões interseccionais (raça, gênero e classe) oportuniza que outras histórias sejam contadas, assim como novas epistemes sejam construídas.

Referências

- AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Sueli Carneiro. 2020.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O que é racismo estrutural?* São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARRUDA, Aline Alves. *Carolina Maria de Jesus: Projeto Literário e Edição Crítica de um Romance Inédito*. Tese (Doutorado em Estudos Literários) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.
- BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. Edição do Kindle.
- CARNEIRO, Sueli. *Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero*. *LOLA Press*. Durban, n. 16, 2001.
- COLLINS, Patrícia Hill; BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. São Paulo: Boitempo, 2020.
- CORONEL, Luciana Paiva. Escrita e Moradia em Carolina Maria de Jesus e Virgínia Woolf. In: ARRUDA, Aline Alves; BARROCA, Iara Christina Silva; MARRECO, Maria Inês; TOLENTINO, Luana (Org.). *Memorialismo e resistência: estudos sobre Carolina Maria de Jesus*. Jundiá: Paco Editorial, 2016.
- DALCASTAGNÊ, Regina; MATA, Anderson Luís Nunes da. *Fora do retrato: estudos de literatura brasileira contemporânea*. Vinhedo, Editora: Horizonte, 2012.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, cultura e política*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. In: RIO, Flávia; LIMA, Márcia (org.). *Por um feminismo afro-latino-americano* – Lélia González. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

JESUS, Carolina Maria de. *Pedaços da fome*. São Paulo: Águila, 1963.

NOGUEIRA, Conceição. *Interseccionalidade e psicologia feminista*. Bahia: Devires, 2017.

ROUDINESCO, Elizabeth; PLON, Michel. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

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