



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO – UNIRIO

CENTRO DE LETRAS E ARTES

ESCOLA DE LETRAS

CURSO DE GRADUAÇÃO EM LETRAS – BACHARELADO

**TESTEMUNHO DO RACISMO: ANÁLISE DAS OBRAS
*CADERNO DE MEMÓRIAS COLONIAIS E DIÁRIO DE BITITA***

SIMONE PAIVA DAUMAS

**RIO DE JANEIRO
OUTUBRO DE 2021**



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO – UNIRIO
CENTRO DE LETRAS E ARTES
ESCOLA DE LETRAS

CURSO DE GRADUAÇÃO EM LETRAS – BACHARELADO

TESTEMUNHO DO RACISMO: ANÁLISE DAS OBRAS
CADERNO DE MEMÓRIAS COLONIAIS E DIÁRIO DE BITITA

SIMONE PAIVA DAUMAS

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado à banca examinadora como um
dos requisitos para obtenção do Grau de
Bacharel em Letras, realizado sob orientação
da Professora Doutora Carla Miguelote

RIO DE JANEIRO
OUTUBRO DE 2021



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO – UNIRIO
CENTRO DE LETRAS E ARTES
ESCOLA DE LETRAS

CURSO DE GRADUAÇÃO EM LETRAS – BACHARELADO

Testemunho do racismo: análise das obras
Caderno de Memórias Coloniais e
Diário de Bitita

Por
Simone Paiva Daumas

Trabalho de Conclusão de Curso

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Dr^ª. Carla da Silva Miguelote
Orientadora - UNIRIO

Prof^ª. Dr^ª. Lucia Ricotta Vilela Pinto
Docente - UNIRIO

RIO DE JANEIRO
OUTUBRO DE 2021

A meus pais, por seu amor, exemplo
e incentivo, sempre constantes
em minha vida.

AGRADECIMENTOS

A meus pais e minha irmã, por seu amor e apoio incondicionais.

À minha filha Taís, por seu amor, incentivo e alegre companhia.

A Carlos Volpi, pelo amor e presença constantes, que tornam minha vida mais leve e feliz.

À Profa. Dra. Carla Miguelote, pelas excelentes aulas e recomendações de leitura, e pela orientação competente, precisa nos detalhes, e sempre tranquilizadora.

À Profa. Dra. Lúcia Ricotta, não só por aceitar integrar a banca examinadora, mas principalmente pelas indicações de leitura das obras de Isabela Figueiredo e Grada Kilomba, que me instigaram a realizar esse trabalho.

Ao Prof. Dr. Marcelo dos Santos, por indicações preciosas de leitura em suas aulas, tais como textos de Scholastique Mukasonga e Regina Dalcastagnè, que também me ajudaram a idealizar esse trabalho.

A todo o corpo docente da Escola de Letras da Unirio, pela competência, carinho e dedicação exemplar. Vocês foram incríveis ao se reinventar durante o auge da pandemia, criando grupos de estudo que permitiram amenizar nosso isolamento e manter um delicioso convívio.

Aos técnicos William e Bruno, da Escola de Letras, pela eficiência da secretaria, e por manter uma recepção acolhedora para os estudantes.

Aos colegas de curso, pelo companheirismo, acolhimento e alegre convivência durante essa jornada.

RESUMO

Este trabalho pretende analisar como o testemunho do racismo perpassa as obras autobiográficas *Caderno de Memórias Coloniais* (2018), de Isabela Figueiredo, e *Diário de Bitita* (1986), de Carolina Maria de Jesus. Isabela Figueiredo denuncia o racismo dos colonos portugueses em Moçambique, nos anos 1960, do ponto de vista de uma menina branca, enquanto Carolina Maria de Jesus revela a profunda desigualdade racial vigente na sociedade brasileira no período pós-abolição, na década de 1920, do ponto de vista de uma escritora negra. Para empreender a análise, o trabalho investiga os conceitos de autobiografia, memórias e literatura de testemunho, e propõe pensar o racismo a partir da noção de trauma.

PALAVRAS-CHAVE: autobiografia, literatura de testemunho, memórias, racismo, trauma, colonialismo, literatura afro-brasileira.

ABSTRACT

This work intends to analyze how the testimony of racism perpasses the autobiographical works *Caderno de Memórias Coloniais* (2018), by Isabela Figueiredo, and *Diário de Bitita* (1986), by Carolina Maria de Jesus. Isabela Figueiredo denounces the racism of Portuguese settlers in Mozambique in the 1960s, from the point of view of a white girl, while Carolina Maria de Jesus reveals the profound racial inequality prevailing in Brazilian society in the post-abolition period, in the 1920s, from the point of view of a black writer. To undertake the analysis, the work investigates the concepts of autobiography, memoirs and testimony literature, and proposes to think about racism from the notion of trauma.

KEYWORDS: autobiography, testimony literature, memoirs, racism, trauma, colonialism, Afro-Brazilian literature.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Isabela com cachorro (FIGUEIREDO, 2018, p. 105)	37
Figura 2 – Isabela criança (FIGUEIREDO, 2018, p. 41).....	43
Figura 3 – Lourenço Marques (FIGUEIREDO, 2018, p. 172)	45
Figura 4 - Mercado (FIGUEIREDO, 2018, p. 53).....	45
Figura 5 – Isabela de tranças (FIGUEIREDO, 2018, p. 61)	52
Figura 6 - Cela da Cadeia Pública (FARIAS, 2017).....	67
Figura 7 – Fachada da Cadeia Pública (FARIAS, 2017)	67
Figura 8 – Carolina sorridente (FARIAS, 2017)	68
Figura 9 – Carolina poetisa (FARIAS, 2017)	69
Figura 10 – Carolina com Audálio Dantas e Ruth de Souza (FARIAS, 2017).....	71
Figura 11 – Carolina autografando (FARIAS, 2017)	73
Figura 12 – Carolina em viagens ao exterior (FARIAS, 2017)	73

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1. Literatura de memória, testemunho e trauma do racismo	15
1.1. Literatura autobiográfica: a escrita de si.....	15
1.2. Literatura de testemunho	21
1.3. Racismo	27
1.4. Literatura negra.....	33
2. A perspectiva de uma escritora branca: Caderno de Memórias Coloniais.....	37
2.1. Contexto histórico-social.....	39
2.2. A criança Isabela	42
2.3. A adolescente Isabela	47
2.4. A escritora Isabela	49
3. A perspectiva de uma escritora negra: Diário de Bitita	53
3.1. Contexto histórico-social.....	54
3.2. A criança Carolina	57
3.3. A insubmissa Carolina.....	63
3.4. A escritora Carolina.....	67
CONCLUSÃO.....	76
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	78

Antiepopéia

1º ato
a professora da 4ª série A começa sua aula
a aula que repete todos os anos em meados de maio
porque é muito importante explicar como eram horríveis
os horrores da escravidão
feitos por alguém
que nunca se percebe nas páginas do livro de História

eu conheço as páginas do início ao fim
eu gosto de ler o livro de História durante as férias
menos as páginas em que pessoas chamadas de escravas
aparecem com ferros
nos pés e na boca
eu não gosto dessas
eu decoro essas páginas para não abri-las novamente

imagino minha tataravó
meus tataraprimos
meus tatarairmãos
imagino
eu
não quero imaginar

(Janaina Abílio)

Vozes-mulheres

A voz de minha bisavó
ecoou criança
nos porões do navio.
ecoou lamentos
de uma infância perdida.

A voz de minha avó
ecoou obediência
aos brancos-donos de tudo.

A voz de minha mãe
ecoou baixinho revolta
no fundo das cozinhas alheias
debaixo das trouxas
roupagens sujas dos brancos
pelo caminho empoeirado
rumo à favela.

A minha voz ainda
ecoa versos perplexos
com rimas de sangue
e
fome.

A voz de minha filha
recolhe todas as nossas vozes
recolhe em si
as vozes mudas caladas
engasgadas nas gargantas.

A voz de minha filha
recolhe em si
a fala e o ato.
O ontem – o hoje – o agora.
Na voz de minha filha
se fará ouvir a ressonância
O eco da vida-liberdade.

(Conceição Evaristo)

INTRODUÇÃO

Algumas narrativas autobiográficas, pela natureza das experiências vividas e descritas, exercem um duplo papel: o de registrar fatos e contextos históricos de uma perspectiva subjetiva e testemunhal, e o de denunciar situações e vivências bastante dolorosas ou traumáticas. Quando o leitor se depara com o relato concreto e pessoal do autor, aumentam consideravelmente sua compreensão sobre aquele contexto histórico e, ao mesmo tempo, sua propensão a desenvolver empatia pelo sofrimento alheio.

Grandes tragédias ocorridas no século XX suscitaram uma literatura nascida do testemunho, da necessidade de denunciar a tragédia e o horror, da tentativa de superar o trauma e romper com o silêncio, por meio da elaboração da narrativa.

A obra *É isto um homem?*, de Primo Levi, que narra o cotidiano de horror e desumanização vivido no campo de concentração de Auschwitz, durante a 2ª Guerra Mundial, é um dos exemplos mais marcantes.

Outro genocídio impressionante, que a Organização das Nações Unidas (ONU) não se empenhou em impedir, foi o massacre de Ruanda, ocorrido em 1994, no qual 1,3 milhão de tutsis foram assassinados pelos hutus, a etnia rival, a golpes de facões. O horror dessa guerra ficou marcado na memória da escritora Scholastique Mukasonga, que tinha apenas três anos de idade na época. Em seu livro *Baratas*, ela testemunha o que viveu.

Ambas as guerras têm em comum o desejo de aniquilar o “Outro”, que é diferente de nós. Visto como inimigo, como “raça inferior”, o “Outro” é desumanizado, passível de suplício ou extermínio. No Brasil, o processo de desumanização que naturalizou a escravização de negros africanos e brasileiros durante mais de três séculos operou de forma semelhante. Esse processo não terminou com a abolição da escravidão em 1888, pois nossa sociedade ainda exhibe reflexos desse passado trágico, na forma de racismo estrutural.

As marcas do colonialismo e do racismo dele resultante ainda estão muito presentes na sociedade brasileira. Também marcaram todo o período colonial de Moçambique, outra ex-colônia portuguesa, que só conquistou a independência em 1975.

Esse estudo pretende analisar as obras autobiográficas de duas autoras que, de modos e lugares distintos, narraram vivências relacionadas ao racismo. A ideia é confrontar o fenômeno do racismo como duas faces de uma moeda, da perspectiva de uma moça branca que, embora esteja do lado opressor e colonialista, não se identifica

com ele, e do ponto de vista de uma jovem negra e pobre, que sofre diretamente seus efeitos, vivendo em situação de extrema pobreza, no Brasil pós-abolição.

A primeira é Isabela Figueiredo, escritora branca moçambicana, autora de *Caderno de Memórias Coloniais*, que faz um relato sobre sua infância na cidade de Maputo, outrora chamada de Lourenço Marques, nos últimos anos de Moçambique colonial.

A outra é Carolina Maria de Jesus, escritora negra, moradora da favela do Canindé em São Paulo na década de 50, que obteve grande sucesso de vendas com o livro *Quarto de Despejo*, lançado em 1960 e traduzido posteriormente para 13 línguas. Nosso interesse aqui é analisar os textos autobiográficos anteriores, de sua infância e juventude no interior de Minas Gerais, reunidos no *Journal de Bitita*, uma obra póstuma que foi publicada primeiramente na França, em 1982, por Clélia Pires e duas jornalistas francesas, a quem Carolina entregou dois cadernos manuscritos, atualmente arquivados no Instituto Moreira Salles. O livro foi publicado no Brasil como *Diário de Bitita* somente em 1986, quando “a Nova Fronteira comprou os direitos de edição e traduziu a obra para o português” (MIRANDA, 2019, p. 27).

A denúncia do racismo, moçambicano e brasileiro, perpassa as obras autobiográficas das autoras, cada qual à sua maneira. Elas têm lugares de fala distintos que, no entanto, se complementam. Ao revelar cruamente o racismo, essas narrativas testemunhais dialogam com o leitor, convocando-o à reflexão e à empatia.

A vontade de explorar esse tema nasce de uma constatação triste: o Brasil segue sendo um país em que o racismo estrutural é evidente, embora uma grande parcela dos brancos privilegiados dessa sociedade excludente insista em não reconhecer esse fato, a despeito de tantas mortes gratuitas de crianças e jovens negros em ações policiais nos bairros periféricos das capitais brasileiras – o que se passou a denominar de genocídio da população negra.

Sou filha de professores e faço parte dessa minoria privilegiada branca, de classe média, que teve todas as condições necessárias e as oportunidades para estudar e progredir profissionalmente. Estudei em escola pública de qualidade reconhecida, na década de 70, e em universidades públicas, na década de 80, cujo ingresso era feito por concursos públicos muito disputados, para os quais grande parte dos alunos se preparava frequentando cursinhos preparatórios particulares. Portanto, os concursos representavam um filtro pelo qual a grande maioria dos alunos das classes mais pobres, tão mais necessitados de ensino gratuito e de qualidade, não conseguiam passar. Resultado: nas

minhas turmas de colégio e universidade, praticamente não havia negros ou eles eram contados nos dedos de uma só mão. Consequentemente, durante a maior parte da minha vida profissional na área de informática, tive também pouquíssimos colegas negros, realidade que começou a mudar somente nos últimos anos com a chegada de alguns jovens estagiários ou recém-formados negros.

Ao ingressar em 2016 na UNIRIO para cursar Letras, tive a alegria de me deparar com uma realidade completamente distinta da que eu vivi nos anos 1980. Com a implantação da política de cotas nas universidades federais em 2012, a universidade pública tornou-se mais acessível e, finalmente, ficou mais parecida com a cara do Brasil e, claro, os negros lá estavam presentes.

Como resultado da implantação sucessiva de ações afirmativas no ensino superior, o percentual de negros e pardos concluintes da graduação quadruplicou, passando de 2,2%, em 2000, para 9,3%, em 2017 (BRITO, 2018). Em 2019, pela primeira vez, estudantes negros ou pardos passaram a ser 50,3% dos estudantes de ensino superior das universidades públicas, mas ainda permaneceram abaixo do percentual (55,8%) que representam da população brasileira (AGÊNCIA IBGE NOTÍCIAS, 2019).

A diversidade, sob várias perspectivas, ingressou pela porta da frente na universidade e a academia vem se adequando à nova realidade, buscando trazer conteúdos que atendam à demanda desse novo público, com diferentes vivências, para a construção de novos saberes. A meu ver, esse processo, ainda em curso, tem sido enriquecedor tanto para os alunos quanto para o corpo docente.

No entanto, desde o início houve uma resistência do lado contrário, daqueles que tinham acesso quase exclusivo às universidades, principalmente com relação às cotas raciais. E até hoje tem gente que não enxerga a importância da representatividade para o combate ao preconceito racial, não admite que o Brasil é racista, não apoia as lutas necessárias dos movimentos negros. São pessoas refratárias a esses argumentos, que continuam isoladas em seus círculos sociais, suas “bolhas” confortáveis, sem compreender a urgência dessa virada da sociedade em direção a um país mais justo e inclusivo. Cansei de tentar convencê-las em conversas, às vezes em discussões desgastantes, ao vivo ou em redes sociais.

Talvez a poesia e a prosa de autores negros, que partem de suas dolorosas experiências com o preconceito racial, possam abrir uma brecha em seus corações. Quiçá a literatura possa vencê-los, não com argumentos, mas com a revelação de histórias que tocam fundo na alma de quem se dispõe a ouvir, sutilmente suscitando afeto e empatia,

tão necessários nessa época de pós-modernidade, marcada por um individualismo crescente, que se traduz em uma radicalização da ideologia neoliberal, em tantas partes do mundo.

1. Literatura de memória, testemunho e trauma do racismo

Antes de analisarmos as obras escolhidas, neste capítulo faremos uma breve revisão teórica acerca da literatura autobiográfica (seção 1.1) e da literatura de testemunho (seção 1.2). Em seguida, abordaremos o racismo (seção 1.3), sob a ótica do trauma que ele exerce sobre os indivíduos negros, e o surgimento da literatura negra (seção 1.4), calcada na vivência de autoras e autores negros que alçam sua voz para romper barreiras e falar por si, uma literatura de resistência e representatividade, na qual os sujeitos negros tornam-se escritores e protagonistas.

1.1. Literatura autobiográfica: a escrita de si

É preciso ter coragem para escrever sobre si mesmo, pois a partir do momento em que o texto é revelado, o escritor (autor) está sujeito ao escrutínio e julgamento dos outros. Sua memória e seus pensamentos mais íntimos são expostos de forma irreversível para o leitor. Provavelmente não é por vaidade que o faz, senão pela necessidade de reencontrar-se consigo mesmo, de eternizar suas memórias e fazer as pazes com o passado para melhor se integrar ao presente.

Há uma dupla necessidade de escuta: a escuta de si mesmo, a meditação sobre os fatos e os sentimentos concernentes, necessária antes da escrita, e a escuta do outro, destinatário da missiva, que pode ser um indivíduo real, como no caso da correspondência, ou um interlocutor imaginário, o leitor. Sobre a escrita epistolar, uma das formas de escrita de si, o filósofo Michel Foucault faz a seguinte observação:

O trabalho que a carta opera sobre o destinatário, mas que também é efetuado sobre o escritor pela própria carta que envia, implica pois uma “introspecção”; mas há que entender esta menos como uma decifração de si para si mesmo do que como uma abertura de si mesmo que se dá ao outro. (FOUCAULT, 1992, p.136)

Entramos no terreno mais amplo da autobiografia quando a intenção do escritor é registrar sua própria vida ou uma parte significativa dela, buscando desvendar os caminhos que o levaram à construção de sua própria individualidade. Para Costa Lima, “memórias e autobiografias são substitutos de espelhos”, em que “procuramos nos rever no que fomos, como se o percurso da antiga paisagem nos capacitasse a nos explicar ante nós mesmos” (LIMA, 1986, p. 244).

Ressalte-se que, embora dependa da memória e da introspecção, diferentemente da escrita dos diários íntimos, a autobiografia pressupõe a intenção de revelar-se; é um

movimento em direção ao leitor, com o propósito claro de falar de forma aberta e verdadeira sobre si mesmo.

Em seu livro *L'autobiographie en France* (1971), Philippe Lejeune colecionou um conjunto de autobiografias produzidas em dois séculos de literatura francesa, das quais se destaca a célebre *Les Confessions*, de Rousseau. A partir da análise desse vasto *corpus* literário, o ensaísta estabeleceu as características determinantes do gênero e definiu a autobiografia como um “relato retrospectivo em prosa que uma pessoa real faz de sua própria existência, com ênfase na sua vida individual, especialmente na história de sua personalidade” (LEJEUNE, 1975, p. 14, tradução minha).¹

Portanto, segundo essa definição, para que um texto seja classificado como autobiográfico, é preciso que cumpra todos os seguintes requisitos:

1. linguagem:
 - a. narrativa (relato);
 - b. em prosa;
2. assunto: vida e história da personalidade de um indivíduo real;
3. autor: mesma identidade do narrador;
4. posição do narrador:
 - a. mesma identidade do personagem principal;
 - b. narrativa em retrospectiva.

A partir daí, é possível distinguir outras formas de escrita que, embora semelhantes, não se encaixam no gênero da autobiografia, pela falta de pelo menos um dos requisitos, conforme indicado, tais como: memórias (2), biografia (4-a), romance pessoal (3), poema autobiográfico (1-b), diário íntimo (4-b), autorretrato e ensaio (1-a e 4-b).

Lejeune admite que há nuances com relação à perspectiva do relato, que deve ser predominantemente retrospectivo, como também com relação ao assunto abordado, que deve ser principalmente a vida e a gênese da personalidade de um indivíduo, ainda que estejam presentes elementos históricos e político-sociais. Porém, estabelece que a condição determinante para que uma obra possa ser considerada uma autobiografia, distinguindo-se dos outros gêneros assemelhados, é que as identidades do autor, do narrador e do personagem principal sejam coincidentes, ou seja, que as condições (3) e (4-a) sejam verdadeiras.

¹ Récit rétrospectif en prose qu'une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de sa personnalité.

A identidade do narrador com o personagem principal se verifica geralmente pelo uso da primeira pessoa, o que corresponde à narração “autodiegética”, segundo a classificação adotada por Gérard Genette, a partir de seus estudos baseados em obras de ficção. Este seria o caso da autobiografia clássica. Porém, embora seja mais raro, nada impede que a mesma identidade se verifique em narrativas de segunda ou terceira pessoa, que também seriam classificadas como autobiografia.

Ressalte-se que é possível, em contrapartida, que um narrador em primeira pessoa não seja o protagonista do relato, do qual participou apenas como testemunha. Portanto, esta narração “homodiegética” corresponderia a uma biografia em primeira pessoa, ao passo que a narração “heterodiegética”, em que a terceira pessoa é utilizada, seria a biografia clássica.

Com relação à identidade entre o narrador-personagem e o autor, ela acontece por meio de um “pacto autobiográfico” que é estabelecido com o leitor, para convencê-lo não só da autenticidade do relato como da identidade do autor como protagonista da história. Há várias formas de afirmar esse pacto. Pode-se usar elementos textuais, como um prefácio ou preâmbulo, em que o autor declara a intenção de narrar sua própria vida. Em última instância, basta constar na capa um título sugestivo, como “Minha vida”, ou mesmo o subtítulo explícito “Autobiografia”, seguido do nome do autor, para que não reste dúvida sobre a identidade do personagem principal. Mesmo na ausência do “pacto autobiográfico”, é possível estabelecer a identidade do personagem com o autor da obra, quando seu nome próprio é mencionado no interior da narrativa, como é o caso da obra autobiográfica *As Palavras*, de Jean-Paul Sartre.

Portanto, segundo Lejeune, na obra autobiográfica, a identidade autor-narrador-personagem deve ser intencionalmente confirmada para o leitor. O conceito de “pacto autobiográfico” também pressupõe um “pacto referencial”, ou seja, um compromisso de referência à realidade. Assim, o pacto embute uma promessa do autor ao leitor: fazer um relato verdadeiro de sua própria vida. Ao contrário do romance, que busca apenas a verossimilhança, o “efeito de real”, a autobiografia, tal como a biografia, deve se fixar à realidade, à imagem do real. Portanto, é esperado que o autor honestamente diga a verdade, tal qual ela lhe parece, ou seja, a sua verdade possível, admitindo-se que possa haver erros, omissões, esquecimentos ou imprecisões involuntárias.

É preciso ressaltar que há vários contrapontos e críticas possíveis ao arcabouço teórico desenvolvido por Lejeune que, anos mais tarde, ele mesmo tratou de revisar, relativizando pressupostos teóricos iniciais e incorporando novos elementos ao seu objeto

de estudo. São produtos dessa evolução teórica os textos “O pacto autobiográfico (bis)” (1986), e “O pacto autobiográfico, 25 anos depois” (2001). É interessante observar como seus textos teóricos tornam-se cada vez mais reflexivos e, de certa forma, também autobiográficos, na medida em que narram seu percurso intelectual, incorporando elementos como: “a perspectiva subjetiva, por conta do emprego da primeira pessoa do singular”, “a parcialidade e a relativização das posturas tomadas”, “a relação com o próprio processo de escrita e o apelo ao leitor” (PACE, 2013, p.2).

Jean Starobinski, em seu livro *La relación crítica*, de 1974, contesta a noção de autobiografia, e não a reconhece como um gênero literário, pelo simples fato de que, durante o processo da escrita, há um distanciamento temporal e psicológico entre o sujeito da enunciação (narrador-autor) e aquele que protagonizou a história, ainda que sejam a mesma pessoa. Assim, num relato retrospectivo, o distanciamento entre o “eu” atual e o “outro” do passado, resultaria em “uma divergência temporal e uma divergência de identidade”, assinala Starobinski (apud ARFUCH, 2010, p. 53-54). Essa dupla divergência prejudicaria, portanto, a verdade referencial, tornando a almejada fidelidade aos fatos inalcançável. No limite, ainda que não intencionalmente, entra-se no terreno da ficção.

A professora argentina Leonor Arfuch, especialista em narrativas biográficas, afirma que Mikhail Bakhtin é mais categórico, ao postular que “não há identidade possível entre autor e personagem, nem mesmo na autobiografia”, pelo fato de haver um “estranhamento do enunciador a respeito de sua própria história” e um distanciamento temporal “entre enunciação e história” (ARFUCH, 2010, p. 55). Segundo a autora, Bakhtin vai mais além nesse raciocínio afirmando que, com relação à posição do narrador, não há uma diferença substancial entre a biografia, narrada por “outro”, e a autobiografia, narrada por um “outro eu” e que tudo é simplesmente literatura.

Paul de Man, outro importante crítico de Lejeune, rejeita a autobiografia como um gênero literário, uma vez que acredita ser impossível a distinção entre autobiografia e ficção. Ele critica a noção de pacto autobiográfico e alega que “todos os textos têm algo de autobiográfico”. Tampouco, segundo ele, é possível um texto ser inteiramente autobiográfico, pois “o autoconhecimento é inatingível” (DE MAN *apud* FIGUEIREDO, 2013, p. 28).

A meu ver, no entanto, quando o pacto existe, podemos reconhecer o texto como autobiográfico, com base na declaração do autor, explícita ou implícita na obra. Se por acaso o relato não tiver uma considerável conexão com a realidade vivida pelo autor,

então estamos diante de uma obra mistificadora, em que o autor representa um impostor de si mesmo. Segundo o próprio Lejeune, importa menos a semelhança com a realidade vivida do que a verdadeira intenção do autor de relatar fielmente o próprio passado. Entretanto, a falsidade do pacto autobiográfico como conduta, apesar de desqualificar a obra como autobiografia, pode perfeitamente manter o interesse do leitor no relato. Nesse caso, porém, o texto deve ser classificado como romance autobiográfico (LEJEUNE, 1975, p. 40-41).

Em seu livro *Mulheres ao Espelho*, Eurídice Figueiredo faz um inventário de gêneros aparentados com a autobiografia, que ela denomina de escritas (auto)biográficas. Apesar de a literatura brasileira dispor de poucas obras autobiográficas, ao contrário da francesa, que foi o objeto de estudo de Lejeune, a autora procura citar obras exemplares de cada gênero analisado (FIGUEIREDO, 2013, p. 28).

O **diário**, que pode ser íntimo, quando revela a vida pessoal do autor, ou externo, quando tem como objeto o mundo exterior, é caracterizado por ter data junto às anotações, ou seja, por marcar a passagem do tempo. A autora comenta que *O observador no escritório*, publicado em 1985 por Carlos Drummond de Andrade, cobre, de forma incompleta, anotações do escritor no período de 1943 a 1977, principalmente relacionadas à literatura e à política, o que caracterizaria melhor a obra como diário externo, uma vez que pouco revela de sua vida familiar e íntima. Já em *Diário íntimo*, Lima Barreto escreveu em tom confessional, falando de seus problemas: o alcoolismo, a loucura e a pobreza. O livro foi organizado pelo seu biógrafo Francisco de Assis Barbosa e publicado postumamente em 1953. Em 1960, o livro *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, da escritora Carolina Maria de Jesus, revelada pelo jornalista Audálio Dantas, teve enorme repercussão no Brasil. O diário, que, segundo Figueiredo, poderia também ser classificado como literatura de testemunho, estimulou outras mulheres negras a se tornarem escritoras, como relata Conceição Evaristo.

A **correspondência** representa outro gênero (auto)biográfico, “particularmente relevante para se conhecer as ideias, as opiniões, a interlocução, intelectual, amorosa ou de amizade que cada escritor manteve com seus pares e familiares” (FIGUEIREDO, 2013, p. 39). Segundo a autora, no século XX, houve muitas publicações de correspondência entre escritores brasileiros, com destaque para a de Mário de Andrade.

No **romance autobiográfico** ou romance pessoal, a narração em primeira pessoa “enseja a identificação entre o narrador e o autor”, porém na sua forma canônica “não existe identidade nominal entre personagem, narrador e autor, ou seja, o personagem tem

um nome fictício, mas muitas vezes os leitores se dão conta de que o romance tem um fundo autobiográfico” (FIGUEIREDO, 2013, p. 41). No Brasil, há romances autobiográficos de diversos autores como Lima Barreto, Oswald de Andrade, José Lins do Rego, Lúcio Cardoso e Fernando Sabino. Desse gênero, a autora destaca como exemplar o livro *Um artista aprendiz*, de Autran Dourado, “que mistura memórias e ensaio sobre o fazer literário”, e o compara a *Retrato do artista quando jovem*, de James Joyce, por mesclar “as aspirações literárias, os conflitos amorosos e os problemas políticos” (FIGUEIREDO, 2013, p. 43).

No **relato de infância**, o escritor adulto escreve sobre a própria infância. Nesse caso, há uma dificuldade extra de relatar o que foi realmente vivido, “pois o eu adulto está muito distante, não só temporalmente mas como identidade, da criança que ele um dia foi”; além disso, as lembranças da infância são “por demais fragmentárias e evanescentes” (FIGUEIREDO, 2013, p. 44). Algumas obras apontadas pela autora como exemplares desse gênero são: *Infância*, de Graciliano Ramos, *Segredos de infância*, de Augusto Meyer, *Meus verdes anos*, de José Lins do Rego, *O menino grapiúna*, de Jorge Amado, e *A idade do serrote*, de Murilo Mendes.

As **memórias** diferem da autobiografia porque, ao contrário desta que visa a narrar principalmente a trajetória de vida do autor, “as memórias são mais abrangentes e recriam todo um mundo social”; porém, “muitas vezes é difícil classificar as obras que misturam a linha linear da autobiografia clássica com memórias sociais e familiares” (FIGUEIREDO, 2013, p. 48). A professora observa que, no Brasil, “a tendência é de chamar de memórias, mesmo quando o autor se aproxima bastante do modelo da autobiografia clássica”, como no caso de *O solo de clarineta*, de Érico Veríssimo (FIGUEIREDO, 2013, p. 48). Como importante memorialista brasileiro, Figueiredo (2013, p. 49) cita Pedro Nava, “que começou a escrever tardiamente e se dedicou à escrita de suas memórias”, reunidas em uma série de sete livros, iniciada com *Bau de Ossos*, em 1972. Essa vasta obra “tece um verdadeiro panorama social, pois ele traça, ao mesmo tempo, o seu itinerário pessoal e o contexto social, político e cultural do país” (FIGUEIREDO, 2013, p. 49).

As duas obras que analisaremos neste trabalho também podem ser classificadas como memórias, pois apesar de conterem lembranças de infância das escritoras, não se restringem a isso. Ao contrário, as recordações são apenas um veículo para transitar no ambiente reconstituído da época narrada, revelando assim seus contornos sociopolíticos.

Ao mesmo tempo, as obras podem ser consideradas como literatura de testemunho, pois as escritoras denunciam, cada uma a partir de seu contexto, a violência do racismo.

No *Caderno de Memórias Coloniais*, Isabela Figueiredo retrata sua infância na cidade de Lourenço Marques, capital de Moçambique colonial, nas décadas de 1960 e 1970. No *Diário de Bitita*, Carolina Maria de Jesus começa por descrever sua infância na cidadezinha de Sacramento, no interior do Triângulo Mineiro, na década de 1920, passa por sua juventude no interior de Minas Gerais e São Paulo e termina com sua chegada à capital paulista, em 1937, aos 22 anos.

É importante destacar que *Diário de Bitita*, apesar de conter o termo “diário” no título, diferentemente de *Quarto de despejo*, possui narrativa linear e não sob a forma de diário. O título do livro, lançado em 1986 pela editora Nova Fronteira, foi uma tradução literal da edição francesa *Journal de Bitita* (1982), provavelmente intitulada assim graças ao sucesso editorial do diário *Quarto de despejo* na Europa (CASTRO; MACHADO *apud* MIRANDA, 2019, p.27). O título original, dado por Carolina, seria *Minha vida ou Um Brasil para os brasileiros*, muito condizente com a obra, pois abarcaria “tanto a dimensão da escrita de si como a perspectiva da escrita da História, marcada por um sentido de reivindicação da nação por parte do sujeito negro marginalizado” (MIRANDA, 2019, p. 27).

1.2. Literatura de testemunho

O século XX foi assolado por grandes tragédias, guerras e genocídios, com resultados mortíferos sem precedentes. Os sobreviventes desses massacres se viram muitas vezes diante do dilema de narrar o que testemunharam, tanto para aqueles que, à época, não presenciaram os fatos, como para as gerações futuras. Sua memória e testemunho poderiam complementar a construção da história ou mesmo servir de contraponto à história oficial, muitas vezes omissa ou negacionista.

Segundo Antonello (2016, p. 14), “a literatura de testemunho surgiu no final da Segunda Grande Guerra Mundial”, a partir dos testemunhos dos sobreviventes dos campos de concentração nazistas, e se ampliou aos poucos, passando a “incluir os relatos sobre a violência racista e os abusos cometidos durante as ditaduras nas Américas e na África”. Nessa modalidade, os autores são as próprias vítimas sobreviventes de “experiências de violência física e psíquica” que “procuram dar testemunho do que viveram e presenciaram” (ANTONELLO, 2016, p.14).

Porém, se narrar o trauma é um impulso natural e necessário para o sobrevivente, ao mesmo tempo que um compromisso moral que muitas vezes se impõe, nem sempre essa tarefa é fácil, pois a racionalidade e a linguagem não são suficientes para descrever situações limite, acima do tolerável à experiência humana. Sobre essa dificuldade de comunicação pós-trauma, recorde-se a observação de Walter Benjamin sobre a Primeira Guerra Mundial: “No final da guerra, observou-se que os combatentes voltavam mudos do campo de batalha, não mais ricos, e sim mais pobres em experiência comunicável” (BENJAMIN, 1985, p.198). A filósofa Jeanne Marie Gagnebin nos auxilia a melhor interpretar essa frase de Benjamin:

Se os soldados voltaram "emudecidos" ["verstummt"] das trincheiras, se Freud teve, na mesma época, de tratar um novo tipo de paciente, os "traumatizados" que não conseguiam contar de maneira tranquila, mas só tremer ou ter pesadelos, é porque as formas simbólicas da narração tradicional, comunicável e transmissível em palavras e ritmos compartilhados, frutos de uma elaboração paciente num longo processo comum, não dão mais conta da violência e da velocidade do vivido. Isso não significa que não se possa procurar por outras formas de escrita, em particular literária, de outras formas narrativas e artísticas [...]. (GAGNEBIN, 2011, s/p)

Antonello (2016, p. 15) lembra que, em *Além do Princípio de Prazer*, Freud “caracteriza o trauma como uma ruptura no escudo protetor do aparato psíquico, causada por estímulos muito fortes ou intensos, que ultrapassam a possibilidade de assimilação pelo eu”.

Em artigo sobre trauma e testemunho, os pesquisadores Osmo e Kupermann apresentam a reflexão teórica do psicanalista Sándor Ferenczi, contemporâneo e colaborador de Freud. Na concepção de Ferenczi, o trauma “se constitui em dois tempos”. “O primeiro é o do choque, o da violência propriamente dita”, que abala e “age de forma esmagadora sobre o sujeito”, de tal forma que ele “não consegue a princípio falar sobre o que se passou” (OSMO; KUPERMANN, 2017, p. 475). O segundo é decorrente da “reação das pessoas que são próximas do sujeito que foi vítima de violência”, diante de sua tentativa de comunicação da experiência traumática. O conceito de “desmentido” ou descrédito, proposto por Ferenczi, “acontece quando a reação dessas pessoas expressa incompreensão, silêncio, quando se age como se nada tivesse acontecido, como se não fosse importante, ou então quando a fala do sujeito que tenta se expressar é desautorizada” (OSMO; KUPERMANN, 2017, p. 478).

No entanto, o esforço de narrar a experiência dramática vivida é crucialmente importante para a reinserção do sujeito na nova realidade, pois se “o trauma é

caracterizado por uma memória de um passado que não passa” e a percepção da memória do trauma é envolta em uma sensação de irrealidade, testemunhar torna-se imperativo e vital, como demonstram os inúmeros relatos dos sobreviventes dos *Lager*, campos de concentração nazistas (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 69).

Assim, poder testemunhar durante uma situação traumática, como a vida no *Lager*, o soldado no campo de batalhas, ou o morador de zonas de conflito bélico e social (com todas as características particulares de cada uma destas situações), poder testemunhar já implica uma saída (mesmo que apenas simbólica) desta situação. O testemunho em si é terapêutico. Os diários de guerra e de prisioneiros e muitos documentos testemunhais encontrados enterrados no *Lager* são prova desta atividade testemunhal. (SELIGMANN-SILVA, 2008, p.70)

A obra *É isto um homem?*, de Primo Levi, que narra o cotidiano de horror e desumanização vivido no campo de concentração de Auschwitz, é um dos exemplos mais marcantes. Logo no prefácio do livro, o autor assim explica a necessidade dos sobreviventes do campo de extermínio de narrar o trauma vivido:

A necessidade de contar “aos outros”, de tornar “os outros” participantes, alcançou entre nós, antes e depois da libertação, caráter de impulso imediato e violento, até o ponto de competir com outras necessidades elementares. O livro foi escrito para satisfazer essa necessidade em primeiro lugar, portanto, com a finalidade de liberação interior. [...]
Acho desnecessário acrescentar que nenhum dos episódios foi fruto de imaginação. (LEVI,1998a, p.5)

A importância do relato testemunhal não é apenas o resgate psicológico do indivíduo, mas também o seu uso no campo da historiografia, conforme inicialmente proposto por Jean Norton Cru. Durante sua experiência no fronte da Primeira Guerra Mundial, junto ao exército francês, o escritor começou a se interessar pelos relatos dos soldados. Em 1929, depois de quinze anos de trabalho, ele publicou sua obra monumental, *Témoins*, uma coleção e análise de cerca de 300 testemunhos dos soldados, em cuja epígrafe afirma que “aquele que testemunha de modo autêntico a guerra é o militar do fronte: só ele viu e viveu o perigo na carne” (SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 82-83).

A escritora e jornalista bielorrussa Svetlana Aleksievitch, vencedora do prêmio Nobel de Literatura de 2015, realizou um trabalho semelhante de coleta de testemunhos, por meio de entrevistas com mulheres que integraram o exército soviético na Segunda Guerra Mundial, para compor seu livro *A Guerra Não Tem Rosto de Mulher* (1983). Durante esse trabalho, ela também percebeu a dificuldade delas de relatar o trauma causado pela guerra:

Entendo agora a solidão da pessoa que volta de lá. É como se viesse de outro planeta ou do além. Ela tem o conhecimento de algo que os outros não têm, e só é possível conquistá-lo ali, perto da morte. Quando tenta transformar isso em palavras, tem a sensação de uma catástrofe. A pessoa se cala. Ela quer contar, o resto queria entender, mas estão todos impotentes. (ALEKSIÉVITCH, 2016, p. 17)

Uma das entrevistadas, a auxiliar de enfermagem Natália Ivánovna Serguêieva, foi para o *front* com apenas dezesseis anos, onde serviu como enfermeira. Ela expressa assim a necessidade de contar o que viveu na guerra e a primeira oportunidade de escuta:

Quero falar... Falar! Desabafar! Finalmente querem nos escutar também. Passamos tanto tempo caladas, até em casa. No primeiro ano depois que voltei da guerra eu falava sem parar. Ninguém escutava. Então me calei... Que bom que você veio. Passei o tempo todo esperando, sabia que alguém viria. Tinha que vir. Eu era jovem na época. Que pena! Sabe por quê? Não fui capaz de guardar na memória. (ALEKSIÉVITCH, 2016, p. 62-63)

Relatar o vivido, testemunhar a tragédia, é fundamental também para o sobrevivente combater versões negacionistas da história, que contradizem sua experiência traumática. É sabido que os genocidas sempre almejam a “total eliminação do grupo inimigo para impedir as narrativas do terror e qualquer possibilidade de vingança”, assim como os algozes “procuram apagar as marcas de seu crime” (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 75). A tentativa de “apagamento dos locais e marcas das atrocidades” tem claramente o intuito de esconder os fatos. (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 75). Nada é mais representativo dessa tentativa de apagamento do que a substituição e eliminação frequente das equipes do *Sonderkommando*, prisioneiros que eram forçados a exercer secretamente as atividades operacionais de extermínio dos judeus, ou seja, operar as câmaras de gás e os crematórios de Auschwitz:

Entre os prisioneiros de Auschwitz, aqueles a quem os SS quiseram erradicar a qualquer preço a possibilidade de testemunhar foram, evidentemente, os membros do *Sonderkommando*, o “comando especial” de detidos que geriam com as suas próprias mãos o extermínio em massa. Os SS sabiam de antemão que uma só palavra de um sobrevivente do *Sonderkommando* tornaria caducas todas as denegações, todas as argúcias ulteriores sobre o grande massacre dos judeus da Europa. (DIDI-HUBERMAN, 2012, p.15)

Portanto, impõe-se ao sobrevivente, como um impulso íntimo, um dever ético de testemunhar e expor a verdade. Esse impulso é tão forte que, para alguns, supera o medo da morte imediata. Diante do absurdo trágico de sua situação, muitos integrantes do *Sonderkommando* enlouqueceram ou se suicidaram. Outros, no entanto, resistiram e tentaram informar o mundo sobre as atrocidades que ocorriam ali. Para muitos, diante da morte iminente, a única alternativa foi enterrar os seus testemunhos, deixando-os para a

posteridade. Foi assim que, muito tempo depois da Libertação, escavações efetuadas nos arredores dos crematórios revelaram os escritos comoventes daqueles homens desesperados. No entanto, temendo a provável incredulidade das pessoas do mundo exterior, frente ao que era inimaginável, alguns membros do *Sonderkommando* se organizaram para extrair imagens do “seu trabalho infernal”, “algumas fotografias suscetíveis de testemunharem a especificidade do horror e da amplitude do massacre” (DIDI-HUBERMAN, 2012, p. 18-19). Enfrentando o risco de tortura e morte, tiraram quatro fotografias que chegaram em setembro de 1944 à Resistência polaca de Cracóvia acompanhadas de uma nota descritiva e um pedido urgente de mais rolos de filme. Aqueles homens sugeriam também que aquelas imagens fossem “enviadas para mais longe”; sua clara intenção era “refutar o inimaginável” (DIDI-HUBERMAN, 2012, p.31-33).

Ao que parece, Hitler tomou como exemplo de negacionismo o genocídio armênio, até hoje negado pela Turquia, apesar de ser devidamente reconhecido por historiadores, inclusive por existirem documentos comprobatórios da clara intenção das autoridades turcas de extermínio total dos armênios. Entre 1915 e 1918, o Império Otomano, governado pelos Jovens Turcos, executou uma política genocida, sistemática e planejada, de deportação e extermínio em massa de até 1,5 milhão de armênios. Somente trinta países reconhecem que se tratou de genocídio e os EUA só o fizeram em 24/4/2021, no governo de Joe Biden (ALTARES, 2021). A psicanalista de origem armênia Hélène Piralian escreveu um livro de ensaios sobre esse genocídio, com o propósito claro de combater o negacionismo. Conforme nos conta Seligmann-Silva (2005, p. 75), segundo a autora, a negação do genocídio e a recusa do testemunho impediu o trabalho de luto dos descendentes das vítimas e continuou a assassiná-las simbolicamente.

Décadas após a *Shoah*, em 1994, outro genocídio impressionante, que a Organização das Nações Unidas (ONU) não se empenhou em impedir, foi o massacre em de 1,3 milhão de tutsis de Ruanda, assassinados pelos hutus a golpes de facões, ao longo de três meses. O horror dessa guerra é assim narrado pela escritora Scholastique Mukasonga, em seu livro *Baratas*:

Eu tinha três anos, e foi então que as primeiras imagens do terror ficaram gravadas na minha memória. Eu me lembro.[...] Eu estava em casa com a minha mãe. [...] De repente, vimos fumaça subindo de todos os lados, sobre as encostas do monte Makwaza, do vale do Rususa, [...] Depois escutamos os barulhos, os gritos, um rumor como um enxame de abelhas monstruosas, um bramido que invadia tudo. [...]

Mas nesse momento surgiu um bando aos gritos, portando facões, lanças, arcos, bastões, tochas. [...] Não pilhavam. Só queriam destruir, apagar todos os traços, nos aniquilar. (MUKASONGA, 2018, p.13-14)

O ensaísta Seligmann-Silva menciona o livro de Catherine Coquio, sobre o genocídio de Ruanda, em que a autora aborda a tentativa do Estado de superar a tragédia com rituais oficiais e construção de memoriais dedicados às vítimas. No entanto, boa parte da população acreditou se tratar, no fundo, de um rápido trabalho de esquecimento e ressentiu-se da “ausência de interlocutores para suas demandas de testemunho” (COQUIO *apud* SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 76). Segundo Esther Mujawayo, uma das testemunhas, o Estado assumiu um discurso de reconciliação e unidade nacional que coincidiu com o desejo dos hutus de apagar o passado. Foi instituída a “Gacaca, instituição jurídica tradicional de Ruanda, uma espécie de conselho popular”, para permitir a confissão dos culpados e o testemunho das vítimas. Porém, como não estavam previstas sanções penais, tudo se transformou em uma anistia para os culpados, e os sobreviventes se desencorajaram a testemunhar, inclusive por temer retaliações² (COQUIO *apud* SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 77).

Talvez a escrita para um leitor desconhecido seja a saída para quem necessita ser ouvido, mas tem dificuldade de encontrar pessoas dispostas a isso. Como observa Antonello, é uma forma de contornar “o temor da recusa do outro em escutar sua história terrível”, pois:

Escutar o trauma não é tarefa fácil; escutar é implicar-se naquilo que, ouvido, é testemunhado, é tornar-se testemunha da testemunha. Escutar a dor do outro significa, antes de tudo, suportá-la e reconhecê-la. Narrar, seja oralmente ou pela escrita, significa compartilhar. Na perspectiva ferencziana, negar-se a escutar o relato traumático torna o evento ainda mais destrutivo para a vítima. [...] Veremos que, ao final, a literatura de testemunho é uma tentativa de sobrevivência ao traumático, e que, também, é uma tentativa de compartilhar o trauma com o outro. (ANTONELLO, 2016, p.20).

Essa recusa da escuta aparecia em um sonho recorrente de Primo Levi no campo de Auschwitz. Em seu sonho, já estava em casa, cercado de familiares e amigos contando sobre os horrores do campo, mas ninguém estava disposto a ouvir:

Aqui está minha irmã, e algum amigo (qual?), e muitas outras pessoas. Todos me escutam, enquanto conto do apito em três notas, da cama dura, do vizinho

² Podemos fazer aqui um paralelo com a instauração, no Brasil, da Comissão Nacional da Verdade, em maio de 2012, que teve o objetivo de “apurar graves violações de Direitos Humanos ocorridas entre 18 de setembro de 1946 e 5 de outubro de 1988”. Apesar de ter esclarecido uma série de crimes da ditadura militar, não houve julgamento dos culpados, uma vez que a Lei nº 6.683/79 (Lei da Anistia) já anistiará a todos (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2021).

que gostaria de empurrar para o lado, mas tenho medo de acordá-lo porque é mais forte que eu. Conto também a história da nossa fome, e do controle dos piolhos, e do Kapo que me deu um soco no nariz e logo mandou que me lavasse porque sangrava. É uma felicidade interna, física, inefável, estar em minha casa, entre pessoas amigas, e ter tanta coisa para contar, mas bem me apercebo de que eles não me escutam. Parecem indiferentes; falam entre si de outras coisas, como se eu não estivesse. Minha irmã olha para mim, levanta, vai embora em silêncio. (LEVI, 1988a, p. 49).

Ao saber que outros companheiros de campo tinham sonhos semelhantes, ele se indagava: “Por que o sofrimento de cada dia se traduz, constantemente, em nossos sonhos, na cena sempre repetida da narração que os outros não escutam?” (LEVI, 1988a, p.60). Assim, Primo Levi já antecipava em sonho o segundo momento do trauma, caracterizado pelo descrédito da testemunha, conforme Ferenczi.

Entretanto, é possível atenuar ou impedir o recalque do trauma, acolhendo o relato da testemunha, seja na forma oral ou escrita, sem jamais desacreditar ou menosprezar sua dor. Podemos, inclusive, ampliar o conceito de testemunha, para deixar de ser apenas aquele que viu ou vivenciou a história, mas também aquele que ouviu a história do outro e, ao invés de silenciar, conseguiu repercutir sua voz. Assim nos sugere a escritora Jeanne Marie Gagnebin:

Testemunha também seria aquele que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras levem adiante, como num revezamento, a história do outro, não por culpabilidade ou compaixão, mas porque somente a transmissão simbólica, assumida apesar e por causa do sofrimento indizível, somente essa retomada reflexiva do passado pode nos ajudar a não repeti-lo infinitamente, mas a ousar esboçar uma outra história, a inventar o presente. (GAGNEBIN, 2009, p. 57)

1.3. Racismo

Ser negro num país racista é motivo de angústia permanente, pois conviver diariamente com o olhar preconceituoso do branco não é fácil. Frantz Fanon assim descreve a experiência vivida pelo negro, ao se deparar com o racismo num mundo dominado por brancos:

Depois tivemos de enfrentar o olhar branco. Um peso inusitado nos oprimiu. O mundo verdadeiro invadia o nosso pedaço. No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. (FANON, 2008, p.104)

Pouco antes de falecer, em 13 de maio de 2001, o consagrado geógrafo brasileiro Milton Santos escreveu um breve artigo em que descreve o que ele chama de “*apartheid*”

à brasileira”. Como professor, pesquisador renomado e conferencista, teve a chance de viver em quatro continentes: Europa, Américas, África e Ásia. Em cada um dos países, a experiência de ser negro foi distinta. Sobre ser negro no Brasil, ele diz que é “com frequência, ser objeto de um *olhar enviesado*” (SANTOS, 2001, grifo meu). Alega que nossa sociedade “parece considerar que há um lugar predeterminado, lá embaixo, para os negros e assim tranquilamente se comporta. Logo, tanto é incômodo haver permanecido na base da pirâmide social quanto haver ‘subido na vida’” (SANTOS, 2001).

O geógrafo considera que a perpetuação de uma ética conservadora e desigualitária é fruto de nossa sociedade escravista, na qual o trabalho do negro sustentou o bem-estar das classes dominantes:

Os interesses cristalizados produziram convicções escravocratas arraigadas e mantêm estereótipos que ultrapassam os limites do simbólico e têm incidência sobre os demais aspectos das relações sociais. Por isso, talvez ironicamente, a ascensão, por menor que seja, dos negros na escala social sempre deu lugar a expressões veladas ou ostensivas de ressentimentos (paradoxalmente contra as vítimas). Ao mesmo tempo, a opinião pública foi, por cinco séculos, treinada para desdenhar e, mesmo, não tolerar manifestações de inconformidade, vistas como um injustificável complexo de inferioridade, já que o Brasil, segundo a doutrina oficial, jamais acolhera nenhuma forma de discriminação ou preconceito. (SANTOS, 2001)

Lamentavelmente, devo admitir que, em pleno século XXI, ainda testemunho muitas falas emblemáticas dessa negação do racismo brasileiro, bem parecidas com as mencionadas pela antropóloga Lélia Gonzalez no seguinte trecho de seu ensaio sobre *Racismo e sexismo na cultura brasileira*:

Racismo? No Brasil? Quem foi que disse? Isso é coisa de americano. Aqui não tem diferença porque todo mundo é brasileiro acima de tudo, graças a Deus. Preto aqui é bem tratado, tem o mesmo direito que a gente tem. Tanto é que, quando se esforça, ele sobe na vida como qualquer um. Conheço um que é médico; educadíssimo, culto, elegante e com umas feições tão finas... Nem parece preto. (GONZALEZ, 1984, p. 226)

No mesmo artigo, a escritora, uma das fundadoras do Movimento Negro Unificado (MNU), reproduz um texto seu anterior, em que denunciava o racismo estrutural e o *apartheid* geográfico, que até hoje persistem no Brasil:

Desde a época colonial aos dias de hoje, percebe-se uma evidente separação quanto ao espaço físico ocupado por dominadores e dominados. O lugar natural do grupo branco dominante são moradias saudáveis, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes formas de policiamento que vão desde os feitores, capitães de mato, capangas, etc, até à polícia formalmente constituída. Desde a casa grande e do sobrado até aos belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido o mesmo. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, invasões, alagados e conjuntos “habitacionais” (...) dos dias de hoje,

o critério tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço (...) No caso do grupo dominado o que se constata são famílias inteiras amontoadas em cubículos cujas condições de higiene e saúde são as mais precárias. Além disso, aqui também se tem a presença policial; só que não é para proteger, mas para reprimir, violentar e amedrontar. É por aí que se entende porque o outro lugar natural do negro sejam as prisões. (GONZALEZ, 1984, p. 232-233)

É triste constatar que, quatro décadas depois, a violência policial contra a população negra e periférica só se agravou³. Em relatório publicado em março de 2021, a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) constatou que “as políticas de segurança usam práticas de perfilamento racial que colocam as pessoas afrodescendentes e residentes de bairros periféricos em maior risco de serem detidas e sofrerem tratamentos arbitrários por agentes policiais” (OEA, 2021).

O *Anuário Brasileiro de Segurança Pública de 2021* revelou que o número de mortes violentas intencionais⁴ aumentou 4% em 2020, apesar da pandemia, das quais 78% foram provocadas por armas de fogo. A maioria das vítimas continua sendo de homens (91,3%), negros (76,2%) e jovens (54,3%) (FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2021, p. 14). A proporção de vítimas negras em homicídios dolosos, incluindo feminicídios, pouco se alterou, passando de 74,4% em 2019 para 75,8% em 2020, assim como o elevado percentual de pessoas negras vítimas de confrontos policiais, que passou de 79% em 2019 para 78,9% em 2020 (FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2021, p. 39).

O pior é que, vinte anos depois do artigo de Milton Santos, uma parte da sociedade ainda rejeita as manifestações de inconformidade dos negros com a persistência do racismo estrutural, classificando-as como “vitimismo”, numa tentativa de desqualificar as lutas travadas por ativistas de movimentos negros, cada vez mais conscientes de seus direitos e mobilizados por melhor inserção social. O uso frequente do termo “mimimi” em redes sociais é uma forma de menosprezar a dor que o preconceito racial provoca nas pessoas negras. Vimos anteriormente como o descrédito da vítima pode se configurar como um segundo momento do trauma por ela vivido, segundo a teoria ferencziana. Entretanto, é preciso notar que o trauma do racismo é de outra ordem, pois

³ Em 2019, a situação dramática de violência policial no estado do Rio de Janeiro “resultou em 1.819 mortes em supostos confrontos com civis”, segundo dados do Instituto de Segurança Pública, indicando “um incremento de 18% em relação ao ano anterior, bem como a maior taxa de mortalidade policial registrada na história do estado” (Comissão Interamericana de Direitos Humanos, 2021, p. 22).

⁴ São consideradas mortes violentas intencionais: homicídios dolosos (inclusive feminicídios), lesões corporais seguidas de morte, latrocínios e mortes por intervenções policiais.

não resulta de uma experiência traumática que passa, mas que se repete continuamente ao longo da vida, podendo tornar-se constitutivo da personalidade do indivíduo negro.

A partir de sua própria experiência e testemunho, o psiquiatra Frantz Fanon mostra como o preconceito racial afeta a construção da subjetividade do negro, com consequências nefastas para sua autoestima:

Meu corpo era devolvido desancado, desconjuntado, demolido, todo enlutado, naquele dia branco de inverno. O preto é um animal, o preto é ruim, o preto é malvado, o preto é feio; olhe, um preto! (FANON, 2008, p. 106-107)

A vergonha. A vergonha e o desprezo de si. A náusea. Quando me amam, dizem que o fazem apesar da minha cor. Quando me detestam, acrescentam que não é pela minha cor... Aqui ou ali, sou prisioneiro do círculo infernal. (FANON, 2008, p. 109)

O contato constante com a irracionalidade do racismo provoca um profundo trauma no sujeito negro, conforme explica a escritora e psicanalista Grada Kilomba:

Parece, portanto, que o trauma de pessoas negras provém não apenas de eventos de base familiar, como a psicanálise argumenta, mas sim do traumatizante contato com a violenta barbaridade do mundo branco, que é a irracionalidade do racismo que nos coloca sempre como a/o 'Outra/o', como diferente, como incompatível, como conflitante, como estranha/o e incomum. (KILOMBA, 2019, p. 40)

Na pesquisa que resultou em seu livro *Tornar-se negro*, a psicanalista brasileira Neusa Santos Souza selecionou dez pessoas negras, em situação de ascensão social, moradoras do Estado do Rio de Janeiro, e colheu suas histórias de vida em sucessivas entrevistas. O objetivo foi analisar os conflitos emocionais resultantes de seu processo de mobilidade social ascendente, com base na hipótese de que “o negro que pretende ascender lança mão de uma identidade calcada em emblemas brancos, na tentativa de ultrapassar os obstáculos advindos do fato de ter nascido negro”, identidade contraditória, pois ao mesmo tempo que avaliza seu “ingresso nos lugares de prestígio e poder, o coloca em conflito com sua historicidade”, obrigado a negar o passado – a tradição e a cultura negras – e o presente – a experiência da discriminação racial (SOUZA, 1983, p. 69-71).

A autora identificou três temas predominantes nos relatos dos entrevistados: a representação de si como negro, as estratégias de ascensão social e o preço pago por ela. São comuns as falas que expressam a autodepreciação e a rejeição do próprio corpo, tal como a seguinte: “eu me achava muito feia, me identificava como uma menina negra, diferente... Todas as meninas tinham o cabelo liso, nariz fino. Minha mãe mandava a gente botar pregador de roupa no nariz pra ficar menos chato...” (SOUZA, 1983, p. 64).

Sobre as estratégias de ascensão, a ideia de excelência e superação é recorrente nas diversas falas: “... consegui entrar no Conservatório Nacional de Teatro. No primeiro dia de aula, cochichos e piadinhas contra os negros. Tomei a decisão de ser o melhor. E fui o melhor”; “Eu tinha que ser a melhor, eu me exigia muito... Sempre fui a primeira aluna, no primário e no ginásio. [...] Depois, resolvi fazer Medicina...”; “Meu pai achava que a gente tinha que ser as melhores porque éramos pretas” (SOUZA, 1983, p. 65).

O testemunho de Carmen revela que o preço da ascensão é estar submetido a uma prova contínua: “É um lugar onde tudo é uma prova, onde estão sempre te testando. Justamente por ser negro tem sempre a ideia de um merecimento por você estar ali. A gente tem que ter uma justificativa pra dar, por estar nesse meio. E tem o teste pra ver se a gente continua merecendo. A exigência de ser o melhor é pra todo mundo, pra toda a sociedade, mas os negros são aqueles que têm que assimilar isto melhor” (SOUZA, 1983, p. 67).

A tentativa de negar o doloroso passado histórico aparece de forma contundente na fala de Alberto: “...Não havia nenhum empenho por parte de meus pais em reconstruir o percurso, as raízes negras de minha família. Havia um evitar velado, meio inconsciente, da história das raízes negras de minha família” (SOUZA, 1983, p.35).

A fala de Sonia, outra entrevistada, expõe o sentimento de inadequação, o *olhar enviesado* que negros enfrentam nos lugares em que sua presença é exceção: “estou cansada de me impor. O negro não pode entrar num restaurante, por exemplo, naturalmente. Tem que entrar se impondo.” A pesquisadora observa, portanto, que a espontaneidade é um direito negado ao sujeito negro, “não lhe cabe simplesmente ser – há que estar alerta. Não tanto para agir, mas sobretudo para evitar situações em que seja obrigado a fazê-lo abertamente” (SOUZA, 1983, p. 27).

O psicanalista Jurandir Freire Costa, no prefácio desse livro, assim resume a armadilha psicológica que o racismo monta para os negros:

O racismo que, através da estigmatização da cor, amputa a dimensão do prazer do corpo negro, também perverte o pensamento do sujeito, privando-o da possibilidade de pensar o prazer, e do prazer de funcionar em liberdade. O pensamento do negro é um pensamento sitiado, acuado e acochado pela dor da pressão racista. Como consequência, a dinâmica da organização mental é subvertida. Um dos princípios régios do funcionamento psíquico, o princípio do prazer, perde a hegemonia de que goza na organização dos processos mentais. A economia psíquica passa a gravitar em torno da dor, deslocando o prazer do centro do pensamento. (COSTA, 1983, p.8)

O estudo de Neusa Souza expõe as agruras por que passa o sujeito negro, ainda que “bem-sucedido”, em uma sociedade estruturalmente racista como a nossa. Sua maior

contribuição é propor como solução para o conflito de identidade aquilo que ela chama de “*tornar-se negro*”. Ou seja, a possibilidade de assumir uma identidade negra, tarefa política que pode exigir dos negros a contestação do modelo que lhes foi ensinado: ser uma “caricatura do branco”. Ela adverte que a outra possibilidade, “que reduz o negro a modelar-se segundo o figurino do branco, é aquela que, ao lhe acenar com um ideal inalcançável, engendra no negro uma ferida narcísica por não cumprir este ideal” (SOUZA, 1983, p. 77-78). O estudo é da década de 1980, mas suas conclusões ainda repercutem na atualidade.

Na resenha *O Teatro Negro*, publicada em 1962, após o lançamento da coletânea de peças teatrais organizada pelo dramaturgo Abdias Nascimento, essa nova perspectiva para o sujeito negro, bem como uma atitude correspondente antirracista do sujeito branco, já era assim defendida por Florestan Fernandes:

O branco, consciente da situação histórico-cultural brasileira tem de resguardar as condições que permitam ao negro ser mais negro entre nós, não para separá-lo de si – mas para respeitá-lo, para conquistar uma perspectiva da qual possa valorizá-lo como homem e amá-lo como criatura humana. E a recíproca é verdadeira. O negro precisa lutar para ser aceito como negro, preservar sua concepção do homem e sua herança cultural. Não para segregar-se, mas para fundir-se e perder-se, sem disfarçar-se ou ser destruído, no fluxo de crescimento de uma Nação que ainda se envergonha das grandezas étnicas, raciais e culturais. (FERNANDES, 2007, p. 221)

Apesar de estarmos quase cinco décadas à frente da reivindicação do eminente sociólogo, é preciso reconhecer que o preconceito racial continua vigente em nossa sociedade, tornando mais difícil e arriscada a vida daqueles que simplesmente têm a pele mais escura. A jornalista branca Suzana Barelli, mãe adotiva de filhos negros, ao comentar dois episódios racistas recentes – a acusação injusta contra Matheus Ribeiro, de furto de uma bicicleta elétrica no Leblon, em 12/6/2021, e a abordagem policial agressiva a Felipe Ferreira, que treinava de bicicleta sozinho, em 28/5/2021 – constata que precisa aprender um código de sobrevivência para proteger as crianças e reconhece que passou a vivenciar o racismo estrutural no dia a dia com elas:

Começou com aquele olhar que você sente ao entrar numa loja de brinquedos e deixa a criança meio solta, olhando as prateleiras. Fui aprendendo que a melhor defesa é o ataque. Se eles estão longe de mim, dou um jeito de falar alto: “Filha, a mamãe está aqui, no corredor das bonecas”. (BARELLI, 2021)

Comentando o artigo da colega, a jornalista negra Ana Cristina Rosa diz que “quem é preto e pardo está cansado de saber que o preço da negritude é a eterna

autovigilância”. E acrescenta que “quem é branco normalmente não faz ideia” disso ou “muitas vezes não reconhece como algo legítimo, pois supõe que se trata de exagero”. Ela nos dá uma amostra do que seria o tal código de sobrevivência:

Fato é que qualquer pessoa negra que teve a sorte de crescer em família cansou de ouvir o rosário interminável de recomendações que todos os pais zelosos desfiam para os filhos pretos. São conselhos como “Troca de roupa porque essa tá surrada demais para usar fora de casa”; “Melhor não ir de chinelo”; “Não cobre a cabeça com o capuz”; “Não anda com as mãos no bolso”... (ROSA, 2021)

No livro *Memórias da plantação*, Grada Kilomba reúne e analisa uma série de episódios de racismo cotidiano na Alemanha, colhidos em entrevistas com seis mulheres negras. Para a psicanalista, “o mito de que as pessoas negras se vitimizam quando falam sobre as feridas causadas pelo racismo é uma estratégia muito eficaz para silenciar aquelas que estão prontas para falar”. Ela as convoca ao empoderamento, a tornarem-se sujeitos falantes de sua própria realidade, respondendo à seguinte questão: “O que o racismo faz com você?” (KILOMBA, 2019, p. 227).

1.4. Literatura negra

Vimos como a literatura de testemunho pode contribuir para a elaboração da experiência traumática; narrá-la é uma necessidade imperativa para a vítima e tem efeito terapêutico. Narrativas autobiográficas de sujeitos negros também podem ser consideradas como literatura de testemunho, uma vez que representam um enfrentamento do trauma racista, uma forma de denúncia e ressignificação do vivido. Assim, “tornar-se negro”, expressar a própria voz, pode ser, para alguns, tornar-se escritor(a).

A escritora negra estadunidense bell hooks defende que as mulheres negras devem contar suas histórias, para que outras aprendam com sua experiência:

Como literatura de resistência, narrativas confessionais de pessoas negras são didáticas. Mais do que qualquer outro gênero textual, a produção de narrativas confessionais honestas pelas mulheres negras que estão lutando por sua autorrealização e para se tornar sujeitas radicais são necessárias como guias, textos que reforçam o companheirismo entre nós. (HOOKS, 2019, p. 107)

O pioneirismo de Carolina Maria de Jesus e o sucesso de seu livro *Quarto de despejo* representam um marco para o surgimento no Brasil de uma literatura feita por negros e comprometida com a valorização de sua herança histórico-cultural. Em 1978, um ano após o falecimento da escritora, os poetas Cuti e Hugo Ferreira lançaram, em conjunto com outros poetas, a coletânea de poemas *Cadernos Negros*, cujo nome foi dado

em homenagem a ela, numa referência aos seus cadernos manuscritos. Aquele ano, “escolhido pela ONU como o Ano Internacional Antiapartheid”, também marcava os 90 anos da Abolição e a consolidação do Movimento Negro Unificado. No ano seguinte, o livro reuniu contos de doze escritores (NASCIMENTO, 2018, p. 13-14).

Em 1982, foi criado o *Quilombhoje*, “grupo de escritores empenhado em discutir e difundir a literatura de autoria afro-brasileira”, responsável até hoje pela edição anual da série *Cadernos Negros*, que alterna poesia e contos afro-brasileiros (NASCIMENTO, 2018, p.13). A publicação de 1990 revelou a escritora Conceição Evaristo, que é atualmente uma das mais ilustres representantes dessa literatura.

Nascida e criada em uma favela de Belo Horizonte, doutora em Literatura Comparada pela Universidade Federal Fluminense (UFF), Conceição Evaristo obteve um reconhecimento tardio, aos 70 anos, em 2017, quando ganhou uma exposição de sua obra no Instituto Itaú Cultural e foi uma das escritoras convidadas da Festa Literária Internacional de Paraty (Flip). Em sua casa quase não havia livros, mas não faltavam “histórias que familiares gostavam de contar, algumas sobre escravidão”. Mas ela se recorda da chegada do livro *Quarto de Despejo*, de Carolina de Jesus, e conta que “sua família passou a fazer saraus para lê-lo em voz alta”. Para Evaristo, “a literatura é um espaço de expurgação de uma história coletiva [dos negros] e das dores pessoais” (MEIRELES, 2017).

Embora ainda seja objeto de controvérsia, a existência de uma literatura afro-brasileira é defendida por Evaristo (2009, p.17), para quem “esse *corpus* se constituiria como uma produção escrita marcada por uma subjetividade construída, experimentada, vivenciada a partir da condição de homens negros e de mulheres negras na sociedade brasileira”. Em contraposição à literatura canônica brasileira, massivamente escrita por brancos, na qual há uma predominância de protagonistas brancos, enquanto negros e mestiços figuram apenas como personagens estereotipados e invisibilizados, a literatura negra constrói “um sentimento positivo de etnicidade”. Nessa nova literatura, personagens negros “são apresentados a partir de uma valorização da pele, dos traços físicos, das heranças culturais oriundas de povos africanos e da inserção/exclusão que os afrodescendentes sofrem na sociedade brasileira” (EVARISTO, 2009, p. 19-20).

Em entrevista à Juliana Lima (2017), do *Nexo Jornal*, a escritora afirma que ainda é uma novidade na literatura brasileira o aparecimento de “personagens negras femininas criadas a partir da perspectiva da autoria de mulheres negras” e que essa mudança atende não só a um público negro, como também à comunidade acadêmica mais

sensível, que se abre para a leitura, o estudo e a pesquisa dessas novas vozes literárias. Desde há muito tempo uma militante do movimento de mulheres negras, ela ressalta que tal mudança é fruto de um longo trabalho e da luta dos movimentos sociais negros, desde 1945, quando Abdias Nascimento criou o *Teatro Experimental do Negro*, para atender a essa demanda de autorrepresentação.

Autora de uma obra diversa, com poesia, contos, romances e ficção memorialista, a escritora mineira constrói uma literatura negra, isto é, comprometida com a superação do racismo, o resgate da memória dos negros e a abertura do espaço literário para a autoria negra, principalmente de mulheres.

Sobre o conceito de “escrivência”, com o qual trabalha desde a sua dissertação de mestrado, ela afirma que a “imagem fundante do termo é a figura da Mãe Preta, aquela que vivia a sua condição de escravizada dentro da casa-grande”, que tinha como função “cuidar da prole da família colonizadora”, e que à noite devia “contar histórias para adormecer os da casa-grande” (EVARISTO, 2020, p. 29-30). Explica que a intenção é “rasurar essa imagem da ‘mãe preta’ contando história” e “escrever a escrita dessa vivência de mulher negra na sociedade brasileira”. Ela arremata o conceito dizendo que “é uma escrita que se dá colada à nossa vivência, seja particular ou coletiva, justamente para acordar os da Casa Grande” (EVARISTO *apud* LIMA, 2017).

Escrevência, em sua concepção inicial, se realiza como um ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças. E se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita, nos pertencem também. Pertencem, pois nos apropriamos desses signos gráficos, do valor da escrita, sem esquecer a pujança da oralidade de nossas e de nossos ancestrais. (EVARISTO, 2020, p. 30)

Antes de partirmos para a análise das obras escolhidas, de Isabela Figueiredo e Carolina de Jesus, que abordam o tema do racismo, de formas distintas, é preciso ressaltar que elas se situam em lugares de fala opostos. Sobre o conceito de lugar de fala, a filósofa Djamila Ribeiro esclarece:

Numa sociedade como a brasileira, de herança escravocrata, pessoas negras vão experienciar racismo do lugar de quem é objeto dessa opressão, do lugar que restringe oportunidades por conta desse sistema de opressão. Pessoas brancas vão experienciar do lugar de quem se beneficia dessa mesma opressão. Logo, ambos os grupos podem e devem discutir essas questões, mas falarão de lugares distintos. (RIBEIRO, 2019, p. 85)

É interessante notar que, apesar da distância geográfica e temporal que existe entre os contextos das obras analisadas – Moçambique dos anos 1960 e Brasil dos anos 1920 –, verificamos que a população negra enfrentava realidades muito parecidas, extremamente hostis à sua sobrevivência, desenvolvimento e integração à sociedade. Sem uma legislação que os protegesse de abusos e lhes garantisse direitos mínimos, os negros eram empregados em regimes de trabalho que poderíamos classificar como semiescravidão. Marginalizados, ficavam constantemente sujeitos à violência policial, sem quaisquer recursos de defesa. Além disso, a posição de subalternidade, as barreiras impostas para a ascensão social e o enraizado preconceito racial implicavam também uma segregação tácita dos negros, uma espécie de *apartheid* disfarçado, como veremos adiante.

2. A perspectiva de uma escritora branca: Caderno de Memórias Coloniais

A obra autobiográfica *Caderno de Memórias Coloniais*, da jornalista e escritora moçambicana Isabela Figueiredo, teve grande repercussão em Portugal, onde foi publicada em 2009. Trata-se de um relato sobre sua infância e adolescência na cidade de Maputo, outrora chamada de Lourenço Marques, nos anos 1960 e 1970, que antecedem a independência de Moçambique.

A edição brasileira, de 2018, traz algumas fotografias, típicas de álbum de família, que dão mais concretude ao seu testemunho. Além de imagens da cidade, há retratos de Isabela, que correspondem à descrição que ela faz de si mesma, em várias passagens – uma menina branca de tranças loiras, impecavelmente vestida e calçada, no chão de terra batida.



Figura 1 – Isabela com cachorro

No livro, a autora narra os sentimentos conflitantes em relação ao pai, de amor devotado e, ao mesmo tempo, de repúdio a seu caráter racista, de colonizador europeu em solo africano. Em diversas passagens, ela revela seu desconforto, como branca e filha de colonos, por viver em uma sociedade extremamente racista e desigual.

Sobre a importância do testemunho presente na obra de Isabela Figueiredo, a crítica Leyla Perrone-Moisés avalia:

Um testemunho? Sim, mas um testemunho muito particular, redigido anos mais tarde por uma escritora talentosa. O tema é ainda atual, do ponto de vista histórico e ideológico. As iniquidades do colonialismo, os sofrimentos de todos aqueles que o vivenciaram, os crimes provocados pelo racismo e pela exploração do negro, tudo isso é conhecido e suas consequências ainda são visíveis nas metrópoles e nas colônias, mesmo naquelas mais antigas como o Brasil. (PERRONE-MOISÉS, 2018)

O livro de Isabela Figueiredo é uma denúncia contundente da brutal violência, muitas vezes disfarçada ou não assumida, do colonialismo português, com a qual ela não compactua. Sobre as falas racistas– “os negros, os cabrões, os filhos-da-puta” e “escarumba de merda” – que ouve, já adulta, de uma tia que regressou a Portugal, vinda de Maputo, ela comenta:

Ouvi isto toda a vida.
Venham falar-me no colonialismo suavezinho dos portugueses... Venham contar-me a história da carochinha.
As pessoas não mudam. O branco que viveu o colonialismo será um branco que viveu o colonialismo até a morte. E toda a minha verdade será para eles uma traição. Estas palavras, uma traição. Uma afronta à memória do meu pai. Mas com a memória do meu pai podemos bem os dois.
Os carneiros foram todos tão bonzinhos que quando matavam o cabrito davam as vísceras aos pretos. A tripa. A pele. Pagavam-lhes o trabalho escravo com a porrada mais a farinha, que comiam com as mãos, aqueles porcos negros; e se os faziam trabalhar sete dias por semana, sem horário, era apenas o legítimo tratamento de que precisavam os preguiçosos. Um favor que o branco lhes fazia. Civilizar os macacos. (FIGUEIREDO, 2015, p. 164-165)

Em entrevista à jornalista Patrícia Campos Mello, do jornal Folha de São Paulo, por ocasião de sua vinda ao Brasil como convidada da Flip de 2018, Isabela Figueiredo comentou que seu livro, como era de se esperar, teve uma grande repercussão negativa em Portugal na comunidade dos “retornados”, cerca de “600 mil portugueses que viviam na África e voltaram para Portugal após a independência das colônias portuguesas, entre 1974 e 1975” (MELLO, 2018). A autora foi considerada mentirosa e traidora, e sofreu insultos horríveis por denunciar o racismo português e a exploração dos negros nas colônias africanas, assuntos tacitamente proibidos entre os “retornados” (MELLO, 2018).

Sua intenção foi mesmo revelar cruamente a natureza do racismo português em Moçambique, desmontando o mito de que ele tivesse sido mais brando do que o de outros colonizadores. A autora explica que:

a ideia é sempre a de que nós fomos colonizadores diferentes dos outros, não fomos tão frios e implacáveis quanto os ingleses, belgas e alemães. Eu penso que fomos iguais. O diferente era uma capacidade de mistura, embora o branco sempre mantivesse uma posição de supremacia. Havia uma capacidade de se

misturar e um convívio no mesmo espaço, partindo do princípio tácito de que o lugar dos brancos era privilegiado. (FIGUEIREDO *apud* MELLO, 2018)

O testemunho pessoal tem inestimável valor histórico, já que a historiografia oficial tende a ocultar as sombras do passado e a silenciar sobre tudo o que é desagradável para a sociedade encarar. No prefácio de seu livro, a escritora descreve esse fenômeno:

A História enfrenta sempre esse grande óbice, que cabe aos investigadores ultrapassar: o silêncio sobre o que muito se calou ou escondeu. O que não honra. O lixo faz-se desaparecer, os cadáveres emparedam-se e tudo deixa de existir. Não vimos, não sabemos, nunca ouvimos falar, não demos por nada. (FIGUEIREDO, 2015, p. 8)

2.1. Contexto histórico-social

Antes de analisarmos a obra de Isabela Figueiredo, é preciso saber que, de maneira geral, os negros das colônias portuguesas eram destituídos de direitos de cidadania, conforme o *Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique*. Instituído pelo Decreto-Lei nº 39.666, de 1954, que atualizou e uniformizou a legislação anterior sobre o indigenato, esse estatuto discriminava, em seu artigo 2º, os negros nativos assim:

Consideram-se indígenas das referidas províncias os indivíduos de raça negra ou seus descendentes que, tendo nascido ou vivendo habitualmente nelas, não possuam ainda a ilustração e os hábitos individuais e sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses”. (FERREIRA; VEIGA, 1957, p.14)

O referido estatuto também regulamentava a possibilidade de acesso à cidadania, ou seja, a forma de promoção à categoria de “assimilado”, especificando, no 56º artigo, os critérios exigidos: i) ter mais de 18 anos; ii) falar corretamente a língua portuguesa; iii) exercer profissão, arte ou ofício de que aufera rendimento necessário para o sustento próprio e das pessoas de família a seu cargo, ou possuir bens suficientes para o mesmo fim; iv) ter bom comportamento e ter adquirido a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses; não ter sido notado como refratário ao serviço militar nem dado como desertor (FERREIRA; VEIGA, 1957, p.112). Tal situação, porém, não era definitiva, pois, conforme previsto no artigo 64º, a cidadania podia “ser revogada por decisão do juiz de direito da respectiva comarca, mediante justificação promovida pela competente autoridade administrativa, com intervenção do Ministério Público” (FERREIRA; VEIGA, 1957, p.125).

O moçambicano José Luís de Oliveira Cabaço, doutor em antropologia social pela Universidade de São Paulo, participou da luta pela independência, junto à Frente da Libertação de Moçambique (FRELIMO), e assumiu cargos ministeriais no governo de Samora Machel. Sua tese de doutorado *Moçambique: identidades, colonialismo e libertação* fornece um vasto panorama sociocultural de Moçambique colonial. Ele nos dá mostras de como o sistema do indigenato funcionava na prática:

Em Moçambique, até os primeiros anos da década de 1960, por exemplo, era corrente que os “patrões” aplicassem punições físicas aos seus empregados domésticos (“os criados”) ou que as donas-de-casa portuguesas, perante um erro, infração ou desobediência de um “criado”, o enviassem à administração ou à estação de polícia com um bilhete no qual explicavam o “delito” e solicitavam punição física ou mesmo “uns dias de calabouço”. O empregado punido devia devolver o bilhete à “patroa” com um apontamento do funcionário informando que o castigo fora aplicado. (CABAÇO, 2007, p.55)

Segundo o sociólogo, a década de 1950, considerada como “os anos de ouro” pelos colonos mais antigos, “foi marcada por uma ação incisiva do estado em benefício do colono” (CABAÇO, 2007, p. 314). Nas áreas rurais, as grandes plantações recorriam às entidades estatais para suprir carências de mão-de-obra, por meio do recrutamento forçado. O funcionário convocava o regedor e indicava o número de homens e o período desejados. “Ao regedor, sob pena de retaliações que chegavam aos castigos corporais, competia a tarefa de selecionar as famílias de onde retirar os varões que partiriam para o ‘contrato’. Os sipaios vinham então pegar as pessoas” (CABAÇO, 2007, p. 314-315).

A política de “assimilação” do regime salazarista, instituída pelo *Acto Colonial* de 1930, visava, primordialmente, a “subtrair indígenas da influência dos ‘usos e costumes’ tradicionais, ensinando-os a viver como ‘bons católicos’ (função das missões) e disciplinando-os pela experiência do trabalho (função do governo da colônia)”. Para completar esse projeto, o sistema de ensino oficial de Moçambique alienava “o colonizado da própria história e da tradição sociocultural para o fazer assumir os valores, os comportamentos e a história de Portugal”. Assim, na década de 1960, estudava-se na escola primária a paisagem, a flora e a fauna portuguesas, bem como os costumes da metrópole (CABAÇO, 2007, p.158).

Em 1961, eclodem as primeiras lutas pela independência de Angola, por parte do Movimento Popular e Libertação de Angola (MPLA) e da União das Populações de Angola (UPA). Cedendo a pressões de organismos internacionais, principalmente por parte do Conselho de Segurança da ONU, que condenou os massacres do exército português contra a revolta da UPA, Salazar “nomeou Adriano Moreira – um dos chefes-

de-fila do luso-tropicalismo⁵ dentro do regime – para a pasta do Ultramar, com poderes para reformar aspectos da política ultramarina” (CABAÇO, 2007, p. 237-238).

O ministro Moreira aboliu o estatuto do indigenato, promoveu reformas trabalhistas “(uniformização dos critérios de fixação dos salários mínimos, instituição de acordos coletivos de trabalho, criação da inspeção de trabalho)” e anunciou o fim do trabalho forçado nas culturas obrigatórias (CABAÇO, 2007, p. 238). No entanto, houve resistência às mudanças, tanto na metrópole como nas colônias ultramarinas. Os colonos e as burocracias locais “mostraram descontentamento pelo fim do sistema do indigenato e pelas medidas laborais do novo ministro do Ultramar, e, nos primeiros anos, obstruíram passivamente a sua aplicação prática”, pois tais medidas tornavam mais onerosa “a exploração intensiva da mão-de-obra nativa” (CABAÇO, 2007, p. 239).

É importante notar que o luso-tropicalismo, que condenava o racismo e exaltava a miscigenação, foi rejeitado pelos conservadores salazaristas até a década de 1950 (CABAÇO, 2007, p. 274). “A valorização do mestiço – então considerado pelo regime como ‘contaminação da raça’, degeneração da *portugalidade*, ameaça à ‘superioridade’ – era um dos temas freirianos que lhes repugnavam” (CABAÇO, 2007, p. 276).

A adoção das ideias de Gilberto Freyre ocorreria mais tarde, em resposta à comunidade internacional, meramente no plano da retórica, pois as reformas de 1961 não surtiram efeito prático em Moçambique. “Pelo contrário, na primeira metade da década de 1960, os colonos, aterrorizados com a ‘revolta dos negros’, acentuaram sua desconfiança e intensificaram a segregação” (CABAÇO, 2007, p. 240).

Num primeiro momento, os comportamentos racistas se radicalizaram inclusivamente, como reação ao exemplo criado pela sublevação angolana. Todos os negros eram, então, olhados como suspeitos e como potenciais elementos perigosos. Essa reação imediata estendeu-se a *assimilados* (e até a algumas franjas de mestiços) que, nesses primeiros tempos, viram comprometidos seus direitos civis pela “suspensão” de fato do estatuto de que beneficiavam. Para os colonos todos os negros surgiam nivelados pelo paradigma do *indígena* (agora todos *ex-indígenas*) e todos igualmente “perigosos”. (CABAÇO, 2007, p. 333)

Ao contrário do que a ideologia luso-tropicalista apregoava, o racismo português não era muito diferente do *apartheid* da África do Sul e da segregação racial vigente no

⁵ Formulação teórica do sociólogo Gilberto Freyre, cujas bases estão nas obras *Casa-grande & senzala* (1933), sobre a formação sociocultural da sociedade brasileira, e *O mundo que o português criou* (1940), que estende sua teoria para outras colônias portuguesas. O luso-tropicalismo “postula a especial capacidade de adaptação dos portugueses aos trópicos, não por interesse político ou económico, mas por empatia inata e criadora”, manifesta na miscigenação, que “resultaria da sua própria origem étnica híbrida”, devido ao “longo contacto com mouros e judeus na Península Ibérica” (CASTELO, 2013).

sul dos EUA. Curiosamente, também em Moçambique, vigorava a regra de que “os negros só podiam sentar-se nos bancos da parte traseira dos ‘machimbombos’⁶ municipais. Se não existiam, ali, lugares livres, deveriam viajar de pé”, do contrário, poderiam ser “expulsos do transporte público” (CABAÇO, 2007, p. 318).

A escritora Grada Kilomba é testemunha do preconceito racial que, anos mais tarde, era dirigido aos negros que chegaram a Portugal, vindos das ex-colônias africanas:

Não consigo não lembrar de como a rua onde cresci em Lisboa, Portugal – oficialmente rua *Dr. João de Barros* –, se tornou conhecida como *rua dos Macacos*. Às vezes, a rua também era chamada de “República das Bananas”, uma nação imaginária habitada por macacos. Nos olhos das/os *brancas/os*, nós, pessoas *negras*, éramos “macacos” que haviam chegado recentemente da antes colonizada África. Por um lado, a fantasia grotesca de nos classificar como macacos revela a necessidade de nos impor a condição de inferiores – não humanos. Por outro, a necessidade de imaginar nossa rua como um país ilusoriamente separado revela a incompatibilidade forçada da *negritude* e da portugalidade (KILOMBA, 2019, p. 113-114).

2.2. A criança Isabela

Desde muito cedo, a menina Isabela observa o trabalho do pai, electricista encarregado de eletrificar as construções dos colonos portugueses na cidade de Lourenço Marques, que ela descreve como “um largo campo de concentração com odor a caril” (FIGUEIREDO, 2015, p.42).

O pai só empregava negros, por serem mão de obra muito barata e submissa, se comparados aos brancos:

Um branco saía caro, porque a um branco não se podia dar porrada, e não servia para enfiar tubos de electricidade pelas paredes e, depois, cabos eléctricos por dentro deles; não tinha a mesma força de besta, resistência e mansidão; um branco servia para chefe, servia para ordenar, vigiar, mandar trabalhar os preguiçosos que não faziam nenhum, a não ser à força. [...]
O negro estava abaixo de tudo. Não tinha direitos. Teria os de caridade, e se a merecesse. Se fosse humilde. Se sorrisse, falasse baixo, com a coluna vertebral ligeiramente inclinada para a frente e as mãos fechadas uma na outra, como se rezasse. (FIGUEIREDO, 2015, p.43)

Com efeito, nas cidades, homens e mulheres negros eram empregados principalmente no trabalho doméstico, numa relação humilhante e servil com os patrões, pois uma simples queixa “poderia determinar a prisão de um negro sem processo investigativo, sem julgamento e sem defesa, e a pena, determinada por um funcionário do aparelho administrativo, era perfeitamente arbitrária” (CABAÇO, 2007, p. 317-318).

⁶ Nome que designa os ônibus, em Moçambique.

É com um sentimento de incompreensão e perplexidade precoce que a criança branca percebe a situação de mendicância e fome a que os negros estavam submetidos, e a extrema desigualdade de sua própria situação, em relação às crianças negras da mesma idade. Destituídos de suas terras e de quaisquer direitos, sem o conhecimento da língua dos colonizadores, a imensa maioria dos negros não tinha meios de subsistência.

Os pretos começavam a pedir trabalho às nossas portas desde crianças, rapazes e raparigas. Batiam ao portão, abríamos, e apareciam crianças esfarrapadas, descalças, ranhosas e esfomeadas de farinha dirigindo-nos as poucas palavras que conheciam, “trabalho, patrão”. Crianças da minha idade ou mais novas. Abria a porta aos pedintes e ficava a olhá-los sem palavras. Não compreendia. Chamava a minha mãe, que rapidamente os enxotava, “vai-te embora, aqui não há nada!”, e eu seguia para o meu quarto e continuava a ler Dickens ou o que quer que fosse. Não compreendia. (FIGUEIREDO, 2015, p. 45)

Comparando-me com os negrinhos rotos rondando a porta, rondando os restaurantes onde se comia camarão grelhado com limão e piri-piri e galinha à cafreal, pensava que era rica, como os ricos das histórias de Dickens. Eu tinha tudo, eles, nada. (FIGUEIREDO, 2015, p.57)

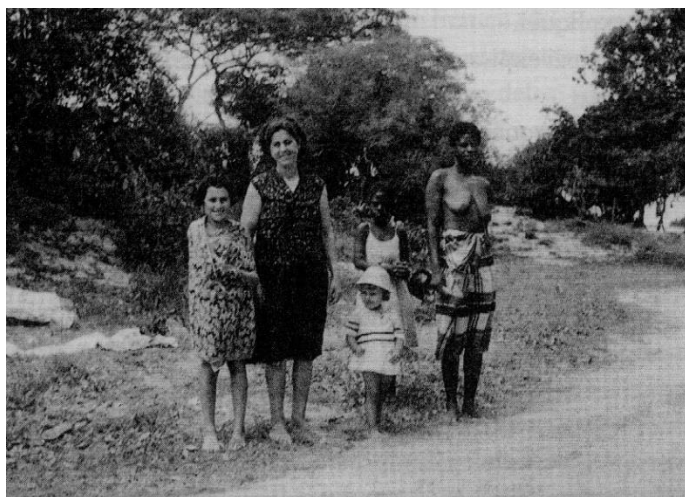


Figura 2 – Isabela criança

Ressoam nos ouvidos de Isabela as falas profundamente racistas que frequentemente escutava, reivindicando a superioridade dos brancos portugueses:

Um branco e um preto não eram apenas de raças diferentes. A distância entre brancos e pretos era equivalente à que existe entre diferentes espécies. Eles eram pretos, animais. Nós éramos brancos, pessoas, seres racionais. Eles trabalhavam para o presente, para a aguardente-de-cana do “dia-de-hoje”; nós, para poder pagar a melhor urna, a melhor cerimônia no dia do nosso funeral”. (FIGUEIREDO, 2015, p.59)

Embora tentassem lhe incutir tal ideologia racista desde cedo, Isabela não a assimilava e, com alguma rebeldia, ousava aproximar-se dos negros:

As pretas vendiam mangas no chão, em fila, no bazar de Lourenço Marques. [...] Uma branca não vendia mangas no chão, à porta. Mas eu era uma colonazinha preta, filha de brancos. Uma negrinha loira. E a colonazinha negra que eu era vendia montezinhos de mangas do lado de fora do portão da machamba.[...] Quatro mangas: uma quinhenta. Eu sabia que era barato, mas convinha vencer a desconfiança dos negros que passavam a pé, vindos da jornada, e se deparavam com a colonazinha sentada no chão, de pernas cruzadas, tomando conta da pequena venda de mangas [...] E então eles vinham, hesitantes, surpreendidos, mas sorridentes. Lembro o sorriso grande dos negros. [...] E compravam. Eram as melhores mangas da minha mangueira [...] Vender mangas ao portão, escondida da minha mãe, era uma desobediência que não compreendia nem resistia a praticar. (FIGUEIREDO, 2015, p. 59-60)

A menina Isabela também ouvia os diálogos travados por mulheres brancas reunidas nas tardes dos domingos. Elas confessavam sua tolerância às traições dos maridos e às investidas sexuais deles sobre as negras, a quem julgavam como “cadelas fáceis”, de “cona larga”. Animalizavam-nas e verbalizavam um profundo desprezo por elas, pois acreditavam que as negras “gostavam daquilo” que, para as senhoras brancas, era um sacrifício, apenas o “cumprimento das suas obrigações sexuais” (FIGUEIREDO, 2015, p. 34-35). Além disso, não se sentiam ameaçadas pelos filhos que porventura seus maridos fizessem às negras:

As brancas eram mulheres sérias. Que ameaça constituía para elas uma negra? Que diferença havia entre uma negra e uma coelha? Que branco perfilhava filhos a uma negra? Como é que uma negra descalça, de teta pendurada, vinda do caniço a saber dizer, sim, patrão, certo, patrão, dinheiro, patrão, sem bilhete de identidade, sem caderneta de assimilada, poderia provar que o patrão era o pai da criança? Que preta é que queria levar porrada? Quantos mulatos conheciam o pai? (FIGUEIREDO, 2015, p.35)

Em entrevista, o sociólogo moçambicano José Luís Cabaço, explica como o espaço das cidades era racialmente segregado, durante todo o período colonial:

As cidades todas, em especial Maputo, que conheço bem, são geograficamente divididas, no tempo colonial, em dois grandes blocos: a “cidade de cimento” e “o caniço” (porque as construções tradicionais são feitas de caniço, um bambu fino). Em Lourenço Marques (hoje Maputo), as duas eram divididas por uma rua, chamada Estrada da Circunvalação. Essa Estrada marcava os limites da “cidade”, como os colonos a viam, como a “cidade dos civilizados”. Note-se que a Circunvalação era chamada de Estrada e não de Rua, indicando que a “verdadeira cidade” morria na beira dessa estrada. Do outro lado, começavam os “subúrbios”, a “não-cidade dos indígenas”. (SILVA et al., 2007, p.10)

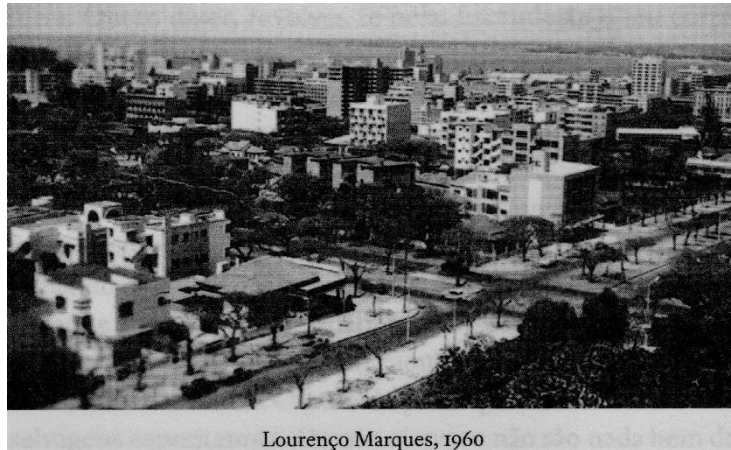


Figura 3 – Lourenço Marques

Em conversas que Isabela ouvia, as mulheres também faziam alusão aos tempos de solteiro de seu pai, ao seu caráter de mulherengo, e às frequentes incursões que ele fazia no “caniço” para satisfazer seu apetite sexual:

Eu não tinha idade para entender, pensavam elas, por isso, falavam abertamente sobre o que ele fazia nos bairros indígenas antes da chegada de minha mãe, e os herdeiros mulatos que por lá teria deixado antes de casar. As suas surtidas às palhotas teriam sido bastante frequentes. Porque o meu pai, já se sabe, gostava de foder, porque as esposas de colono, quando se juntavam, falavam das cabras das pretas e da facilidade com que tinham filhos uns atrás dos outros, porque eram muito abertas, e também gostavam... e aludiam subrepticiamente ao que se dizia serem as características dos órgãos sexuais masculinos do negro e voltavam ao tema de que as negras gostavam de fazer aquilo... e esta conversa sempre me cheirou a esturro. (FIGUEIREDO, 2015, p. 39)



Figura 4 - Mercado

Sempre atenta ao trabalho do pai, Isabela observava os negros que se agrupavam no terraço, nas tardes de sábado, à espera do pagamento, nem sempre considerado justo:

Rondava-os, observava-os, enquanto o meu pai fazia as contas [...] O procedimento era simples. Os negros iam à sala, um de cada vez, e o meu pai

entregava-lhes o dinheiro. “Trabalhaste tanto, recebes tanto.” Às vezes eles contavam e reclamavam. [...] Ainda não tinham percebido as regras de sábado ao cair da tarde, que eram só duas: receber e calar. Não era preciso agradecer. Mas se agradecessem, começariam a subir na tabela de preferidos. A única hipótese de não haver milando⁷, era meterem o dinheiro recebido no bolso das calças rasgadas e saírem, cabisbaixos. Se reclamavam, havia milando. Não eram poucas as vezes em que saíam da sala com um murro nos queixos, um encontrão dos bons. Havia milando bravo. Ameaçavam o meu pai, falando a língua deles, o que o irritava mais. Eram expulsos. Eu e a minha mãe tremíamos. Entre os negros que ainda esperavam receber, crescia um silêncio tenso. (FIGUEIREDO, 2015, p. 65-66)

Um dos relatos da autora ilustra exemplarmente o preconceito racial e a segregação física tácita que vigoravam em Lourenço Marques. Ela nos conta que, aos sete anos, numa tarde de domingo foi ao cinema com a família:

A enorme sala do cinema da Machava dividia-se em três zonas bem definidas: bancos corridos de pau, à frente: primeira plateia; bancos individuais estofados, até ao fundo: segunda plateia; empoleirados metro e meio acima da última fila da segunda plateia, os camarotes, todos forrados a veludo vermelho, luxo dos luxos, só ocupados quando o filme era muito popular e a afluência o exigia. [...]

Não estava escrito em lado algum que os negros não tinham acesso normal à plateia ou ao balcão, mas raramente os vi ocupar essas zonas. Havia um entendimento tácito, não um acordo: os negros sabiam que lhes cabia sentarem-se à frente, nos bancos de pau: os brancos esperavam que a pretalhada se juntasse aí, a falar aquela língua deles, olhando para trás a cobiçar a mulher do branco, mas devidamente sentados no banco que lhes pertencia. (FIGUEIREDO, 2015, p. 71-72)

Lá dentro, Isabela decidiu livrar-se de um anel de ouro e rubi, que detestava porque lhe apertava o dedo, com um plano que parecia infalível. No escuro, durante a exibição do filme, jogou o anel no chão com forte impulso para que rolasse para a primeira plateia, onde sentavam-se os negros, na esperança de que qualquer um deles ficasse com o anel para sempre. Mas ela e seus pais foram completamente surpreendidos pelo que sucedeu:

Nesse dia, já terminava o intervalo, quando uma cena deveras invulgar prendeu a atenção da segunda plateia: um negro tinha saído do seu lugar, lá à frente, e avançava pelo corredor lateral esquerdo, perguntando algo, de fila em fila. O que queria o gajo? Andava a pedir dinheiro, de certeza. E, quando chegasse à nossa fila, ninguém ia lhe dar nada, já se sabia. Que trabalhasse. Não se dava dinheiro a negros, a menos que trabalhassem, e o que se desse seria pouco, para não se acostumarem mal. Quando chegou à nossa fila, pudemos distinguir-lhe, entre o polegar e o indicador direitos, um minúsculo anel dourado com uma pedra vermelha, enquanto perguntava, “Este anel é daqui?”. (FIGUEIREDO, 2015, p. 73)

⁷ Problema, confusão.

2.3. A adolescente Isabela

Prestes a entrar na adolescência, aos dez anos, Isabela sente, pela primeira vez, atração sexual por um rapaz, seu primo, bem mais velho do que ela. Racista convicto, ele lutava na guerra colonial portuguesa, e se hospedava na casa de sua família quando retornava à cidade. Travada no norte de Moçambique desde 1964, a guerra não afetava a rotina dos moradores de Lourenço Marques. Era contra os “turras, todos ladrões”, que “vinham da Tanzânia com a pele muito preta e maldosa” e “queriam roubar a terra aos portugueses”:

A guerra era no Norte. Não tomávamos consciência da sua gravidade. Não se falava em homens dos nossos que tivessem sido mortos, não existia para nós esse vocabulário que agora conhecemos, como emboscadas, guerrilha, mina disto e daquilo. Achávamos que estavam lá pelos quartéis a cumprir a tropa, a fazer umas ações de propaganda. A dar uns encostos nos negros que não se portassem bem, o que era normal. Ou a limpar-lhes o sebo, se fossem teimosos e não obedecessem, o que era pouco provável. Era isso que o meu primo devia andar a fazer no norte; a dar uns encostos aos negros. (FIGUEIREDO, 2015, p. 86)

Entretanto, supõe-se que o horror dessa guerra traumatizou o primo de Isabela, pois, anos mais tarde, já de volta a Portugal, ele suicidou-se.

O meu primo tinha sido educado no mais profundo desprezo pelo negro. Quando fez dezenove anos, e o mandaram para o Niassa, partiu contente. Ia lutar pela califórnia portuguesa. Descia a Lourenço Marques de nove em nove meses, mas já não era o mesmo. Deixou crescer a barba. Era a guerra, e o meu primo nunca falou da guerra. Ninguém falava da guerra. Suponho que não se fale da guerra, nunca. [...] O meu primo falava pouco e evitava a roda social. Fechava-se no quarto a fumar, e calou-se para sempre. Mesmo que tenha dito uma ou outra coisa depois disso, “sim, não, talvez, não sei”, nunca mais falou. Tinha vergonha, o meu primo. Olhava-me com uns olhos vivos, e tinha vergonha de mim. Era um homem moreno e bonito. Eu tinha dez anos muito em fogo, amava-o em segredo, e embora não soubesse o que era sexo, sonhava viver com ele intensas aventuras eróticas. [...] O meu primo acordou o meu primeiro desejo, e, uns anos mais tarde, matou-se. (FIGUEIREDO, 2015, p. 90-91)

Já adolescente, ela continua a observar a realidade à sua volta e a notar a situação de subalternidade humilhante dos negros na sociedade segregada em que vive:

Era o dia da minha primeira menstruação. Fazia onze anos, e regressaríamos de casa de alguém, onde teria escutado conversas de adultos durante horas a fio. Barulho que nada me dizia. [...] Pensava. Olhava. Observava os animais, os bibelôs, as lombadas dos livros da Biblioteca Básica Breve, os mainatos⁸ que raspavam o chão, e depois o lavavam com aguarrás, e lhe passavam a cera, e puxavam o brilho com metade de um coco, e um esfregão de lã, até espelhar. Fascinavam-me esses homens enormes, luzidios de negros, vergados no chão,

⁸ Serviçal, criado, empregado doméstico.

limpando o que sujávamos, servindo-nos iguarias do mar cujas cascas talvez pudessem chupar, e lambar os dedos, enquanto lavavam a louça sempre calados. E eram meus iguais. Eu via. Tinham mãe, pai, primo... Os olhos eram tão espertos como os meus. Sorriam-me. Falavam-me, quando os patrões não estavam perto. (FIGUEIREDO, 2015, p. 92-93)

Em 26 de abril de 1974, Isabela escuta as conversas de um grupo de homens com o seu pai sobre a revolução militar ocorrida no dia anterior. Sem saber qual seria o futuro destino das colônias ultramarinas, eles especulam, desejando uma independência sob o poder dos brancos:

Tinha-se dado uma revolução na metrópole. No dia anterior, registara-se grande confusão: Marcelo Caetano fugira para o Brasil, o país estava sem governo, havia tropa na rua; era a república das bananas; e como seria nas colônias? Sim, tinha havido confusão na metrópole, e depois?! O Governo tinha mudado de mãos, e bem, que os que lá estava roubavam-nos todos os dias. Tinham sido os militares. Era bom para nós?! Iam dar a independência às colônias? Ah, finalmente, África ia ser nossa! Finalmente, íamos deixar de pagar imposto aos cabrões da metrópole! Agora, poderíamos prosperar e fazer da nossa terra uma Califórnia. Era isso que a nossa terra ia ser: a Califórnia. A Califórnia, mas como na África do Sul. Com os pretos debaixo da mão, controlados, ou não faziam nenhum. O 25 de Abril ia entregar África aos brancos, e depois íamos ser felizes. (FIGUEIREDO, 2015, p. 96)

A libertação do domínio português só ocorreu em 7 de setembro de 1974, quando o Movimento das Forças Armadas, que havia liderado a Revolução dos Cravos, assinou os Acordos de Lusaka na Tanzânia, transferindo a soberania para as mãos da organização Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO). (GUERRA DA INDEPENDÊNCIA DE MOÇAMBIQUE, 2021).

Isabela testemunhou, nos dias seguintes à libertação, os ataques revanchistas dos negros às propriedades dos brancos, os inúmeros assassinatos, a vingança:

Nos dias que se seguiram ao 7 de setembro a negralhada perdeu o freio, e na Machava, no Infulene, na Matola, na Malhangalene, e em todo o lado, chacinou, cega, tudo o que era branco: os machambeiros e família, os gatos, cães, galinhas, periquitos, vacas brancas, e deixaram-nos agonizando sobre a terra, empapando sangue; salvaram-se as escuras galinhas cafreais de pescoço pelado. E os gatos pretos. (FIGUEIREDO, 2015, p. 113)

Sua família foi poupada dos ataques e ela atribui esse fato à estima do vizinho negro, por quem seu pai demonstrava simpatia. Mantinham uma relação amistosa: o eletricitista costumava frequentar a casa dele para conversar, rir e saber notícias do bairro. As visitas de Faísca, o cachorro branco do vizinho, ao quintal de Isabela também eram frequentes.

Quando se deu o 7 de setembro, e nos escondemos no corredor da casa, para nos protegermos dos vidros partidos, de pedras que atirassem, de coquetéis

molotov, da morte muito certa, sabíamos lá nós qual, mas gratuita e raivosa, foi o preto do cão branco que nos salvou. A minha mãe atribuiu o milagre a Nossa Senhora, mais às suas orações. Eu acredito que o preto do cão branco e Nossa Senhora se conluiaram em nosso favor. Só pode ter sido o preto a desviar os amotinados da nossa casa e corpos. “Aqueles brancos, não. Ali não.” Penso que lhe devemos as vidas. (FIGUEIREDO, 2015, p. 109)

Em sua partida para Lisboa, em novembro de 1975, Isabela recebeu da família a incumbência de contar aos compatriotas portugueses o horror que presenciara, a terrível vingança dos negros nos dias que sucederam a independência: as prisões, as humilhações e os assassinatos indiscriminados.

Quando paramos no aeroporto, o recado de que era portadora já me tinha sido repetido inúmeras vezes. “Vai contar o que lá nos fizeram. A verdade. Vais dizer.”

O recado era importante: a pretalhada, nesses dias, matava a esmo; prendia, humilhava aleatoriamente. Sentíamos-nos moribundos; já nem se falava de poder. Tínhamos medo. E isto era a verdade. A verdade do fim.

A vida de um branco em Lourenço Marques tinha-se tornado um jogo de sorte ou azar. (FIGUEIREDO, 2015, p. 111)

A adolescente, no entanto, sabia que aquela não era a única face da verdade. No seu íntimo, sabia que aquela mensagem era a verdade dos seus pais. Muitos anos mais tarde, somente após a morte de seu pai, a escritora poderia contar a verdade dela própria: “eles não imaginariam que eu pudesse ter uma verdade só minha, sem a sombra de suas mãos” (FIGUEIREDO, 2015, p. 122).

2.4. A escritora Isabela

A narrativa de Isabela Figueiredo é uma coleção de fragmentos de memórias de infância e adolescência vividas em Moçambique, desde os anos 1960 até novembro de 1975. A colônia portuguesa conquistou formalmente sua independência em 25 de junho de 1975, quando intensificou-se o retorno de uma grande leva de colonos portugueses a Portugal – os “retornados” –, iniciado no ano anterior.

Embora sejam fragmentos dispersos, não necessariamente ordenados cronologicamente, como é característico das memórias infantis, cada lembrança parece ser muito vívida, pois os lugares, as cores, os sons e os cheiros são muito bem descritos. Somos transportados para a cena, escutamos as vozes dos brancos, em momentos de diversão ou demonstração de poder, e o murmúrio dos negros humilhados; visualizamos seu silêncio cabisbaixo, sinais de sua indignação e submissão.

Sem rodeios, com uma linguagem crua e direta, que inclui até palavras de baixo calão, frequentemente usadas em referência aos indivíduos negros, a narradora reproduz fielmente as inúmeras vozes dos brancos, sem identificá-los ou distingui-los claramente. Simplesmente não é necessário, pois basta sabermos que eram falas corriqueiras, repetidas exaustivamente pela grande maioria dos colonos brancos em Moçambique. Portanto, não fica explícito mas é perceptível que, quando a narradora se refere pejorativamente aos negros usando termos como “pretalhada” ou “negralhada”, ela está representando a voz dos adultos que a cercam, não a sua própria.

A autora fala muito pouco sobre a mãe, que parece ter tido um papel mais disciplinador do que afetivo em sua vida. Ao contrário, a presença afetuosa e protetora do pai é extremamente marcante ao longo do livro; são inúmeras as recordações de passeios alegres com ele:

Sem me ensinar, o meu pai ensinava-me nos prazeres que já haviam despontado com o estranho fogo atizado pelo meu primo. Eu gostava da sua presença, de passear com o meu pai a pé, onde quer que fosse, de mão dada. Não falava comigo sobre responsabilidades, não me penteava nem endireitava a gola do vestido, como a minha mãe. Dirigia-se-me como a uma adulta. Falávamos do que o dia trazia e levava. E ele era livre comigo, aquela coisa sua, parte de si, igual a si. Muito grande e muito poderoso como um rei-gigante, a sua presença protegia-me de todos os medos irracionais. (FIGUEIREDO, 2015, p.101).

A cena da despedida dos pais, no aeroporto de Lourenço Marques, é especialmente tocante e retrata bem o amor devotado de Isabela ao pai:

Agora vai, que já é tarde, vai, vai, e neste instante em que está tudo perdido, em que já não há volta, em que entro por essa porta de vidro, após os beijos formais, um sentimento estranho que não consigo controlar, um vazio, um nunca mais vou voltar, uma coisa que se perde, um vazio, e esse amor escondido, tão evidente pelo meu pai, que me projeta para os seus braços, contra a minha vontade, como uma bala que o atravessa e o torna exangue, eu chorando a fio, não conseguindo largar o seu corpo, os seus braços enormes, o seu corpo enorme, as suas mãos enormes, a sua carne enorme, que beijo, que não quero largar. E volto atrás, chorando a fio, abraçada a qualquer parte desse corpo sagrado, chorando, chorando-o, arranhando-o de amor, como se o mundo acabasse ali, e acabava, depois a minha mãe, que me sacudia, envergonhada, e eu, envergonhada, tanta gente, não choro, filha, olha as pessoas, não choro, filha, agora vai que já é tarde, e o corpo doce, doce, ácido, suado do meu pai, o corpo querido do meu pai, a camisa branca e doce, ácida, suada, encharcada das lágrimas, que eu não percebia nem controlava. (FIGUEIREDO, 2015, p. 128-129)

O relato da escritora é marcado por um sentimento conflituoso em relação ao pai. Se por um lado, ela o ama intensamente e tem uma relação de prazer sensual no toque e abraço àquele corpo grande e macio, por outro, ela renega suas ideias e práticas

brutalmente racistas. O mesmo pai que a acolhe e protege demonstra-se violento no trato com os negros, causando-lhe medo e repulsa. Ainda que em silêncio, a filha o enfrenta, convicta:

Recebi todos os discursos de ódio do meu pai. Ouvi-os a dois centímetros do rosto. Senti-lhe o cuspo do ódio, que custa mais que o cuspo do amor, e enfrentei, olhos nos olhos, a sua raiva, a sua frustração, a sua tão torpe ideologia. Ouvindo, não disse nada, nem um assentimento, nem um músculo se mexeu, e eu, inteira, era um sólido não.

Tive medo do meu pai. Que me batesse com as manámulas, que me gritasse, que me dissesse, tu não és minha filha, porque a minha filha não gosta de pretos, não acompanha com pretos, não sonha com pretos.

Havia uma raiva tão grande dentro de si, em amigável convívio com o amor que podia oferecer-me de um momento para o outro.

Mas não me arrancou um assentimento. Nunca ouviu da minha boca um tens razão, um realmente, um pois. (FIGUEIREDO, 2015, p. 144-145)

É uma relação que não se resolve em vida, uma vez que o pai morrerá defendendo as mesmas ideias que praticou como colono em Moçambique. Almejava, após a independência moçambicana, uma retomada do território perdido, uma “África de brancos”:

Porque aquela terra, senhores, era do meu pai. O meu pai era todo o povo moçambicano. Vivia-o em força e raiva. Espumou até ao último dia, recusando baixar a voz perante um negro, mostrar-lhe os documentos, as guias de viagem, tratá-lo por você, dar-lhe a mão em sinal de aceitação da sua autoridade. Com ou sem independência, um preto era um preto e o meu pai foi colono até morrer. (FIGUEIREDO, 2015, p. 120)

Ao “trair” o pai com seu testemunho revelador, Isabela paga uma dívida, de certa forma, ela o redime, transformando-o em um personagem que simboliza a violência do colonialismo racista português, desmistificando a ideia de que ele seria muito mais brando, quando comparado ao *apartheid* vigente na África do Sul.

Não foi fácil ser a filha do electricista. Sonhei muitas vezes que o electricista havia de morrer de muitas maneiras e deixar-me livre para pensar, para existir sem medo. Para lhe responder.

E um dia morreu mesmo, sem que pudéssemos ter feito completamente as pazes [...] só queria dizer-lhe que vivemos um tempo demasiado curto para o nosso amor, confuso, desajustado, injusto. [...]

E que o traí para que pudéssemos levantar a cabeça. (FIGUEIREDO, 2015, p. 145-146)

Nos capítulos finais do livro, a autora retoma o tempo presente e reflete sobre sua identidade e condição de desterrada, da terra onde nasceu e para a qual não pode voltar, pois lá seria sempre uma pessoa não desejada, a “filha do colono”. E rememora, décadas depois, com uma culpa insolúvel, o sentimento da menina privilegiada diante das crianças negras, rotas e esfomeadas que vinham pedir trabalho ao portão de sua casa:

Eu e eles não falávamos a mesma língua. Apenas umas palavras soltas. Olhava-os muito, e eles a mim. Por exemplo, neste momento, estou a olhá-los através do tempo, e há uma perplexidade nos seus olhos, um vazio, uma fome, e nos meus uma impotência, uma incompreensão que nenhuma razão poderá explicar.

Moçambique é essa imagem parada da menina ao sol. Com as tranças louras impecavelmente penteadas, perante a criança negra empoeirada, quase nua, esfomeada, num silêncio em que nenhum sabe o que dizer, mirando-se do mesmo lado e dos lados opostos da justiça, do bem e do mal, da sobrevivência. (FIGUEIREDO, 2015, p.107)



Figura 5 – Isabela de tranças

O *Caderno de Memórias Coloniais* é um testemunho valoroso das ideias e costumes vigentes em Moçambique no período que antecedeu a sua independência. O livro desnuda, sem qualquer pudor, a crueldade da exploração colonial e o profundo enraizamento do racismo português, contrariando o mito do luso-tropicalismo de Gilberto Freyre.

No prefácio, a escritora moçambicana negra Paulina Chiziane comenta a obra de Isabela Figueiredo e reflete sobre os malefícios do colonialismo:

A viagem para o futuro exige sempre uma paragem, um olhar para trás. Uma avaliação do percurso, que a autora faz com muita maestria na presente obra. Ela sonha com um mundo de igualdade e por isso repudia o racismo, o machismo e todas as formas de violência do sistema colonial, para que estes males não se repitam no futuro. Que ganhamos nós com a violência do colonialismo? E o que é que perdemos? Construiu-se uma civilização de terror e de ódio entre os povos. De genocídio dos índios na América e dos negros em África. Criou-se um mundo de dor, de terror e de crimes sem fim. (CHIZIANE, 2018, p. 18)

Em suma, é fundamental reconhecer o passado de iniquidade do colonialismo português e entender suas consequências, para enfrentar as novas formas de racismo que persistem até hoje e edificar uma sociedade mais justa e menos desigual.

3. A perspectiva de uma escritora negra: Diário de Bitita

A escritora brasileira Carolina Maria de Jesus, nascida em 1914, negra e moradora da favela do Canindé em São Paulo na década de 50, obteve grande sucesso de vendas com o livro *Quarto de Despejo*, lançado em 1960 e traduzido posteriormente para 13 línguas. Nesse livro, em forma de diário, a autora narrou seu cotidiano sofrido de catadora de papel, bem como suas constantes reflexões acerca da vida e da pobreza em que estava imersa, revelando de forma impactante um aspecto cruel da realidade social brasileira, marcada por extrema desigualdade.

Carolina também registrou suas memórias em textos autobiográficos reunidos no livro *Journal de Bitita*, obra póstuma publicada primeiramente na França, em 1982, por Clélia Pisa e duas jornalistas francesas⁹, traduzida depois para o português e publicada em 1986 no Brasil como *Diário de Bitita* (MIRANDA, 2019, p.27).

No *Diário de Bitita* estão reunidos relatos da infância de Carolina na cidade de Sacramento, no interior de Minas Gerais, bem como de sua adolescência, acompanhando a mãe e o padrasto, em constante peregrinação em busca de trabalho, por fazendas e cidades dos estados de São Paulo e Minas Gerais. O livro termina com a chegada da jovem Carolina, sozinha, à capital de São Paulo, em 1937, aos 22 anos. Como a edição não dispõe de imagens, foram inseridas aqui algumas fotografias do livro *Carolina: uma biografia*, de Tom Farias, a fim de ilustrar o percurso da escritora Carolina Maria de Jesus.

Minha escolha recaiu sobre o *Diário de Bitita* por se tratar de um livro de memórias infanto-juvenis – tal qual o *Caderno de Memórias Coloniais*, de Isabela Figueiredo –, que retrata bem a realidade da região sudeste do Brasil, nas décadas de 1920 e 1930. Ambos os livros também podem ser considerados como literatura de testemunho, pela carga que trazem de denúncia de um racismo violento, que se manifesta em contextos histórico-sociais bem semelhantes, em termos de privação de direitos das populações negras.

⁹ A publicação de *Journal de Bitita* é fruto da entrega de dois cadernos manuscritos às jornalistas Clélia Pisa e Maryvonne Lapouge, após entrevista com Carolina Maria de Jesus, em meados dos anos 1970 (MIRANDA, 2019, p. 27).

3.1. Contexto histórico-social

Carolina Maria de Jesus nasceu em 1914, na cidadezinha de Sacramento, localizada na região do Triângulo Mineiro, cujas principais cidades hoje são: Uberlândia, Uberaba e Araguari.

A origem do povoado coincide com a escassez do ouro na região do Desemboque¹⁰ e a conseqüente migração da atividade econômica da mineração para a agricultura e criação de gado, quando uma grande leva de fazendeiros e seus escravos se deslocaram para o oeste, ocupando terras e fundando vilas na região sertaneja, antes dominada por quilombos. “O massacre e a destruição deles, como o do Quilombo do Ambrósio, terror de toda aquela região, fez nascer os povoamentos, origem inclusive da atual cidade de Sacramento”. A cidade foi fundada em 1820 pelo “cônego Hermógenes Casimiro de Araújo Brunsowik, companheiro de entradas do sargento-mor Antônio Eustáquio, e com ele, batedor dos sertões”, quando levantou a Capela do Santíssimo Sacramento (FARIAS, 2017, p.12-13).

A escritora viveu a maior parte de sua infância e adolescência na década de 1920, época marcada pela ainda recente abolição da escravatura (1888) e pelo influxo de imigrantes europeus após a Primeira Guerra Mundial. Aos negros, expulsos das terras dos antigos senhores, sem direitos trabalhistas, restavam trabalhos penosos e mal remunerados, em condições de semiescravidão.

O jornalista Gilberto Maringoni (2011, p. 39) observa que a libertação dos negros se deu “sem medidas complementares, como reforma agrária, ampliação do mercado de trabalho, acesso à educação, saúde etc.”, pois não interessava à elite branca uma verdadeira reforma social, “mas a liberação das forças produtivas dos custos de manutenção de um grande contingente de força de trabalho confinada”.

Além do mais, ainda estavam em voga as teorias raciais de superioridade do europeu branco. Formuladas por Joseph-Arthur Gobineau em meados do século XIX, elas

¹⁰ Na região do Triângulo Mineiro, em 1766, fundou-se o Julgado de Nossa Senhora do Desterro do Desemboque, povoado que floresceu com a mineração do ouro. Porém, nas últimas décadas do século XVIII, as lavras auríferas entraram em decadência, ocasionando o esvaziamento gradativo da povoação (SECRETARIA MUNICIPAL DE CULTURA DE SACRAMENTO, 2019).

“surgiram para legitimar uma concepção de mundo que pregava liberdade, igualdade e fraternidade entre brancos e que justificava a superexploração de outras etnias” (MARINGONI, 2011, p. 41). Intelectuais brasileiros adeptos dessas teorias, como Sílvio Romero, defendiam o branqueamento da sociedade brasileira e legitimavam a política de incentivo estatal para a imigração de trabalhadores europeus, iniciada em 1870. Após a abolição, a imigração se intensificou radicalmente, com resultado desastroso para os negros recém-libertos:

Com a abundância de mão de obra imigrante, os ex-cativos acabaram por se constituir em um imenso exército industrial de reserva, descartável e sem força política alguma na jovem República.

Os fazendeiros – em especial os cafeicultores – ganharam uma compensação: a importação de força de trabalho europeia, de baixíssimo custo, bancada pelo poder público. Parte da arrecadação fiscal de todo o País foi desviada para o financiamento da imigração, destinada especialmente ao Sul e Sudeste. O subsídio estatal direcionado ao setor mais dinâmico da economia acentuou desequilíbrios regionais que se tornaram crônicos pelas décadas seguintes. Esta foi a reforma complementar ao fim do cativo que se viabilizou. Quanto aos negros, estes ficaram jogados à própria sorte. (MARINGONI, 2011, p.40)

Sem mecanismos de inserção social, houve um inchaço nos centros urbanos de negros libertos, em busca de trabalho remunerado, porém sem qualificação adequada. Durante a República Velha (1889-1930), para reprimir esse contingente de escravizados, o Estado utilizou a tipificação penal da vadiagem, que previa pena de prisão de 15 a 30 dias, para quem não tivesse domicílio certo, nem profissão ou meios de subsistência, e vagasse pela cidade na ociosidade (PAULINO; OLIVEIRA, 2020, p. 97-99). O historiador Walter Fraga observa que a criminalização da vadiagem no Código Criminal de 1890 era “uma tentativa de controlar e limitar a liberdade dos egressos da escravidão de escolher onde e quando trabalhar, e de circular em busca de alternativas de sobrevivência” (FRAGA *apud* PAULINO; OLIVEIRA, 2020, p. 98).

Tom Farias, autor de *Carolina: uma biografia*, fornece um bom resumo da situação social degradante em que os negros viviam no povoado de Sacramento:

O nível de empobrecimento social das famílias negras era deprimente, social e culturalmente, e gritante, do ponto de vista político e econômico. Sem estudos ou qualquer profissão certa, largados à própria sorte, totalmente desamparados por governos, negros e negras se tornaram alvo exploratório da mão de obra barata, da violência do sistema, e do genocídio incondicional da polícia. Se a polícia não matava, no entanto, matavam a penúria, a fome e as doenças. Os homens tinham uma baixíssima expectativa de vida, pelo estilo de vida que levavam: bebida, excesso de cigarros que fumavam e, sobretudo, o pesado trabalho insalubre. (FARIAS, 2017, p. 33)

Naquela época, perseguições, prisões arbitrárias, assassinatos e outras formas de violência policial contra os negros eram muito comuns. Há várias passagens no *Diário de Bitita* que denunciam essa realidade opressora que os subjugava constantemente:

Eu notava que os brancos eram mais tranquilos porque já tinham seus meios de vida. E para os negros, por não ter instrução, a vida era-lhes mais difícil. Quando conseguiam algum trabalho, era exaustivo. O meu avô com setenta e três anos arrancava pedras para os pedreiros fazerem os alicerces das casas. Os pretos, quando recebiam aquele dinheirinho, não sabiam gastar em coisas úteis. Gastavam comprando pinga. Os pretos tinham pavor dos policiais, que os perseguiram. Para mim, aquelas cenas eram semelhantes aos gatos correndo dos cães.

Os brancos, que eram os donos do Brasil, não defendiam os negros. Apenas sorriam achando graça de ver os negros correndo de um lado para outro. Procurando um refúgio, para não serem atingidos por uma bala.

A minha bisavó Maria Abadia dizia:

– Os brancos de agora já estão ficando melhor para os pretos. Agora, eles atiram para amedrontá-los, antigamente atiravam para matá-los. (JESUS, 1986, p. 55-56)

Bitita testemunha cenas impressionantes, como o assassinato sumário de um negro por um soldado, que lhe provocam, simultaneamente, incompreensão e reflexão.

O fato que me horrorizou foi ver um soldado matar um preto. O policial deu-lhe voz de prisão; ele era da roça, saiu correndo. O policial deu-lhe um tiro. A bala penetrou dentro do ouvido. O soldado que deu-lhe o tiro sorria, dizendo: – Que pontaria que eu tenho!

Com o pé, ele movia o corpo sem vida do infausto e dizia:

– Ele deve ser baiano.

E eu fiquei pensando nos baianos que eram obrigados a deixar a Bahia porque lá não chove, e serem mortos pelos policiais. Será que ele tem mãe? Quem é que vai chorar por ele? Ele não brigou, não xingou, não bebeu pinga. Não havia motivos para matá-lo. Quando o delegado chegou, olhou o morto, e mandou sepultá-lo. E tudo acabou-se. [...]

O soldado que matou o nortista era branco. O delegado era branco. E eu fiquei com medo dos brancos e olhei a minha pele preta. Por que será que o branco pode matar o preto? Será que Deus deu o mundo para eles? Eu tinha excesso de imaginação, mas não chegava a nenhuma conclusão nos fatos que presenciava. Estava com seis anos. O único lugar seguro para eu guardar os fatos era dentro da minha cabeça. Minha cabeça é um cofre. Minha mentalidade aclarou-se, muito mesmo. (JESUS, 1986, p. 112-113)

Suas memórias também revelam como a prática de incursão na senzala, para violação das mulheres negras e satisfação dos apetites sexuais dos senhores de escravizados e de seus filhos, pouco muda após a abolição.

Se o filho do patrão espancasse o filho da cozinheira, ela não podia reclamar para não perder o emprego. Mas se a cozinheira tinha filha, pobre negrinha. O filho da patroa a utilizaria para o seu noviciado sexual. Meninas que ainda estavam pensando nas bonecas, nas cirandas e cirandinhas eram brutalizadas pelos filhos do senhor Pereira, Moreira, Oliveira, e outros porqueiras que vieram de além-mar.

No fim de nove meses, a negrinha era mãe de um mulato, ou pardo. E o povo ficava atribuindo paternidade: – Deve ser filho de Fulano! Deve ser filho de Sicrano. Mas a mãe, negra, inciente e sem cultura, não podia revelar que o seu filho era neto do doutor X, ou Y. Porque a mãe ia perder o emprego. Que luta para aquela mãe criar aquele filho! Quantas mães solteiras se suicidavam, outras morriam tísicas de tanto chorar.

O pai negro era afônico; se pretendia reclamar, o patrão impunha:

– Cale a boca, negro vadio! Vagabundo! (JESUS, 1986, p. 34-35)

Constata-se que tanto na Moçambique colonial dos anos 1960 como no Brasil dos anos 1920, a cidadania e a justiça eram, na prática, inacessíveis aos negros. Enquanto os homens negros temiam a polícia, as mulheres, geralmente empregadas em serviços domésticos, estavam sujeitas a várias formas de dominação e humilhação por parte de seus patrões e patroas. Não raramente, os filhos mestiços gerados de estupros seriam criados com muita dificuldade por mães solteiras, o que aprisionava ainda mais as mulheres negras à sua situação de pobreza.

3.2. A criança Carolina

No *Diário de Bitita*, Carolina Maria de Jesus nos conta muito de sua meninice, na cidade de Sacramento. A menina, cujo apelido era Bitita, demonstra que desde cedo refletia sobre a injustiça social e a herança escravocrata, pois ali foi testemunha da situação de abandono dos negros pós-abolição, desprovidos de terra e moradia:

Eu vi vários pretos que haviam sido agraciados com a Lei Áurea e com 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 como é que as mulheres 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. O dinheiro que recebiam eram obrigadas a dar-lhes. Enfim, eram suas concubinas e escravas indiretas. (JESUS, 1986, p. 79)

Bitita não chegou a conhecer o pai, João Cândido Veloso, violeiro boêmio, que seduziu sua mãe, Maria Carolina, conhecida como Cota, mas depois abandonou as duas. Cota já tinha sido abandonada pelo marido Osório Pereira, pai de seu primeiro filho e, de repente, “passou a cuidar sozinha de duas crianças pequenas, e sem a ajuda de nenhum dos dois maridos arranjados” (FARIAS, 2017, p. 21). Adulta, Carolina Maria de Jesus teria o mesmo destino, enfrentaria toda sorte de dificuldades e duelaria com a fome, cuidando sozinha de três filhos pequenos, cada um de um pai diferente.

Eu achava bonito ouvir a minha mãe dizer: – Papai! – E o vovô responder-lhe: – O que é, minha filha?
Eu invejava a minha mãe por ter conhecido pai e mãe.
Várias vezes pensei em interrogá-la para saber quem era o meu pai. Mas faltou-me coragem. Achei que era atrevimento da minha parte. Para mim, as pessoas mais importantes eram a minha mãe e o meu avô.
Ouvia as velhas dizer que as crianças têm que obedecer aos pais e respeitá-los. Um dia, ouvi da minha mãe que o meu pai era de Araxá, e o seu nome era João Cândido Veloso. E o nome de minha avó era Joana Veloso. Que o meu pai tocava violão e não gostava de trabalhar. (JESUS, 1986, p. 8)

O avô de Carolina, Benedicto José da Silva, foi uma fonte de sabedoria para ela e toda a família, que reverenciava seu caráter moral. Para a menina, ele era também um refúgio afetivo, a quem recorria para escapar das repetidas surras de sua mãe.

Minha mãe me espancava todos os dias. Quando eu não apanhava, sentia falta. Então compreendi que o vovô era o meu defensor. O meu irmão era o predileto. Quando mamãe me batia, eu ia para a casa do meu avô. Era uma choça quatro águas coberta com capim. Semelhante às ocas dos índios que eu via nos livros. A casa do vovô era tão pobre! (JESUS, 1986, p. 25)

Segundo Tom Farias, biógrafo da escritora, Benedicto “era de origem africana, filho de pais africanos, talvez da última geração de negros vindos para o Brasil nos famigerados navios negreiros”. Seu sobrenome “Silva” provinha do “seu antigo senhor, que lhe deu uma carta de alforria, após ter a vida salva de um ataque de cobra pelo subserviente escravo” (FARIAS, 2017, p. 24). Por sua sabedoria de vida, era muito respeitado na cidade de Sacramento, tendo sido apelidado de “Sócrates Africano” pelo “prefeito José Afonso de Almeida, seu amigo até o fim da vida” (FARIAS, 2017, p. 31).

A família de Carolina se reunia à noite em torno do seu avô para escutar as histórias do tempo da escravidão.

No mês de agosto, quando as noites eram mais quentes, nos agrupávamos ao redor de vovô para ouvi-lo contar os horrores da escravidão. Falava dos Palmares, o famoso quilombo em que os negros procuravam refúgio. O chefe era um negro corajoso de nome Zumbi. Que pretendia libertar os pretos. Houve um decreto: quem matasse o Zumbi ganharia duzentos mil-réis e um título nobre de barão. Mas onde é que já se viu um homem que mata assalariado receber um título de nobreza! (JESUS, 1986, p. 58)

Bitita também traz o seguinte relato: “Todas as tardes o vovô rezava um terço. Nós ajoelhávamos diante do crucifixo. Eu ficava horrorizada vendo os pregos nas mãos de Cristo. Que dor que ele deve ter sentido!” (JESUS, 1986, p. 25). Ela se orgulhava do avô, que era reconhecido na cidade por saber rezar o terço:

Quando não chovia, as mulheres reuniam-se, iam fazer romarias, rezar aos pés dos cruzeiros e molhavam as cruzes e pediam a Deus para mandar chuvas, acendiam velas. O meu avô rezava o terço. Quem sabia rezar, era tratado com deferência especial. Ele recebia convites para ir rezar nos locais distantes. [...] Eu ficava vaidosa por ser a neta de um homem que sabia rezar o terço, convencida de que éramos importantes. (JESUS, 1986, p. 56-57)

Benedicto também contava as dificuldades que os negros tiveram que enfrentar no pós-abolição. Como bom católico, acreditava que a redenção dos negros viria apenas após a morte, quando os virtuosos, não importando a sua cor, seriam recompensados:

Quando eles nos expulsaram das fazendas, nós não tínhamos um teto decente, se encostássemos num canto, aquele local tinha dono e os meirinhos nos enxotavam. Quando alguém nos amparava, nós já sabíamos que aquela alma era brasileira. E nós tínhamos fé: os homens que lutaram para nos libertar não de nos acomodar, o que nos favorece é que vamos morrer um dia, e do outro lado não existe a cor como divisa, lá predominarão as boas obras que praticamos aqui. (JESUS, 1986, p. 57-58)

Apesar de analfabeto, Benedicto transmitiu aos netos o valor da instrução:

Os oito filhos do meu avô não sabiam ler. Trabalhavam nos labores rudimentares. O meu avô tinha desgosto porque seus filhos não aprenderam a ler, e dizia:

– Não foi por relaxo de minha parte. É que na época que os seus filhos deveriam estudar não eram franqueadas as escolas para os negros. Quando vocês entrarem nas escolas, estudem com devoção e esforcem-se para aprender.

E nós, os netos, recebíamos as palavras do vovô como se fossem um selo e um carinho. (JESUS, 1986, p. 57)

Ao que parece, a importância do estudo como condição básica de superação da miséria também foi assimilada por Cota e transmitida para a pequena Carolina. Angustiada e inconformada com a desigualdade social que via, a menina fazia perguntas insistentes à mãe, que muitas vezes a irritavam:

A nossa casa já estava como capim podre. Que luta para minha mãe arranjar vinte mil-réis para comprar um carro cheio de capim e pagar um homem para colocá-lo no nosso ranchinho. O branco construía a sua casa definitivamente com telhas.

Fui procurar minha mãe.

– A senhora pode me dar o endereço de Deus?

Ela estava nervosa, deu-me uns tapas. Fiquei horrorizada: “Será que a minha mãe não vê a luta dos negros? Só eu?”. Se ela me desse o endereço de Deus, eu ia falar-lhe. Para ele dar um mundo só para os negros.

Ela explicou-me que os negros eram ignorantes. Que o homem que não sabe ler fica parado igual a uma árvore num lugar.

– Quando você completar sete anos, você vai entrar na escola. Vai aprender a ler. (JESUS, 1986, p. 92-93)

Frequentemente, Bitita acompanhava Cota nos trabalhos domésticos que ela arranjava. Naquelas circunstâncias, seria provável que tivesse o mesmo destino que a mãe, analfabeta, sem chance de estudar. Entretanto, por sugestão de uma patroa de Cota, a menina teve a sorte de entrar no Colégio Alan Kardec, escola mista da cidade de Sacramento, na qual os estudantes eram brancos e negros. Bitita sofreu ofensas racistas, tais como “que negrinha feia!” e deboches, depois que chorou durante a primeira aula e quis ir embora para mamar, pois ainda mamava, apesar de grandinha. Além disso, a professora lhe aplicava castigos físicos, que eram comuns à época, como “reguadas nas pernas”. Apesar de tudo, por insistência e estímulo da “saudosa professora, Dona Lonita Solvina”, Bitita desmamou, adaptou-se e aprendeu a ler (JESUS, 1986, p. 122-124). Ela resumiu assim sua nova atitude na escola: “Decidi estudar com assiduidade, compreendendo que devemos até agradecer quando alguém quer nos ensinar. Compreendi que estava sendo indelicada com a dona Lonita, cansando-lhe a paciência” (JESUS, 1986, p.126).

Quando subitamente, no caminho da escola para casa, percebeu que já conseguia ler os letreiros das lojas, sentiu imensa alegria. Essa alegria radiante da menina, que viu seu horizonte se ampliar com a leitura, virou logo uma decepção quando entrou em casa e não encontrou livro algum. Por sorte, recebeu emprestado de uma vizinha o romance *Escrava Isaura*, que lhe despertou grande interesse, por causa dos temas da escravidão e da abolição.

Percebi que os que sabem ler têm mais possibilidades de compreensão. Se desajustarem-se na vida, poderão reajustar-se. Li: “Farmácia Modelo”. Fui correndo para casa. Entrei como os raios solares.

Mamãe assustou-se. Interrogou-me:

- O que é isso? Está ficando louca?

- Oh, mamãe! Eu já sei ler! Como é bom saber ler!

Vasculhei as gavetas procurando qualquer coisa para eu ler. A nossa casa não tinha livros. Era uma casa pobre. O livro enriquece o espírito. Uma vizinha emprestou-me um livro, o romance *Escrava Isaura*. Eu, que já estava farta de ouvir falar na nefasta escravidão, decidi que deveria ler tudo que mencionasse o que foi a escravidão. Compreendi que naquela época os escravizadores eram ignorantes, porque quem é culto não escraviza, e os que são cultos não aceitam o jugo da escravidão. (JESUS, 1986, p.126)

Nas cidades, as mulheres negras eram geralmente empregadas no serviço doméstico, com jornadas extenuantes e salários ínfimos, insuficientes para o básico sustento. O contraste com a fartura das casas dos patrões chama a atenção da menina Carolina:

As mulheres pobres não tinham tempo disponível para cuidar dos seus lares. Às seis da manhã, elas deviam estar nas casas das patroas para acender o fogo e preparar a refeição matinal. Que coisa horrível! As que tinham mães deixavam com elas seus filhos e seus lares.

As empregadas eram obrigadas a cozinhar, lavar e passar. As refeições deveriam ser preparadas com artifícios: cestinhas de tomates recheadas com maionese, cestinhas de batatas recheadas com presunto moído, azeitonas etc. As refeições eram servidas assim: primeiro uma sopa; após a sopa, servia-se arroz, feijão, carne, salada. Quando serviam peixes, usavam-se outros pratos e outros talheres. Por fim, a sobremesa e o café.

Quantas louça e talheres e panelas para serem lavados! E tinha que arear os talheres. Lavar os ladrilhos, enxugá-los com panos. Deixavam o trabalho às onze da noite. Trabalhavam exclusivamente na cozinha. Era comum ouvir as pretas dizerem:

- Meu Deus! Estou tão cansada! (JESUS, 1986, p. 32-33)

Sobre a situação no campo, com a chegada dos imigrantes ao Brasil, no pós-guerra dos anos 1920, Carolina destaca a diferença do tratamento dado aos colonos imigrantes e aos trabalhadores negros, por parte dos fazendeiros da cafeicultura no estado de São Paulo:

Os italianos e os sírios que haviam chegado ao Brasil abandonaram as lavouras e foram estabelecer-se no comércio. Os sírios não trabalharam na lavoura do Brasil. Quando os fazendeiros viram os seus cafezais abandonados, ficaram apavorados. Não havia braços para as lavouras. Começaram a implorar ao negro para ser colono.

O negro foi, mas o fazendeiro não consentia que plantasse arroz nas cabeceiras dos cafezais. Não podia plantar feijão no meio dos cafezais, não podia criar porcos nem galinhas; só cuidar exclusivamente do café. O fazendeiro dava uma ordem de cento e cinquenta mil-réis para o colono ir comprar os gêneros alimentícios num empório. O colono comprava feijão, farinha, toucinho, açúcar, querosene, fósforo, fumo, sabão e carne-seca. Não comprava arroz porque o dinheiro não dava. O que comprava não dava para oito dias.

E se fosse pedir outra ordem para o fazendeiro, tinha que ouvir isto:

– Vocês trabalham pouco e comem muito.

No fim do ano, o fazendeiro ia acertar as contas com o negro, o negro estava lhe devendo quinhentos mil-réis...

Só os italianos tiveram permissão para plantar no meio do cafezal, e vendiam o excesso de suas produções. E o fazendeiro pagava-os para cuidar dos cafezais. (JESUS, 1986, p.49-50)

Desde muito nova, a menina Bitita se deparou com a avareza, a intolerância e o preconceito racial dos brancos contra si. Ela nos conta como foi maltratada após furtar mangas do quintal de uma vizinha chamada Faustina. A peraltice típica de crianças lhe custou bem cara, pois, além de ofensas racistas da tal senhora branca, Bitita recebeu chicotadas da própria mãe, que foi avisada do “roubo” da filha:

Passados uns dias, resolvi entrar no quintal da vizinha. Quando fui pegar uma manga, a cobra foi pondo a boca. Assustei, perdi o equilíbrio e a noção. Fui desprendendo-me de cima para baixo, batendo nos troncos e caí no solo semi-inconsciente. Esqueci que estava furtando as mangas. Comecei a gemer, os

cães, ouvindo-me gemer, ladraram e as galinhas cacarejaram. A dona Faustina foi averiguar o que havia. Encontrou-me com o seio recheado de mangas. Dirigiu-me um olhar que amedrontou-me. Percebi que ela era avarenta. Repreendeu-me!

– Então é você quem rouba as minhas frutas. Negrinha vagabunda. Negro não presta.

Respondi:

– Os brancos também são ladrões porque roubaram os negros da África.

Ela olhou-me com nojo.

– Imagina só se eu ia até a África para trazer vocês... Eu não gosto de macacos. (JESUS, 1986, p. 54-55)

Observadora, ela nota a humilhação por que passavam os negros, sempre vistos como suspeitos pela polícia. Ainda criança, também sofre com as constantes ofensas racistas de meninos brancos:

E os anos foram passando. O que preocupava era a infelicidade dos pretos. Quando ocorria um crime ou um roubo, os pretos eram os suspeitos. Os policiais prendiam. Quantas vezes eu ouvia os maiores dizendo:

– Negros ladrões, negros ordinários.

Eles diziam: – Não fomos nós.

Notava os seus olhares tristes. Eu sabia que era negra por causa dos meninos brancos. Quando brigavam comigo, diziam:

– Negrinha! Negrinha fedida! (JESUS, 1986, p. 91-92)

Em outra passagem do livro, Carolina denuncia um episódio grave de racismo que a vitimou, quando foi injustamente acusada de roubar uma nota de cem mil-réis de um padre e levada à delegacia, apenas pelo fato de ser negra:

Era duro conseguir algum dinheiro, fui trabalhar na casa do farmacêutico Manoel Magalhães. Eles estavam alegres por estarem hospedando seu sobrinho, padre Geraldo. [...] Eu não conhecia a casa. Ficava só na cozinha e no quintal. Quando houve um rebuliço lá dentro. Eu só ouvia a palavra: “Sumiu! Sumiu! Deve ter sido ela”. Eu estava estendendo as roupas quando vi chegarem dois soldados.

– Vamos, vamos, vagabunda. Ladra! Nojenta. Leprosa.

Assustei:

– O que houve?

– Ainda pergunta cara de pau! Você roubou cem mil-réis do padre Geraldo. Eram dez horas da manhã. A notícia circulou.

– A Bitita roubou cem mil-réis do padre Geraldo Magalhães. [...]

Foram avisar mamãe. É a única pessoa que está sempre presente nas nossas alegrias ou nas desditas.

– Você roubou, Bitita?

– Não senhora! Eu nunca vi cem mil-réis. [...]

Fui presa por dois soldados e um sargento. [...]

Compreendi que todos os pretos deveriam esperar por isso.

Quando o soldado ia me bater, o telefone tocou. O padre avisava que havia encontrado o dinheiro na carteira dos cigarros. Ele queria me pedir perdão.

A família não consentiu dizendo que o negro tem a mentalidade de animal. A prova é visível, eles só sabem dançar e beber pinga. O padre disse que ia rezar, pedir a Deus que me ajudasse na vida. (JESUS, 1986, p.143-144)

3.3. A insubmissa Carolina

Depois de estudar por dois anos no Colégio Alan Kardec, onde se alfabetizou, Carolina teve que abandonar a escola para seguir com a mãe e o padrasto para uma fazenda próxima de Uberaba, onde seriam colonos. A essa altura, Carolina já era uma aluna dedicada e apegada aos livros: “Foi com pesar que deixei a escola. Chorei porque faltavam dois anos para eu receber o meu diploma. [...] Minha mãe encaixotava os nossos utensílios, eu encaixotava os meus livros, a única coisa que eu venerava” (JESUS, 1986, p.128). Inicialmente desgostosa por ter abandonado a cidade, aos poucos Carolina se adapta à vida rural e passa a admirar a fartura da colheita. Trabalhava na lavoura para ajudar a família, mas continuava suas leituras nas horas vagas:

O fazendeiro nos deu três alqueires de terra para plantarmos. Plantamos arroz, feijão, milho, cana e vassouras. Ainda sobrou terra. Como é bom ter terras para plantar! Eu já estava compreendendo o valor da terra que sabe recompensar o esforço do homem. E o ventre da terra é fecundo. A terra é feminina, é a mãe da humanidade. Eu estava habituando-me naquele mundo verde.

Quando surgiu a colheita, fiquei admirada pela prodigalidade da terra. Uma amiga que todos os meses nos oferece algo para colher. Plantamos dois sacos de arroz, colhemos trinta. Dois sacos de milho. Colhemos três carros. O meu padrasto fez um paiol. Que fartura. As galinhas duplicavam, só carijó.

Se a terra não agisse assim, não incentivaria o homem ao trabalho rudimentar. Fui adquirindo o hábito de plantar, ficando semiambiciosa. Era a primeira a deixar o leito para ir à lavoura.

Nas horas vagas, eu lia Henrique Dias, Luís Gama, o mártir da Independência, o nosso Tiradentes. Todos os brasileiros atuais, e os do porvir, devem e deverão render preito ao saudoso José Joaquim da Silva Xavier. Não foi salteador, não foi pirata, foi um dos que também sonhou em preparar um Brasil para os brasileiros. Lendo, eu ia adquirindo conhecimentos sólidos. (JESUS, 1986, p. 130-131)

A mulher do fazendeiro, Dona Cândida, pede à Cota que deixe Bitita trabalhar todas as manhãs, auxiliando na limpeza de sua casa. A mãe, que não ousava recusar nada aos brancos, consente. Segundo Carolina, Cota “dizia que os brancos é que são os donos do mundo”. Assim, atemorizada, sua mãe aprendeu a responder sempre com “sim, senhora, sim senhor” (JESUS, 1986, p. 133).

Então, em vez de pagar salário, a mulher ludibria a menina com promessas de um vestido novo e tratamentos estéticos impossíveis de embranquecimento da pele, alisamento de cabelo e afilamento do nariz. Carolina se ilude com a ideia de ficar mais bonita. Seis meses depois, a patroa vai a Uberaba e ela aguarda sua volta com muita expectativa. Porém, ao contrário do prometido, para grande decepção de Bitita, a patroa retorna da cidade de mãos vazias.

Ela permaneceu dois dias fora. Quando regressou, encontrou-me de plantão à sua espera, mas fiquei decepcionada. Ela não trazia pacotes. Então ela enganou-me! Pensei nos seis meses que trabalhei para ela sem receber um tostão. Minha mãe me dizia que o protesto ainda não estava ao dispor dos pretos. Chorei.

Olhei as minhas mãos negras, acariciei o meu nariz chato e o meu cabelo pixaim e decidi ficar como nasci. Eu não pedi nada à dona Maria Cândida, ela é quem usou um ardil para me espoliar. Não poderia e não deveria xingá-la, ela era poderosa. Nós dependíamos dela para viver, nos dava a terra para plantarmos. Mas roguei-lhe tantas pragas! (JESUS, 1986, p. 134-135)

Anos mais tarde, toda a família de Bitita seria expulsa da fazenda, sem motivo. Segundo o fazendeiro, a produção deles era baixa, mas na realidade, ele não tolerava mais que a família cultivasse verduras e lucrasse sozinha com a venda delas. Ao relatar esse episódio, a escritora demonstra ter consciência da brutal exploração dos colonos negros, que não eram remunerados por seu trabalho na lavoura cafeeira:

Trabalhamos quatro anos na fazenda. Depois o fazendeiro nos expulsou de suas terras.

– Vão embora! Não os quero na minha fazenda. Vocês não me dão lucro. Só me dão prejuízos, a sua lavoura é fraca.

O meu padraço pediu:

– Se o senhor me alugar o arado para arar as terras.

– Não dou nada, vão embora. Você vai vender verduras em Uberaba, ganha muito dinheiro e não divide comigo.

Ele vendia mil sacos de café classificado, o café moca. Vendia cem porcos gordos para os frigoríficos, e nós ganhávamos trinta mil-réis com as verduras, e ele queria divisão.

Nessas fazendas só o fazendeiro é quem tem o direito de ganhar dinheiro. (JESUS, 1986, p. 135)

De volta à cidade de Sacramento, a família de Carolina enfrentaria novamente a carestia, até que um dia seu padraço aceita uma nova oferta de trabalho na lavoura de café no estado de São Paulo:

Embarcamos numa segunda-feira. Na estação de Restinga, uma carroça estava nos esperando. Eram onze horas quando chegamos à fazenda Santa Cruz. O proprietário era o senhor Oliveira Dias, o Loló. Dormimos no solo como animais, porque os nossos cacôs estavam na estação. De manhã, o meu padraço foi retirá-los.

O administrador era um mulato, José Benedito. Deu uma casa para nós morarmos. Tinha luz elétrica só na casa do fazendeiro. Na frente de sua casa, tinha um cruzeiro iluminado com luz elétrica. Ficava no topo da estação de Restinga, via-se o cruzeiro à noite.

Não tínhamos permissão para plantar. O fazendeiro nos dava uma ordem de cento e cinquenta mil-réis para fazermos compras num armazém lá em Restinga. Tínhamos que andar quatro horas para ir fazer as compras, o dinheiro não dava. Comprávamos feijão, gordura, farinha e sal. Não tomávamos café por não ter açúcar. Não tinha sabão para lavar a roupa de cama. Que fraqueza! Serviço tínhamos demais até, comida pouquíssima. No fim do ano, ele fazia um baile numa casa que eles diziam ser a fazenda velha. Comprava chope.

Dava roupas velhas para os colonos. Até escovas de dentes usadas. Eu ficava olhando e pensando: “Isto é injustiça”. (JESUS, 1986, p. 138-139)

A situação na fazenda do tal Loló era de trabalho em regime análogo à escravidão. Segundo o relato de Carolina, “no quintal da fazenda tinha verduras, vacas de leite”, que ele vendia para os colonos. “Quando alguém ia procurá-lo para acertar as contas”, ele dizia que lhe estavam devendo (JESUS, 1986, p. 139). A certa altura, a família decide fugir.

Tudo que possuíamos deixamos na fazenda do Loló, quando fugimos. Nós entramos pobres na fazenda e saímos mais pobres ainda. Carpimos doze mil pés de café, e colhemos também, e não recebemos nada. Que crueldade! Nos tirar da nossa casa, nos espoliar, e nos abandonar sem um tostão. (JESUS, 1986, p. 141)

Carolina de Jesus acaba por seguir os passos de Cota, empregando-se como doméstica, inicialmente em Franca, depois em outras cidades. Mas, ao contrário da mãe, que sentia-se impotente para lutar contra as injustiças sociais, ao se deparar com a espoliação degradante dos negros, seja na lavoura cafeeira, seja no trabalho doméstico, Carolina revolta-se e escreve críticas contundentes à realidade social brasileira. Essa postura insubmissa é bastante presente em sua produção literária, seja de forma implícita, nas situações de pobreza e aviltamento que vivencia e relata, seja de forma mais explícita, em reflexões que revelam uma incrível lucidez. É assim que ela resume o problema do êxodo do trabalhador rural, que inicia com a crise da cafeeira em 1930 e se intensifica na década de 1940, causando o inchaço de grandes centros urbanos, como São Paulo e Rio de Janeiro:

Foi por sofrer muito nas fazendas que escrevi uma poesia: “O colono e o fazendeiro”.

O pobre, não tendo condição de viver dentro da cidade, só poderia viver no campo para ser espoliado. É por isso que eu digo que os fornecedores de habitantes para as favelas são os ricos e os fazendeiros. Se eles consentissem que plantássemos feijão e arroz no meio do cafezal, até eu voltaria para o campo. A terra onde está plantado o café é fértil, é adubada. O feijão dá grão, e o arroz também.

Eu não gosto dos fazendeiros da atualidade. Gostava dos fazendeiros da década de 1910 até 1930. Que incentivavam o pobre a plantar. Não expulsavam o colono de suas terras.

Atualmente eles fazem assim: dão as terras para os colonos plantarem; quando vai-se aproximando a época da colheita, o fazendeiro expulsa o colono e fica com as plantações, e não paga nada ao colono.

O fazendeiro tem uma atenuante:

– As terras são minhas, eu pago imposto. Sou protegido pela lei.

É um ladrão legalizado. E o colono vem para a cidade. (JESUS, 1986, p. 139-140)

A doença adquirida na infância, que lhe causava feridas crônicas nas pernas, é um tormento constante, motivo pelo qual decide ir a Uberaba buscar tratamento médico adequado. Empreende uma viagem a pé sozinha e passa por enormes dificuldades: “Peguei a minha trouxa e saí. Não me despedi de ninguém. Dormia nas estradas. Andava pelas estradas de rodagem. Que luta!” (JESUS, 1986, p. 148)

Chegando em Uberaba, buscou abrigo na casa de Dona Maria Leonalda, a única conhecida preta que morava na cidade, mas foi rejeitada e acabou conseguindo acolhida num asilo administrado por freiras. “Você pode procurar o asilo são Vicente de Paulo, lá no alto da abadia, as irmãs hão de te aceitar. É um lugar para os indigentes. É melhor você ir já”, sugeriu aquela mulher (JESUS, 1986, p. 149). Carolina conseguiu, inicialmente, tratar-se na Santa Casa, mas a rotina extenuante de lavadeira no asilo impedia suas idas ao hospital, inviabilizando sua cura: “Eu lavava a roupa das trinta pessoas que estavam asiladas. As pernas não saravam. Cansei daquela vida, pedi à irmã Augusta que queria voltar para a minha terra. Não tinha um tratamento adequado” (JESUS, 1986, p. 150-151).

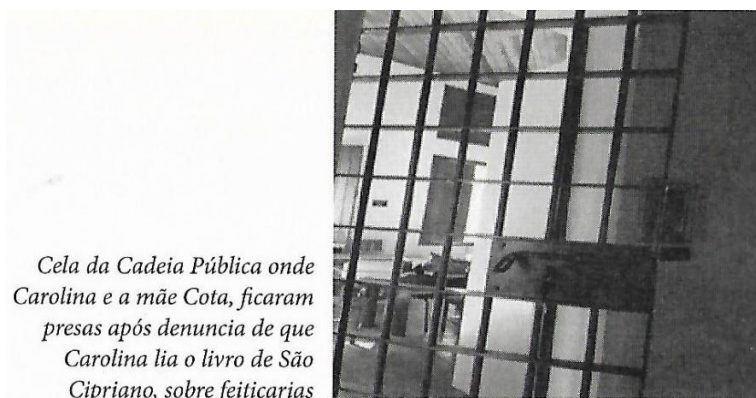
Quando Carolina volta à cidade de Sacramento, acaba sendo presa sem motivo, de forma arbitrária. Como costumava ler um grosso dicionário, sentada ao sol, à vista de todos, correu o boato de que ela lia o livro de feitiçaria de São Cipriano, “o único livro que os incientes sabiam que existia”. Ela nos conta que: “Um dia estava lendo, passaram uns rapazes, pararam e pediram para ver o meu dicionário, entreguei o livro para eles olharem. Olharam e disseram: – Ah, é mesmo o livro de são Cipriano. Como é pesado” (JESUS, 1986, p. 178). Durante a rápida conversa com eles, ela tinha dito que se sentia um “farrapo humano”, por estar com feridas nas pernas e impossibilitada de trabalhar. Então, eles saíram e “foram contar para o sargento que ela o havia xingado de ‘farrapo’, dizendo que eles prendiam somente os pobres” (JESUS, 1986, p. 179). Por causa dessa denúncia infundada, o sargento ordenou a prisão de Carolina. Ela e sua mãe ficaram alguns dias presas na Cadeia Pública, até que um primo pagou os 20 mil réis exigidos da carceragem:

Já estava ciente que os ricos que nascem nas cidades pequenas podem nascer nus, mas os pobres têm que nascer vestidos de paciência para suportar as ignorâncias. Assustei-me quando vi os policiais. Eles pararam na minha frente e deram ordem de prisão. Não perguntei por que estava sendo presa. Apenas obedeci. Minha mãe interferiu, dizendo que eu não estava fazendo nada de errado.

– Cale a boca! E você também está presa.
Seguimos na frente dos dois policiais. [...]

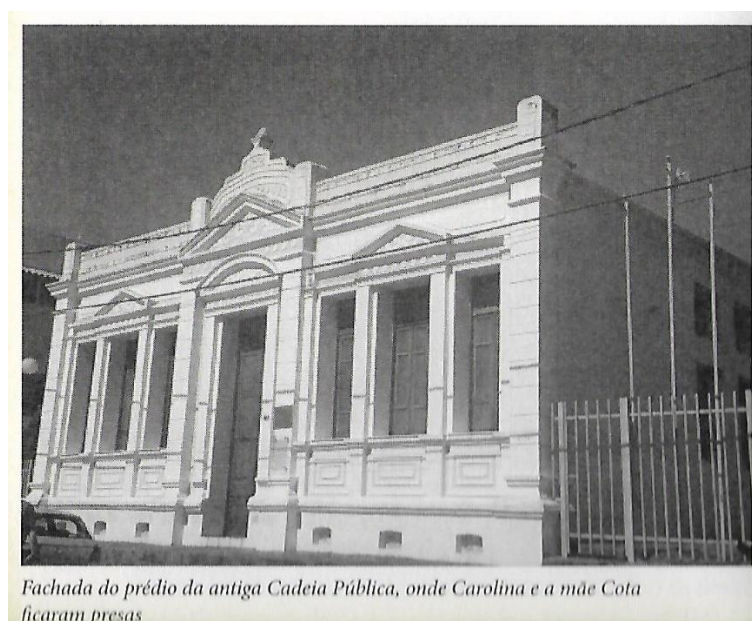
O sargento mandou um soldado preto nos espancar. Ele nos espancava com um cacete de borracha. Minha mãe queria proteger-me, colocou o braço na minha frente recebendo as pancadas. O braço quebrou, ela desmaiou, eu fui ampará-la, o soldado continuou espancando-me. Cinco dias presas e sem comer. [...]

O meu primo Paulo arranjou os vinte mil-réis e me soltou. Hei de considerar o meu primo Paulo como o meu único parente. (JESUS, 1986, p. 179-181)



Cela da Cadeia Pública onde Carolina e a mãe Cota, ficaram presas após denuncia de que Carolina lia o livro de São Cipriano, sobre feitiçarias

Figura 6 - Cela da Cadeia Pública



Fachada do prédio da antiga Cadeia Pública, onde Carolina e a mãe Cota ficaram presas

Figura 7 – Fachada da Cadeia Pública

3.4. A escritora Carolina

Desde que aprendeu a ler, Carolina de Jesus não desgrudou mais dos livros. É impressionante sua paixão pela literatura, especialmente pela poesia, considerando que ela só teve dois anos de estudo formal.

Eu passava os dias lendo Os Lusíadas, de Camões, com o auxílio do dicionário. Eu ia intelectualizando-me, compreendendo que uma pessoa ilustrada sabe suportar os amarumes da vida. [...]

Por intermédio dos livros, eu ia tomando conhecimento das guerras que houve no Brasil, a guerra dos Farrapos, a guerra do Paraguai. Condenava essa forma brutal e desumana que o homem encontra para solucionar os seus problemas. (JESUS, 1986, p. 177)

Em meio ao trabalho de doméstica, ao qual não se adaptava bem, sempre que tinha uma oportunidade de exercitar a leitura e desenvolver suas habilidades da escrita, Carolina não deixava escapar. Certa vez, uma patroa da cidade de Orlandia pediu que ela escrevesse num papel suas habilidades domésticas. Em seguida, elogiou sua caligrafia e, ao vê-la sorrir, fez novo elogio que Carolina, a princípio, não entendeu:

– Que dentes níveos! Pensei: “Será que estou com alguma enfermidade nos dentes?”.

Ela disse-me que eu deveria varrer o quintal. Eu era inciente e desorganizada para trabalhar. Havia fartura na casa do doutor. Ele examinou-me, e fazia curativo nas minhas pernas. Eu auxiliava a Raimunda a cuidar da casa. Que inveja que eu sentia dela que era forte, e andava por toda a cidade.

Um dia, remexendo nos caixotes, encontrei vários livros e um Dicionário prosódico, de João de Deus. Era a primeira vez que via um dicionário. Quando compreendi a finalidade do dicionário, procurei a palavra níveos, e sorri satisfeita, porque tinha algo atraente: os meus dentes. (JESUS, 1986, p. 174-175)



O belo sorriso de Carolina expõe um dos raros momentos de alegria da escritora
Figura 8 – Carolina sorridente

À medida que Carolina se desenvolve intelectualmente, torna-se diferente das pessoas ao seu redor e cada vez mais distante do seu meio familiar. Quando retorna à sua cidade natal, é mal recebida. Mais tarde, decide rumar para São Paulo sozinha.

Decidi seguir para Sacramento. Levei os livros velhos que estavam no quartinho para eu ler. Quando cheguei à minha cidade, fui recebida com hostilidade pelos meus parentes. Eu já estava mais inteligente e observava as

fisionomias rancorosas. Pensei: “Eles não sentem saudades”. (JESUS, 1986, p. 176)

O sonho da jovem Carolina era ser poetisa, mas somente anos depois, já em São Paulo, a escritora consegue publicar “O colono e o fazendeiro”. Citado em *Memórias de Bitita*, o poema expressa seu protesto contra a péssima condição do trabalhador rural, que ela vivenciou junto com a família. Foi publicado pela primeira vez no jornal “Folha da Manhã”, do grupo “Folha de S. Paulo”, em 25 de fevereiro de 1940, em reportagem de Willy Aureli, intitulada “Carolina Maria, poetiza preta” (FARIAS, 2017, p.115).



Figura 9 – Carolina poetisa

O colono e o fazendeiro

Diz o brasileiro
Que acabou a escravidão.
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
Despertando o camarada
Para ir para a colheita.

Chega à roça ao sol nascer.

Cada um na sua linha
Suando, e para comer
Só feijão com farinha.
Nunca pode melhorar
Esta negra situação
Carne não pode comprar
Prá não dever ao patrão.

Fazendeiro ao fim do mês
Dá um vale de cem mil-réis
Artigo que custa seis
Vende ao colono por dez.

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

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

Passa o ano inteiro
Trabalhando, que grandeza!
Enriquece o fazendeiro
E termina na pobreza.

Se o fazendeiro falar:
- Não fique na minha fazenda
Colono tem que mudar
Pois não há quem o defenda.
(JESUS *apud* FARIAS, 2017, p. 68-69)

Já adulta, Carolina testemunhou a revolução de 1930, que levou Getúlio Vargas ao poder. Ela descreve seus efeitos imediatos no imaginário popular: “E os homens, quando se reuniam, falavam no Getúlio. Que era o pai dos pobres. E eu comecei a gostar do Getúlio e pensava: ‘Será esse político que vai preparar um Brasil para os brasileiros?’” (JESUS, 1986, p. 158). Mais madura, porém, é com certo ceticismo que vê a confiança do povo pobre no novo líder político:

Agora já estava compreendendo que entra governo, sai governo, o pobre continua sempre pobre. Os sonhos de melhores dias não eram para nós. Nós vivíamos como são Lourenço na grelha incandescente. O que nos empobreceu demasiadamente foram as nossas andanças pelas fazendas. Percebi que o fazendeiro não dá dinheiro aos colonos. Para mim, a escravidão havia apenas amainado um pouquinho. Era horrroso ver os colonos andarem com as roupas rasgadas, remendadas, como se fossem mendigos. Será que a revolução ia auxiliar o homem camponês? Auxílio ou agrura? Em poucos dias o povo só dizia: – “Getúlio! Getúlio!”. Até as crianças. Que fé! Que confiança que o povo deposita no governo que vai tomar posse! Como se ele fosse um bálsamo para as suas dificuldades. (JESUS, 1986, p. 159)

As obras autobiográficas de Carolina de Jesus, tanto o diário revelado pelo jornalista Audálio Dantas, em *Quarto de Despejo*, quanto as memórias dela, reunidas em *Diário de Bitita*, revelam uma vida de muito sofrimento, uma luta diária pela subsistência, marcada por uma hostilidade racista, contra a qual não havia meios de resistir.

Embora seu estilo seja muito realista, pois geralmente narra os fatos vivenciados de forma bem crua e direta, nota-se também, em alguns trechos mais reflexivos, uma linguagem mais elaborada e lírica, que transparece no uso de metáforas e analogias:

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*. Eles tinham inveja das árvores que nasciam, cresciam e morriam no mesmo lugar. Os negros não são imigrantes, são acomodados. Não sonham com outras plagas. Às vezes, o homem era vendido e separado de sua esposa. Os sinhôs haviam espalhado que eles eram amaldiçoados pelo profeta Gam. Que eles haviam de ter a pele negra e ser escravos dos brancos. A escravidão era como *cicatriz na alma* do negro. (JESUS, 1986, p. 58-59, grifo meu)

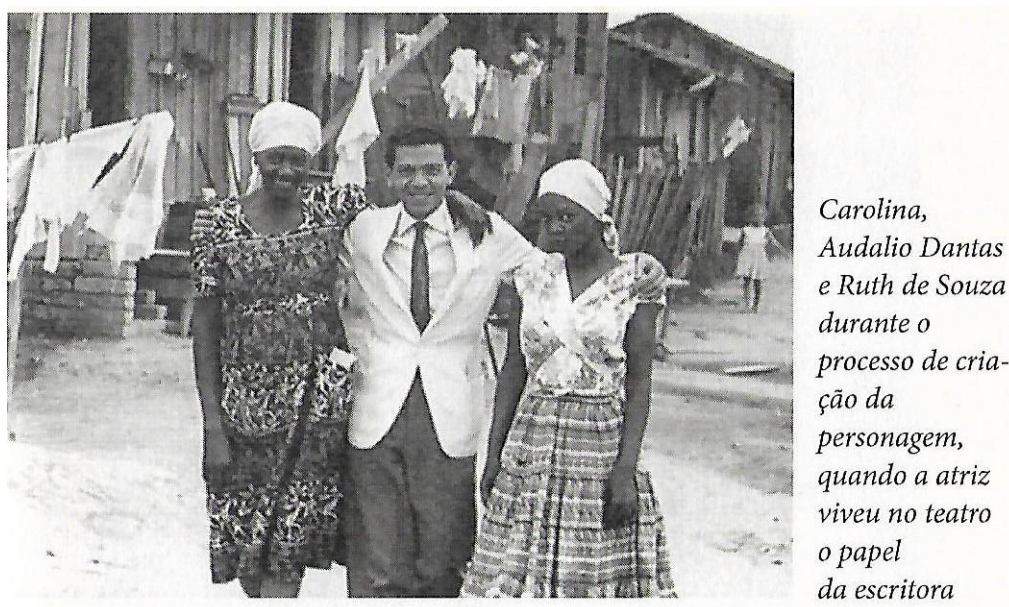


Figura 10 – Carolina com Audálio Dantas e Ruth de Souza

A obra de Carolina de Jesus é um grito de rebeldia, uma fonte de denúncia, que brota de um poço de amargura. No entanto, ainda assim, é possível recolher aqui e ali umas poucas passagens irônicas e bem-humoradas, até meio cômicas, como a seguinte:

A dona Elza havia comprado uma panela de pressão. Quando fomos cozinhar o feijão, o ar não entrou num local que dava um assobio, a panela elevou-se no ar, caiu dentro do chiqueiro rodando de um lado para outro. Se encostava num porco queimava-o, o porco grunhia, e foi aquela confusão. É que eu era pernóstica, disse que sabia cozinhar com aquela panela. Era a primeira vez que

via a panela. Compreendi que o pernóstico pode provocar um desastre. Que ódio que eu sentia da minha condição humilhante! (JESUS, 1986, p. 145-146)

É inegável sua qualidade literária e uma pena que ela não tenha tido oportunidade de desenvolver todo o seu potencial. Carolina de Jesus cursou apenas dois anos do ensino fundamental, portanto, sua alfabetização ainda estava em processo de consolidação. Em meio a uma situação de luta diária pela sobrevivência, sua inteligência, curiosidade e pendor para a escrita levaram-na a empreender grande esforço para cumprir com autodidatismo aquilo que mais desejava: ser escritora. Sobre seu impulso de escrever, a própria Carolina declarou: “Quando eu não tinha nada o que comer, em vez de xingar eu escrevia. Tem pessoas que, quando estão nervosas, xingam ou pensam na morte como solução. Eu escrevia o meu diário” (JESUS, 2014, p.195).

Se os diários e os cadernos de memórias eram uma válvula de escape para as agruras do cotidiano de Carolina, sua escrita não se restringia a textos autobiográficos. Pelo contrário, ela escrevia também muitos poemas e ambicionava publicá-los:

Antes de ser descoberta, Carolina de Jesus tentou ganhar visibilidade procurando editoras e redações de jornais, chegando mesmo a sair reportagens em jornais que ironizavam a catadora de lixo que “se dizia poetisa”. Tanto os editores quanto os jornalistas atribuíram pouca qualidade literária a seus escritos, mas a escritora, não desistindo do intento de ser lida, começou então a enviar seus textos para o exterior, em especial para a Readers Digest de Nova York. (FERNANDEZ, 2015, p.162)

Certamente, a vontade de se tornar uma escritora reconhecida trazia embutida a esperança de escapar de uma vida de penúria, em um ambiente ao qual não se sentia integrada:

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 no dia-a-dia do dinheiro-coisa. (VOGT, 1983, p. 210)



Figura 11 – Carolina autografando

Embora quisesse ser poetisa, ficou mais conhecida por sua trilogia autobiográfica: *Quarto de Despejo* (1960), *Casa de Alvenaria* (1961) e *Diário de Bitita* (póstuma). O primeiro livro rendeu à escritora um sucesso estrondoso, mas efêmero, pois as obras que foram publicadas posteriormente não tiveram a mesma recepção.



Carolina dando início ao curso de viagens ao exterior, onde adotava o uso de vestidos floridos

Carolina em uma de suas viagens à Argentina, onde fez tanto sucesso quanto no Brasil

Figura 12 – Carolina em viagens ao exterior

O professor Carlos Vogt (1983, p. 206) assinala que “o descenso do prestígio de Carolina coincide com o fim do populismo oficial no país e com a virada política do golpe militar”. O jornalista Tom Farias corrobora essa tese, ao assinalar que o posicionamento político da escritora e seu apoio explícito às reformas de base propostas pelo presidente Jango lhe custaram o ostracismo, durante o período seguinte da ditadura:

Um momento marcante da vida de Carolina ocorreu às vésperas do golpe militar de março de 1964. O presidente Jango capengava no poder, com uma administração que se confrontava com a oligarquia rural e trabalhista. [...]

No dia 27 de março, porém, duas semanas depois do famoso comício da Central do Brasil, Carolina publicou uma carta-manifesto apoiando as reformas propostas pelo presidente da República. Escreveu: as “reformas vêm aí como nova abolição”. No documento, redigido de próprio punho, divulgado apenas em jornal da época, Carolina dá total apoio a Jango, lançando duras críticas ao Senado. Deu-lhe parabéns “pelo gesto nobre e humano em proclamar outra abolição, as reformas de base”. [...]

O apoio de Carolina custaria caro para ela, dado o destino de Jango. Depois dessa data, a escritora ficou confinada no sítio de Parelheiros, abandonando de vez a casa de Santana. Nasce daí seu ostracismo. (FARIAS, 2021, p. 23)

Para a pesquisadora Raffaella Fernandez, Carolina foi perdendo prestígio à medida que tentava ascender socialmente, distanciando-se do estigma de “escritora favelada” e da literatura de testemunho, iniciada com *Quarto de Despejo*.

Em 1963, ela já morava no sítio de Parelheiros, nos arredores de São Paulo. Incentivada pelo poeta Eduardo de Oliveira, militante do Movimento Negro de São Paulo, ela resolveu publicar seu romance *Felizarda*. “Convencida antes que seria outro sucesso, mas sem como avaliar as reais possibilidades, Carolina bancou a edição com o pouco dinheiro que vinha recebendo das traduções de seu livro no exterior”. Publicado com o título *Pedaços da Fome*, por uma editora inexpressiva, o livro foi um tremendo fracasso editorial (FARIAS, 2017, p. 332-333).

A escritora foi aceita somente enquanto elemento exótico de representação da mulher brasileira de baixa renda; daí o fato de sua fama não ter sido capaz de fazer com que seu valor recaísse sobre o trabalho intelectual que desempenhou. A ascensão social e publicação dos demais gêneros por ela experimentados representaram uma mácula na produção de seu “testemunho” da pobreza. Seu valor foi sendo reduzido conforme sua fama ia aumentando, diferente, por exemplo, de Lima Barreto, que foi muito estudado justamente por não ter recebido fama em vida. (FERNANDEZ, 2015, p.158)

Com o passar do tempo, os pagamentos de direitos autorais escassearam e Carolina retornou à pobreza e ao esquecimento. Faleceu em 1977, aos 62 anos, “vítima de uma violenta crise de bronquite asmática e insuficiência respiratória crônica” (FARIAS, 2017, 346).

Embora tenhamos analisado aqui somente a obra *Diário de Bitita*, a escritora tem ainda uma produção literária desconhecida, que inclui romances, contos, crônicas e poesias inéditas. Segundo Raffaella Fernandez, pesquisadora da obra de Carolina Maria de Jesus, o espólio literário da escritora ainda está para ser mais explorado, inclusive para fins de crítica genética:

Sabe-se que os textos publicados de Carolina de Jesus foram solapados por correções, supressões, ajustes e delimitações, de modo que são necessárias diversas visitas aos arquivos, e às instituições custodidoras que guardam seus

manuscritos e datiloscritos em versão autógrafa ou microfilmada, para apreensão de algumas constatações das diferenças entre o texto publicado e seus originais. Todo o material está dividido entre o Museu Afro Brasil (MAB), em São Paulo; a Biblioteca Nacional (FBN) e o Instituto Moreira Salles (IMS), no Rio de Janeiro; o Arquivo Público Municipal Cônego Hermógenes Cassimiro de Araújo Brunswick (APMS), em Sacramento; e o Acervo de Escritores Mineiros (AEM), em Belo Horizonte, em Minas Gerais. (FERNANDEZ, 2016, p. 15).

Quanto aos textos reunidos em *Diário de Bitita*, sabe-se que são o resultado de um processo de revisão e reescrita das memórias infanto-juvenis de Carolina. Segundo o pesquisador Eduardo da Silva Moreira, esse projeto literário, de recolha e reorganização das histórias de si e de sua família, destinado a preencher a lacuna que faltava para concluir a autobiografia da escritora, foi realizado tardiamente, já na fase de sua reclusão no sítio de Parelheiros:

Parece que Carolina elege um projeto em especial ao qual se dedicar no sítio: a redação de suas memórias de infância e adolescência, projeto bem mais complexo que a simples reordenação de algo que já estava escrito. É no momento em que tudo nos levaria a apostar numa desistência total por parte de Carolina de qualquer atividade relacionada à escrita que ela se insurge, mais uma vez por meio da escrita, contra a obscuridade [à] que foi relegada (MOREIRA *apud* PEREIRA, 2019, p.4).

É preciso notar que, talvez por ter sido publicado no Brasil como uma tradução da edição francesa, *Diário de Bitita* se distingue dos demais livros da autora. Nota-se principalmente que “ele se diferencia em relação à grafia, pois passou por revisão ortográfica, e portanto, não apresenta as rupturas com a norma culta da língua impressas nas obras anteriores” (MIRANDA, 2019, p. 28).

Em 2006, Clélia Pisa entregou ao IMS os dois cadernos manuscritos que Carolina Maria de Jesus havia deixado com ela e com a jornalista francesa Maryvonne Lapouge nos anos 1970, após a entrevista que lhes concedeu no sítio de Parelheiros. “O primeiro é composto de textos e poemas” e o “segundo caderno abre com o título ‘Um Brasil para os brasileiros: contos e poesias’” e inclui “um extenso prólogo de abertura para o livro de poesias idealizado pela escritora” (FERNANDEZ, 2016, p. 21).

Portanto, seria interessante, e agora possível, reeditar o livro em português diretamente a partir dos cadernos manuscritos originais de Carolina de Jesus, para que o público pudesse ter acesso à sua obra de forma fidedigna ao projeto original.

CONCLUSÃO

Este trabalho buscou analisar como a denúncia do racismo perpassa as obras autobiográficas das autoras Isabela Figueiredo e Carolina de Jesus. No *Caderno de Memórias Coloniais* (2018), de Isabela Figueiredo, o colonialismo português e o racismo são temas centrais e seu testemunho é surpreendente, principalmente por se tratar de uma escritora branca, filha de colonos portugueses em Moçambique. Na obra *Diário de Bitita* (1986), o foco está na trajetória inicial de vida da escritora negra Carolina Maria de Jesus. Embora o racismo não ocupe o centro da narrativa, ele é denunciado exemplarmente pela autora em várias passagens, seja na forma de preconceito racial violento, muitas vezes sofrido por ela, seja como pano de fundo, na forma de racismo estrutural, até hoje entranhado na sociedade brasileira.

Apesar da distância geográfica e temporal – anos 1920 no Brasil, e 1960 em Moçambique –, foi possível traçar um paralelo entre os contextos histórico-sociais que marcaram a infância das escritoras. Verificamos semelhanças em ambas as sociedades no que tange à situação dos negros: inexistência de cidadania plena, inexistência de direitos trabalhistas básicos como salário-mínimo, restrições às liberdades, falta de condições dignas de subsistência e de acesso à moradia, à educação e à saúde.

Herança do colonialismo e de uma sociedade escravista, o racismo subsiste em nossa sociedade, produzindo efeitos bastante danosos sobre a população negra, seja como uma cicatriz psíquica que prejudica sua autoestima, seja como uma barreira que ainda impede sua mobilidade social, fazendo com que a maioria da população negra permaneça subalternizada.

Vimos que o contato contínuo com a irracionalidade do racismo traumatiza os sujeitos negros, podendo afetar a constituição de sua personalidade e a sua autoestima. Narrar a experiência traumática tem efeito terapêutico, mas é preciso que haja um interlocutor disposto a ouvir, o que nem sempre é fácil. Conforme a teoria ferencziana, um segundo momento do trauma ocorre se houver descrédito ou minimização da dor da vítima. Então, a escrita pode ser a melhor forma de o sujeito elaborar o trauma e ser escutado; dessa necessidade surge a literatura de testemunho.

Ao testemunhar suas marcantes experiências associadas ao racismo, Isabela Figueiredo combate o negacionismo e a indiferença dos portugueses brancos. Por outro lado, Carolina Maria de Jesus compartilha suas dolorosas experiências diante do preconceito racial, inaugurando uma nova literatura de autoria negra, baseada na própria

experiência de vida dos sujeitos negros. Ao revelarem cruamente o racismo que testemunharam ou sofreram as escritoras produzem não só livros de memórias, mas uma literatura de testemunho, que busca estabelecer um diálogo íntimo com o leitor, convocando-o à escuta. O combate ao racismo, para ser efetivo, deve ser uma luta de todos, não só dos negros, e a primeira tarefa das pessoas brancas privilegiadas, grupo ao qual pertencem, é escutar e repercutir a voz dos sujeitos negros.

A literatura afro-brasileira (ou negra) coloca em xeque a injustiça social e a desigualdade racial. Além disso, representa o sujeito negro de forma não estereotipada e invisibilizada, valorizando sua ancestralidade e cultura, o que contribui para a construção de uma identidade negra positiva. Portanto, esse gênero de literatura deve ser estimulado, valorizado e difundido nas escolas secundárias e nos estudos acadêmicos, servindo de instrumento para uma educação antirracista, absolutamente necessária para construirmos uma sociedade mais igualitária, desenvolvida e verdadeiramente democrática.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABÍLIO, Janaina. *E fica um gosto de cica na boca*. Rio de Janeiro: Ed. Garupa, 2018.

AGÊNCIA IBGE NOTÍCIAS. *Pretos ou pardos estão mais escolarizados, mas desigualdade em relação aos brancos permanece*. IBGE, 13/11/2019. Disponível em: <<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/25989-pretos-ou-pardos-estao-mais-escolarizados-mas-desigualdade-em-relacao-aos-brancos-permanece>>. Acesso em: 11 set. 2021.

ALEKSIÉVITCH, Svetlana. *A guerra não tem rosto de mulher*. Trad. Cecília Rosas. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

ALTARES, Guillermo. *Genocídio Armênio, uma política de Estado que inspirou os nazistas, é negado por motivos políticos*. El País, 01/05/2021. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/internacional/2021-05-01/genocidio-armenio-uma-politica-de-estado-que-inspirou-os-nazistas-e-negado-por-motivos-politicos.html>>. Acesso em: 29 mai. 2021.

ANTONELLO, Diego F. *Trauma, Memória e Escrita: uma articulação entre a literatura de testemunho e a psicanálise*. Rio de Janeiro: UNIRIO/CCH, 2016.

ARFUCH Leonor. Em torno da autobiografia. In: *O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea*. Trad. Paloma Vidal. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010, pp. 51-58.

BARELLI, Suzana. *A liberdade que meus filhos negros não terão*. São Paulo: Folha de São Paulo, 28 jun. 2021. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2021/06/a-liberdade-que-meus-filhos-negros-nao-terao.shtml>>. Acesso em: 11 jul. 2021.

BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo, Brasiliense, 1985.

BRITO, Débora. *Cotas foram revolução silenciosa no Brasil, afirma especialista*. Agência Brasil, 27/5/2018. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2018-05/cotas-foram-revolucao-silenciosa-no-brasil-afirma-especialista>>. Acesso em: 11 set. 2021.

CABAÇO, José Luís de O. *Moçambique: identidades, colonialismo e libertação*. São Paulo: FFLCH-USP, 2007. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-05122007-151059/publico/TESE_JOSE_LUIS_OLIVEIRA_CABACO.pdf>. Acesso em: 23 jul. 2021.

CASTELO, Cláudia. *O luso-tropicalismo e o colonialismo português tardio*. Buala, 2013. Disponível em: <<https://www.buala.org/pt/a-ler/o-luso-tropicalismo-e-o-colonialismo-portugues-tardio>>. Acesso em: 1 ago. 2021.

CHIZIANE, Paulina. Sobre *Caderno de memórias coloniais*. In: FIGUEIREDO, Isabela. *Caderno de Memórias Coloniais*. São Paulo: Todavia, 2018.

COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. *Situação dos direitos humanos no Brasil*. Washington: OEA/Ser.L/V/II. Doc. 9, 12 fev. 2021. Disponível em: <http://www.oas.org/pt/cidh/relatorios/pdfs/Brasil2021-pt.pdf>>. Acesso em: 11 jul. 2021.

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. Disponível em: <<http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/institucional-acesso-informacao/a-cnv.html>>. Acesso em: 30 mai. 2021.

COSTA, Jurandir F. Da cor ao corpo: a violência do racismo. In: SOUZA, Neusa S. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

DIDI-HUBERMAN, Georges. Quatro pedaços de película arrancados ao inferno. In: DIDI-HUBERMAN, Georges. *Imagens apesar de tudo*. Lisboa: KKYM, 2012.

EVARISTO, Conceição. A Escrivivência e seus subtextos. In: *Escrivivência : a escrita de nós : reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Org. Constância Lima Duarte; Isabella Rosado Nunes. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020, pp. 26-46.

Disponível em: <<https://www.itausocial.org.br/wp-content/uploads/2021/04/Escrivivencia-A-Escrita-de-Nos-Conceicao-Evaristo.pdf>>. Acesso em: 30/5/2021.

_____. *Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade*. SCRIPTA, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, pp. 17-31, 2º sem. 2009.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EdUFBA, 2008.

FARIAS, Tom. Carolina: uma biografia. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

_____. Língua de fogo. In: Revista *Quatro Cinco Um*, n. 48, Agosto de 2021, p. 22-23. Disponível em: <<https://www.quatrocincoum.com.br/br/artigos/literatura-brasileira/lingua-de-fogo>>. Acesso em: 11 set. 2021.

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global, 2007.

FERNANDEZ, Raffaella A. *Breve cartografia do espólio literário de Carolina Maria de Jesus*. **Manuscritica: Revista de Crítica Genética**, [S. l.], n. 31, p. 10-26, 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/manuscritica/article/view/177874>. Acesso em: 30 ago. 2021.

_____. *Processo criativo nos manuscritos do espólio literário de Carolina Maria de Jesus*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2015. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/bitstream/REPOSIP/270193/1/Fernandez_RaffaellaAndrea_D.pdf>. Acesso em 14 ago. 2021.

FERREIRA, José Carlos N.; VEIGA, Vasco S. *Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique*. Lisboa: [s.n.], 1957. Disponível em: <<https://governodosoutros.files.wordpress.com/2011/03/ferreira-josc3a9-carlos-ney-estatuto-dos-indc3adgenas-portugueses-da-provc3adncias-da-guinc3a9-angola-e-moc3a7ambique-annotado-e-le1.pdf>>. Acesso em: 23 jul. 2021.

FIGUEIREDO, Eurídice. *Mulheres ao espelho: autobiografia, ficção e autoficção*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

FIGUEIREDO, Isabela. *Caderno de Memórias Coloniais*. São Paulo: Todavia, 2018.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. *Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2021*. Fórum Brasileiro de Segurança Pública, ano 15, 2021.

Disponível em: <<https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2021/07/anuario-2021-completo-v4-bx.pdf>>. Acesso em: 15 jul. 2021.

FOUCAULT, Michel. A escrita de si. In: O que é um autor? Lisboa: Passagens. 1992, pp. 129-160.

GAGNEBIN, Jeanne M. *Narração e silêncio: O mutismo da literatura de testemunho*. São Paulo: Folha de São Paulo, ilustríssima, 2011.

Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrissima/il1707201106.htm>>. Acesso em: 19 mai. 2021.

_____. Lembrar escrever esquecer. São Paulo: Editora 34, 2009.

GONZALEZ, Lélia. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. In: Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984, p. 223-244.

GUERRA DA INDEPENDÊNCIA DE MOÇAMBIQUE. In: WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2021. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Guerra_da_Independ%C3%Aancia_de_Mo%C3%A7ambique&oldid=61387777>. Acesso em: 24 jul. 2021.

HOOKS, bell. *Olhares negros: raça e representação*. Tradução: Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

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

_____. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. São Paulo: Ática, 2014.

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação – Episódios de racismo cotidiano*. Tradução: Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Editora de Livros Cobogó, 2019.

LEJEUNE, Philippe. *Le pacte autobiographique (Poétique)*. Paris: Seuil, 1975.

_____. *Qu'est-ce que le pacte autobiographique?* 2006.

Disponível em: <https://www.autopacte.org/pacte_autobiographique.html>. Acesso em: 08 abr. 2021.

LEVI, P. *É isto um Homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1988a.

LIMA, Juliana D. *Entrevista Conceição Evaristo: 'minha escrita é contaminada pela condição de mulher negra'*. Nexo Jornal, 26/5/2017.

LIMA, Luiz C. *Júbilos e misérias do pequeno eu*. In: Sociedade e Discurso Ficcional. Rio de Janeiro: Guanabara. 1986. pp. 243-309.

MARINGONI, GILBERTO. *O destino dos negros após a Abolição*. In: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA): desafios do desenvolvimento, Ano 8, nº 70, 2011, p. 35-42. Disponível em:

<https://www.ipea.gov.br/desafios/images/stories/PDFs/desafios070_completa.pdf>. Acesso em: 31 ago. 2021.

MEIRELES, Maurício. *Vinda da favela, Conceição Evaristo se consolida como escritora e vai à Flip*. São Paulo: Folha de São Paulo, 4/5/2017. Disponível em:

<<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2017/05/1880711-vinda-da-favela-conceicao-evaristo-se-consolida-como-escritora-e-vai-a-flip.shtml>>. Acesso em: 30 mai. 2021.

MELLO, Patrícia C. *Estava a escrever uma coisa que era uma bomba, diz Isabela Figueiredo*. São Paulo: Folha de São Paulo, 28/7/2018. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2018/07/estava-a-escrever-uma-coisa-que-era-uma-bomba-diz-isabela-figueiredo.shtml>>. Acesso em: 23 jul. 2021.

MIRANDA, Fernanda R. “*Diário de Bitita*” ou “*Um Brasil para os brasileiros*”: pós-abolição e narrativa em Carolina Maria de Jesus. In: Revista Athena, vol. 17, n. 2, 2019. Disponível em: <<https://periodicos.unemat.br/index.php/athena/article/view/4408>>. Acesso em: 26 abr. 2021.

MUKASONGA, Scholastique. *Baratas*. Tradução: Elisa Nazarian. São Paulo: Editora Nós, 2018.

NASCIMENTO, Leonardo. *A força literária e política dos Cadernos negros, que completam 40 anos em 2018*. PERNAMBUCO, n° 145 - Março 2018, pp.13-17. Recife: Cepe Editora, 2018. Disponível em: <http://www.suplementopernambuco.com.br/images/pdf/PE_145_web.pdf>. Acesso em: 17 jul. 2021.

OEA. *A CIDH publica seu relatório sobre a situação dos direitos humanos no Brasil e destaca os impactos dos processos históricos de discriminação e desigualdade estrutural no país*. Washington: OEA, No. 050/21, 5 mar. 2021. Disponível em: <<http://www.oas.org/pt/cidh/jsForm/?File=/pt/cidh/prensa/notas/2021/050.asp>>. Acesso em: 11 jul. 2021.

OSMO, Alan; KUPERMANN, Daniel. *Trauma e testemunho: uma leitura de Maryan S. Maryan inspirada em Sándor Ferenczi*. Psicologia Clínica, vol. 29, núm. 3, pp. 471-493. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291054405007>>. Acesso em: 19 mai. 2021.

PACE, Ana Amélia. *Aspectos do pacto autobiográfico em “L'autobiographie en France”*. Darandina Revisteletrônica – Programa de Pós-Graduação em Letras / UFJF – vol. 6, n. 1, Junho/2013. Disponível em: <https://www.ufjf.br/darandina/files/2013/08/artigo_ana-amelia.pdf>. Acesso em: 28 abr. 2021.

PAULINO, Sílvia C; OLIVEIRA, Rosane. *Vadiagem e as novas formas de controle da população negra urbana pós-abolição*. In: Direito em Movimento, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 94-110, 1º sem. 2020.

PEREIRA, Deise Q. *Diário de Bitita: a autobiografia ensaística de Carolina Maria de Jesus*. Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea, núm. 58, 2019.

PERRONE-MOISÉS. *Caderno de Memórias Coloniais nos atinge tanto no intelecto quanto no físico*. São Paulo: Folha de São Paulo, 28/7/2018. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2018/07/caderno-de-memorias-coloniais-nos-atinge-tanto-no-intelecto-quanto-no-fisico.shtml>>. Acesso em: 15 abr. 2021.

RIBEIRO, Djamila. *Lugar de fala*. São Paulo: Sueli Carneiro ; Pólen, 2019.

ROSA, Ana Cristina. *O preço da negritude é a eterna autovigilância*. São Paulo: Folha de São Paulo, 4 jul. 2021. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/ana-cristina-rosa/2021/07/o-preco-da-negritude-e-a-eterna-autovigilancia.shtml>>. Acesso em: 11 jul. 2021.

SANTOS, Milton. *Como superar o apartheid à brasileira*. Outras Mídias/GGN, 13/5/2001.

Disponível em: <<https://outraspalavras.net/outrasmidias/milton-santos-como-superar-o-apartheid-a-brasileira/>>. Acesso em: 9 jul. 2021.

SECRETARIA MUNICIPAL DE CULTURA DE SACRAMENTO. *Histórico de Desemboque*. 2019. Disponível em: <http://culturasacramento.com.br/historico-de-desemboque>. Acesso em: 04 set. 2021.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas*. Psicologia Clínica. [online]. 2008, vol.20, n.1, pp. 65-82. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pc/v20n1/05.pdf>>. Acesso em: 30 jun. 2019.

_____. *Literatura e trauma*. Pro-posições [online]. 2002, vol.13, n.3, pp. 135-153. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/410481330/Literatura-e-Trauma-Seligman-pdf>>. Acesso em: 30 mar. 2021.

_____. *Testemunho e a política da memória: o tempo depois das catástrofes*. Proj. História, São Paulo, (30), p. 71-98, jun. 2005. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/2255/1348>>. Acesso em: 19 mai. 2021.

SILVA, A. S.; PEREIRA, Érica A.; BIAZETTO, F. C. . B.; VALENCIANO, F. M. *História e memória na voz do sociólogo moçambicano José Luís Cabaço*. Revista Crioula, [S. l.], n. 2, 2007. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/crioula/article/view/53589>>. Acesso em: 2 ago. 2021.

SOUZA, Neusa S. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SVETLANA ALEXIJEVICH. In: WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2019. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Svetlana_Alexijevich&oldid=57065011>. Acesso em: 27 mai. 2021.

VOGT, Carlos. *Trabalho, pobreza e trabalho intelectual (O Quarto de Despejo, de Carolina Maria de Jesus)*. In: Os pobres na literatura brasileira. Org. Roberto Schwarz. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983, pp. 204-213.