PALAVRAS AFIADAS: MEMÓRIAS E REPRESENTAÇÕES AFRICANISTAS NA ESCRITA DE CAROLINA MARIA DE JESUS

Elio Chaves Flores*

RESUMO: O presente artigo aborda as memórias e representações africanistas na escrita de Carolina Maria de Jesus (1914-1977), tendo por base teórica a “sociologia histórica” de Florestan Fernandes (1920-1995). Florestan Fernandes começou a estudar as “relações raciais” no Brasil no mesmo contexto histórico em que Carolina Maria de Jesus se fixou numa favela de São Paulo, no final da década de 1940. Quando Carolina faleceu, no ano de 1977, Florestan Fernandes havia escrito, um ano antes, o seminal ensaio sobre a situação do negro (afro-brasileiro). A escrita de Carolina Maria de Jesus foi realizada a partir da favela, que ela mesma designou como o “quarto de despejo” da população negra e pobre da metrópole. A escrita científica de Florestan advém da “sala de visitas”, designada por Carolina como um lugar digno, onde se pode “ler todos os livros do mundo”. Uma escrita explicaria a outra? Em que sentido a narrativa caroliniana confirmaria as teses sociológicas de Florestan Fernandes? Ou seria o contrário? O ensaio trabalha com a hipótese de que as memórias e representações africanistas contidas nos “escritos orais” carolinianos corroboram a sociologia radical de Florestan Fernandes.

Palavras chave: Memória negra. Representações históricas. Sociologia histórica.

ABSTRACT: This article focuses on the Africanists memories and representations writing by Carolina Maria de Jesus (1914-1977), based on theoretical "historical sociology of Florestan Fernandes (1920-1995). Florestan Fernandes began studying "race relationships" in Brazil in the same historical context in which Carolina Maria de Jesus settled in a slum of Sao Paulo in the late 1940s. When Caroline died in 1977, Florestan Fernandes had written a year earlier, the seminal essay on the blacks' situation (African-American). The writing by Carolina Maria de Jesus was performed from the slum, which she designated as the "garbage dump" of black and poor people at the metropolis. The Florestan' scientific writing comes from the "living room", called by Carolina as a worthy place, where one can "read all the books in the world". Would one writing explain another? In which sense the Carolinean narrative would confirm the

* Professor do Programa de Pós-Graduação em História (PPGH/UFPB). Bolsista do CNPq com o projeto Margens do Atlântico: intelectuais afro-brasileiros e africanos (1948-1995). elioflores@terra.com.br

sociological thesis of Florestan Fernandes? Or could it be otherwise? The essay works on the assumption that the Africanist memories and representations contained in the Carolinean “oral writings” support the radical sociology of Florestan Fernandes.

Keywords: Black Memory. Historical Representations. Historical sociology.

I. Introdução (ou como a “sala de visitas” explica o “quarto de despejo”).

Florestan Fernandes começou a estudar as “relações raciais” no Brasil no mesmo contexto histórico em que Carolina Maria de Jesus se fixou numa favela de São Paulo, no final da década de 1940. Quando Carolina faleceu, no ano de 1977, Florestan Fernandes, ainda no exílio, havia escrito um ano antes, um seminal ensaio sobre a situação do negro (afro-brasileiro) até o ano de 1976. A escrita de Carolina Maria de Jesus foi realizada a partir da favela, que ela mesma designou como o “quarto de despejo” da população negra e pobre da metrópole capitalista. A escrita acadêmica e científica de Florestan advém da “sala de visitas”, designada por Carolina como um lugar digno, onde se pode “ler todos os livros do mundo”. Uma escrita explicaria a outra? Em que sentido a narrativa caroliniana confirmaria as teses sociológicas de Florestan Fernandes? Ou seria o contrário? Creio que, de uma forma ou de outra, as memórias e representações africanistas contidas nos “escritos orais” carolinianos corroboram a sociologia radical de Florestan Fernandes.

Com efeito, para a compreensão do processo histórico brasileiro no período pós-abolição, a proletarização do negro nas cidades e as reivindicações dos movimentos e intelectuais negros, é preciso uma leitura sistemática dos escritos de Florestan Fernandes, especialmente, a sua tese magna, *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*.¹ No primeiro volume, “o legado da raça branca”, o autor sustenta que o trabalho livre e a sua conseqüente europeização com o processo de imigração, juntamente com a expansão urbana, acarretou aos filhos da escravidão o “desajustamento estrutural do negro”, nas duas primeiras décadas depois da abolição. Foram “anos de espera” e de adversidades profundas que marcariam a história do negro no decorrer do século XX. Foi isso que Florestan Fernandes chamou ironicamente de o “legado da raça branca”, mas que não foi suficiente para eliminar o negro da vida nacional e, menos ainda, de lhe arrancar a africanidade de seus ancestrais diaspóricos:

“Os anos de desengano, em que o sofrimento e a humilhação se transformam em fel, mas também incitam o negro a se vencer e a se sobrepujar, pondo-se à altura de suas ilusões igualitárias”. Com efeito, seriam “os anos em que o negro descobre, por sua conta e risco, que tudo lhe fora negado e que o homem só conquista aquilo que ele for capaz de construir, socialmente, como agente de sua própria história” (FERNANDES, 2008, p. 117).

Florestan Fernandes também reconhece uma profunda “heteronomia racial na sociedade de classes”, ao contrário dos construtores de uma suposta “democracia racial” decorrente das peculiaridades da escravidão portuguesa nos trópicos. Para o autor, pouco se atentou para o fato de que o verdadeiro teste de uma “filosofia racial democrática” repousaria nos modos de lidar com o ex-escravo e as políticas republicanas advindas do reconhecimento da “população de cor”. Dessa forma, ao mesmo tempo em que o mito emergiu historicamente como uma leitura benevolente da escravidão e da paz colonial, a sua eficácia se realizava em três planos. Primeiro, “generalizou um estado de espírito farisaico, que permitia atribuir à incapacidade ou irresponsabilidade do negro os dramas humanos da população de cor”. Segundo, “isentou o branco de qualquer obrigação, responsabilidade ou solidariedade morais, de alcance social e de natureza coletiva, perante os efeitos sociopáticos da espoliação abolicionista”. Terceiro, “revitalizou a técnica de focalizar e avaliar as relações entre negros e brancos, através de exterioridades ou aparências dos ajustamentos raciais, forjando uma consciência falsa da realidade racial brasileira” (FERNANDES, 2008, p. 311). Portanto, a elaboração do mito da democracia racial, associada com “manipulações conservantistas do poder”, indica que a ordem social e a ordem racial se transformaram com intensidades profundamente desiguais. Três gerações de intelectuais e ativistas negros denunciaram esse estado de coisas.ⁱⁱ

No segundo volume da tese, “no limiar de uma nova ordem”, Florestan Fernandes realiza o então mais vigoroso estudo sobre os “movimentos sociais no meio negro”, cujo protagonismo de intelectuais e lideranças negras demonstra inquietações, reivindicações e “o desmascaramento racial” (FERNANDES, 2008, p. 11-134). Florestan analisa a imprensa negra (jornais e pasquins), se debruça sobre os documentos negros (manifestos da Frente Negra Brasileira e da Frente Negra Socialista, na década de 1930) e entrevista lideranças, artistas, professores e operários negros, percebendo nesses variados blocos documentais e fontes vivas, o que chamou de “impulsões

igualitárias de integração social (Volume II, Capítulo II). Esse esforço de reivindicação e do reconhecimento da “população de cor” foi uma das grandes lutas dos primeiros movimentos negros que se visibilizaram na primeira metade do século XX: “Secularização de atitudes e de avaliações sociais; racionalização dos modos de agir e de conceber o mundo; individualização dos interesses, dos valores sociais e da localização da pessoa na organização da sociedade global – esses são os principais aspectos dos fenômenos que se desenrolam graças a essas conexões funcionais das impulsões igualitárias” (FERNANDES, 2008, p. 314). É nesse segundo capítulo que Florestan Fernandes cita Carolina Maria de Jesus por três vezes, como testemunho, experiência viva da população negra, que mostra um “quadro geral mais complicado que o do começo do século”, a partir de quarta edição de *Quarto de Despejo*, onde percebe que Carolina Maria de Jesus “nos leva ao âmago de uma realidade sombria e revoltante”, a partir da frase que sintetizaria os moradores das favelas: “Temos só um jeito de nascer e muitos de morrer”.ⁱⁱⁱ

Talvez o capítulo mais complexo e emblemático da obra de Florestan Fernandes, seja o último, denominado “o problema do negro na sociedade de classes”, em que o autor trabalha para decifrar a “reação societária às tensões raciais” concluindo com o “dilema racial brasileiro”. Para o autor, os estereótipos, as representações e as avaliações desfavoráveis à população de cor encontram atualizações socioculturais independentemente da organização da sociedade de classes. Uma faceta social que explica em parte a realidade racial nas gerações pós-abolicionistas: “Ela sugere que assiste razão aos que apontam o Brasil como um caso extremo de tolerância racial. Entretanto, também evidencia o reverso da medalha, infelizmente negligenciado: a tolerância racial não está a serviço da igualdade racial e, por conseguinte, é uma condição neutra em face dos problemas humanos do negro, relacionados com a concentração racial de renda, do prestígio social e do poder. Ela se vincula claramente, de fato, à defesa e à perpetuação indefinida do *status quo* racial, através de efeitos que promovem a preservação indireta das disparidades sociais, que condicionam a subalternização permanente do negro e do mulato” (FERNANDES, 2008, p. 329-30). Ao apontar o teor reivindicativo da população negra, Florestan Fernandes tenta tipificar as variáveis sociais negras incrustadas nos discursos tanto de brancos quanto de negros. São, conforme esclarece o autor, situações e posições do “negro rústico”, isolado e que emite um protesto mudo; o “negro desordeiro ou malandro”, que recusa a ingenuidade,

optando pela irresponsabilidade como expediente de evasão e protesto; o “negro consciente e socialmente respeitável”, que encara a supressão do preconceito nos liames da individualidade; e, por último, o “negro trãnsfuga”, que aceita a condição da exceção que confirma a regra “no plano das lealdades raciais”. O autor considera essa última condição mais encontrável no mestiço e no mulato claro que “toma ao pé da letra os mitos raciais elaborados pelo branco” entregando-se, por completo, “à ilusão de que pertencem ao *mundo dos brancos*”. Mas Florestan Fernandes destaca a condição do negro que ele encontrou atuando nos clubes, jornais e movimentos sociais: “O antípoda do *negro trãnsfuga* é, naturalmente, o *negro consciente e radical*. O protótipo do *agitador racial*, que nasceu e prosperou com os movimentos reivindicatórios no *meio negro*. Esse não só repele o preconceito de cor – mas faz a teoria que permite ligá-lo à concentração racial de renda, do prestígio social e do poder” (FERNANDES, 2008, p. 563-64). As considerações de Florestan Fernandes são importantes para a percepção da população negra nos seus impulsos reivindicativos e sobre as “inquietações no meio negro” em meio à complexidade da “situação de raça” na sociedade de classes.^{iv}

Entretanto, não foi possível enquadrar a atuação de Carolina Maria de Jesus na tipologia proposta por Florestan Fernandes. Talvez seja porque Carolina Maria de Jesus seja o “caso singular” que desmonta qualquer categoria sociológica ou qualquer fundamentação historiográfica. Ela não se furta às teorias da “sala de visitas”, mas é que sua humanidade (experiência, trajetória e memória) parece ultrapassá-las. Mas no ensaio seminal, de 1976, parte constitutiva do livro, *Circuito Fechado*, Florestan revisita as suas pesquisas anteriores e dissecava sobre “o negro na era atual”^v, (1951-1976), justamente o contexto em que aconteceu a “ascensão e a queda” de Carolina Maria de Jesus. Florestan Fernandes recorda a metodologia da pesquisa: “A colaboração do negro e do mulato foi maciça: nos seminários contávamos com uma afluência média de 130 ou 150 pessoas. Nessa massa, selecionamos *intelectuais negros*, para entrevistas em grupo focalizadas; mulheres negras com maior consciência do ‘problema negro’, para seminários e entrevistas focalizadas; e sujeitos para a história de vida e entrevistas formais ou informais, de caráter pessoal” (FERNANDES, 2010, p. 98). Florestan admite que os “setores armados e tecnocráticos” impediam qualquer sentido de otimismo para os movimentos sociais, embora tivesse havido, no caso negro, o amadurecimento da consciência crítica, visível nas situações que iam do “inconformismo larval ao radicalismo sistemático”. Para o sociólogo, o pior tipo de

protesto visto pela “raça dominante” depois do conflito operário seria o “protesto racial”. Com essa citação de Florestan Fernandes antecipa-se alguma compreensão sobre a ascensão e queda, ambas meteóricas, da trajetória de Carolina Maria de Jesus, na primeira metade da década de 1960: “Tudo isso significa que o inconformismo negro pode ser uma realidade psicológica, cultural e moral, mas não pode tornar-se uma força social atuante e uma realidade política. Em uma sociedade de classes que preserva um padrão de elitismo típico da dominação estamental, o conflito potencial de raça não tem como eclodir na cena histórica. No passado, ele era expurgado da ordem legal e fortemente reprimido, como uma ‘ameaça às instituições e à civilização’. No presente, ele é deliberadamente confundido com o conflito de classe ou com a ‘subversão comunista da ordem’ – e exposto à solução policial” (FERNANDES, 2010, p. 113).

Ver-se-á mais adiante que Carolina Maria de Jesus foi tanto acusada de ser comunista quanto de delatora dos vizinhos ao chamar a patrulha policial para recompor a “ordem institucional” na favela. Mas parece não haver dúvida de que no ensaio sociológico de Florestan Fernandes, de 1976, haveria algum lugar social para a nossa escritora negra. Pelo menos vejo Carolina Maria de Jesus, em toda a sua plenitude de mulher negra, a praticar uma espécie de “inconformismo larval” que, ao contrário do que pensava Florestan Fernandes, nada teve de inócuo.^{vi}

II. Representações africanistas carolinianas (ou vozes do Atlântico negro).

O livro, *A Cinderela Negra*, talvez seja a única obra historiográfica sobre uma das principais escritoras negras do século XX no Brasil, Carolina Maria de Jesus, surgido de um projeto articulado pelos historiadores José Carlos Sebe Bom Meiry (historiador oralista) e Robert Levine (historiador brasilianista).^{vii} Na primeira parte intitulada, “Uma história para Carolina”, assinada por Levine, inicia-se a saga caroliniana: “Carolina Maria de Jesus foi uma figura ímpar. Viveu sozinha, com três filhos – um de cada pai – em uma favela na cidade de São Paulo, desde 1947. Sua trajetória, até a morte na década de [1970], foi incomum e perturbadora” (LEVINE, 1994, p. 17). Mais reconhecida internacionalmente pela tradução de seus livros no exterior (Dinamarca, Holanda, Espanha, França, Alemanha, Itália, Tcheco-Eslováquia, Romênia, Japão, Polônia, Estados Unidos e União Soviética), Carolina Maria

de Jesus, entre 1960, data da primeira edição de *Quarto de Despejo*: diário de uma favelada, até 1986, data da publicação póstuma no Brasil de *Diário de Bitita*, demonstrou uma singular e perturbadora negritude. De volta ao comovente texto de Robert Levine pode-se perceber essa dimensão:

O que é notável na saga de Carolina é que apenas quinze anos depois de sua morte, três décadas depois da publicação e do barulho feito em torno de *Quarto de despejo*, uma nova geração pouco ou nada sabe da escritora negra. Seus livros desapareceram das livrarias depois do golpe militar e agora voltam timidamente. É, neste sentido, quase incompreensível como houve um apagamento de sua memória no Brasil, particularmente nos níveis escolares, fato que contrasta com sua reputação em academias do exterior onde sempre integra a lista de cursos sobre mulheres, raça e pobreza no terceiro mundo.

(...)

Para os estrangeiros, mais que qualquer coisa, o *Quarto* e os demais livros de Carolina desmascararam o mito da democracia racial brasileira, aceito como atestado da cultura brasileira e que até então não havia sido mexido. Foi, paradoxalmente, uma mulher negra, da favela, quem expôs as contradições entre a percepção cultural da elite e da realidade dos pobres. Mas aos olhos brasileiros era difícil reconhecer essas evidências através de Carolina, até porque ela própria reforçava em certas passagens o preconceito racial. A crítica discutiu a obra de Carolina em termos bem claros e evidentes para qualquer análise de discurso. Ela foi mostrada nos anos JK como sendo uma *favelada preta, mulher pobre e de cor, vítima da miséria*. Os acadêmicos falavam de sua produção como das *classes subalternas*, escrita dos *grupos oprimidos, subliteratura*. No governo do sucessor de Juscelino, a linguagem ficou ainda mais feroz: para os conservadores os favelados tornavam-se um *caso de polícia*; para a esquerda eles se constituíam em massa muda e emblemática, carente de doutrinação ideológica capaz de atuar de forma decisiva na ordem capitalista (LEVINE, 1994, p. 46-49).^{viii}

As razões apontadas por Robert Levine, no início da década de 1990, fizeram com que Carolina Maria de Jesus se tornasse uma das “intelectuais negras” a ser estudada no projeto de pesquisa que se concluiu sobre representações de intelectuais afro-brasileiros sobre o continente africano.^{ix} E também porque o “olhar brasileiro” de José Carlos Sebe Bom Meiry percebeu os seus escritos como “literatura negra”, divergindo da recepção crítica norte-americana que os considerou “literatura de protesto”. As observações de Meiry foram fundamentais para as hipóteses desenvolvidas na pesquisa:

A consideração da obra de Carolina como *literatura negra* interessa como valorização de uma atividade que se diferenciava das demais formas de sucesso social possibilitada aos negros. Se tradicionalmente os *pretos* sobem na escala social brasileira através da atividade artística – entendendo-se como tal quase que exclusivamente o samba –, ou do esporte – quase que apenas o futebol –, Carolina significou uma alternativa diferente daquela alcançada por Elizeth Cardoso, Ataulfo Alves, Garrincha ou Pelé. Teria sido através das letras – e das letras diferenciadas do padrão branco – que Carolina

Maria de Jesus subira, tornando-se uma escritora, o maior sucesso de vendagem de nossa história no tempo (MEIRY, 1994, p. 230).

Embora concordando com as observações de Meiry, entendo que a narrativa caroliniana pode conter essa ambivalência (literatura negra e literatura de protesto) sem prejuízo de análise, desde que não se perca de vista a complexidade cotidiana de seu lugar social, a favela, “quarto de despejo”. A escrita negra de Carolina Maria de Jesus ainda continua sendo um desafio para os historiadores que ignoram o negro e a mulher negra do século XX. Alguns trabalhos sobre a sua obra são encontrados no campo dos estudos culturais e literários, com recortes de gênero, recepção e imaginário.^x

Carolina Maria de Jesus nasceu em Minas Gerais, no ano de 1914, em Sacramento, área rural no estado de Minas Gerais, que recebia famílias escravizadas do Nordeste por causa do declínio da cultura da cana e da migração compulsória dos trabalhadores. Ainda nessa região, cursou até o segundo ano primário no início da década de 1920. Quando menina teria dito a sua mãe uma frase rebelde em resposta ao comentário de que o mundo era assim mesmo, entre brancos e pretos: “– Ah! Comigo, o mundo vai modificar-se. Não gosto do mundo como ele é” (JESUS, 1986, p. 106). Aos dezesseis anos, Carolina Maria de Jesus já se deslocava com a mãe pelo interior de São Paulo, numa migração incessante que só terminaria numa viagem de trem à capital, em 1937. Assim morou em cortiços e casarões no centro de São Paulo, até ser expulsa pela especulação imobiliária. Foi empregada doméstica, faxineira em hotéis, vendedora de cerveja e tentou ser artista de circo na cidade de São Paulo, onde posteriormente passou a catar papel e outros tipos de lixo reaproveitáveis para sobreviver. Nessa condição, passou a viver na favela do Canindé situada às margens do rio Tietê, em São Paulo, onde criou três filhos, João José (nascido em 1949), José Carlos (nascido em 1950) e Vera Eunice (nascida em 1953) de pais diferentes. Sem marido e sem patrão, parece que soa como um epitáfio para a vida dessa mulher negra cuja “língua de fogo” também é evocativa de sua escrita assim autodefinida: “as minhas palavras ferem mais do que espada” (JESUS, 1960, p. 49). Ainda que com baixa escolaridade, Carolina Maria de Jesus sabia ler e escrever, o que lhe dava um capital cultural raro nas favelas paulistas da época, com seus moradores analfabetos, migrantes, “nortistas”, “paraibas”, “baianos” e a “classe telúrica”, os negros das áreas rurais.^{xi}

Para Robert Levine, Carolina Maria de Jesus se mostrava livre, de comportamento indomável e se recusava a se conformar com o perfil de favelada e, como “uma espécie de fuga de suas dificuldades, ela começou a escrever poemas, histórias ficcionais, e iniciou, em 1955, um diário sistemático, escrito em folhas de cadernos” (LEVINE, 1994, p. 23). Com apresentação mais detalhada, José Carlos Sebe Bom Meiry viu assim a documentação: “Os cadernos não apresentam nenhuma sequência lógica e num mesmo volume pode-se encontrar diferentes gêneros. O estado do material também é bem precário, faltando, em alguns casos, páginas. A ausência de numeração nos cadernos, bem como a existência de lacunas sugerem que podem ter desaparecidos alguns de seus textos. (...) Não há como não se emocionar em face da letra de Carolina. Firme, grande, corrente, vigor e energia dependem da fluidez com que escrevia. (...) O fato de serem, na maioria das vezes, escritos a tinta, demonstra a vontade de perpetuar o legado. São poucos os textos feitos a lápis. A existência de páginas com outras letras e com matérias diversas (contas) mostra que os cadernos eram mesmo recolhidos no lixo. Há páginas em que estão escritas com letras de criança onde se nota, por exemplo, exercício escolares dos filhos. Curiosamente, são encontrados também receitas de bolos, listas de compras de material doméstico. Tudo, porém, se compõem num conjunto precioso. Único” (MEIRY, 1994, p. 28-29).^{xiii}

No ano de 1958, as eleições municipais mobilizaram políticos, jornalistas e eleitores, ocasião em que o repórter Audálio Dantas, encarregado de fazer uma reportagem sobre a favela Canindé para o jornal *Diário de São Paulo*, tomou conhecimento dos escritos de Carolina. Tratava-se de registros do dia-a-dia angustiante das dificuldades da autora e dos moradores da favela, o que deixou o jornalista surpreso devido à forma realista como ela escrevia. Audálio Dantas publicou duas reportagens sobre Carolina Maria de Jesus contendo fragmentos de seus diários. Após esse episódio, o repórter apresentou os escritos de Carolina Maria de Jesus a um editor, sendo uma pequena parte publicada em livro, em agosto de 1960, com o título *Quarto de Despejo*: diário de uma favelada, abrindo a coleção “Contrastes e Confrontos”, da poderosa casa editora Livraria Francisco Alves. Na apresentação de Audálio Dantas, sete fotografias mostram imagens de Carolina, crianças e ruas da favela Canindé: rosto negro, semblante triste, vestes modestas e dignas, lenço à cabeça, como se exprimisse os pensamentos transpostos para trinta e cinco cadernos que foram coletados do lixo paulistano. Audálio Dantas assim apresenta a sua escritora:

Carolina Maria de Jesus, a da Rua A, barraco número 9, é quem diz e escreve, tinta forte, letra torta, direitinho, tudo da favela. No exato compreendido da miséria vista e sentida. Carolina, irmã nossa, colega minha, repórter, faz registro do visto e do sentido. É por isso que em sua sala-quarto-cozinha, no guarda-comida que tem lá, 35 cadernos foram guardados, junto com os livros. Dos cadernos, alguns são contos contados, de invenção pura e grande, bonitos de ingênuos. Parte grande é da verdade favelada, acontecida de noite e de dia, sem escolher hora, nem gente, nem barraco (DANTAS, 1960, p. 6).

Não passa despercebido ao leitor contemporâneo o próprio preconceito discursivo de Audálio Dantas, um nordestino migrante, ao ver e ler pela primeira vez alguns desses cadernos: “Eu vi, eu senti. *Ninguém podia melhor do que a negra Carolina escrever histórias tão negras*. Nem escritor transfigurador poderia arrancar tanta beleza triste daquela miséria toda. Nem repórter de exatidão poderia retratar tudo aquilo no seco escrever” (DANTAS, 1960, p.10, grifo meu).^{xiii} Talvez os olhos de Audálio Dantas tenham passado por essas linhas da própria Carolina, escritas no dia 23 de maio de 1958, citação que respeita a grafia e a estilística oral da autora: “Quando puis a comida o João sorriu. Comeram e não aludiram a cor negra do feijão. Porque negra é a nossa vida. Negro é tudo que nos rodeia” (JESUS, 1960, p. 44). Entretanto, se a cor negra e o feijão são carregados de ironias da fome, a comida necessária alude à africanidade da fartura e alegria. Foi o que Carolina anotou, percebendo a ironia da filha no dia 31 de maio do mesmo ano: “Fui fazendo o jantar. Arroz, feijão, pimentão e choriço e mandioca frita. Quando Vera viu tanta coisa disse: hoje é festa de negro!” (JESUS, 1960, p. 48).^{xiv}

Os assuntos dos escritos de Carolina Maria de Jesus emergem do seu cotidiano, da luta pela comida para si e para os filhos, o mundo do trabalho urbano, as relações diárias dos moradores da favela, que se mesclam com a conjuntura política e os ordinários casos policiais da ordem capitalista. Questões de classe, exploração e pobreza numa “terra em transe” como diria o esteticista da fome, Glauber Rocha. Mas, pelos fragmentos citados acima, e por sentir constantemente o racismo e o preconceito, Carolina sabe que o seu lugar social mais visível é a sua negrura, e é por ela que se define, quando provocada e humilhada em seus dotes de escritora. Essa passagem é sintomática:

Eu escrevia peças e apresentava aos diretores de circos. Eles respondia-me:

– É pena você ser preta.

Esquecendo eles que eu adoro a minha pele negra, e o meu cabelo rústico. Eu até acho o cabelo de negro mais iducado do que o cabelo de branco. Porque o cabelo de preto onde põe, fica. É obediente. E o cabelo de branco, é só dar um movimento na cabeça ele já sai do lugar. É indisciplinado. Se é que existe reencarnações, eu quero voltar sempre preta (JESUS, 1960, p. 65).

Carolina Maria de Jesus dialoga com a fala de um homem branco que um dia lhe observou o seguinte: não se sabe quem chegou primeiro ao mundo, se o branco ou o preto. Ele pondera que o “branco é que se diz superior” e pergunta: “Mas que superioridade apresenta o branco?” As analogias carolinianas são impactantes: os dois bebem pinga, os dois adoecem, os dois sentem fome. Numa leitura pragmática da questão racial brasileira, Carolina inverte as teorias racialistas da origem das desigualdades raciais: “a natureza não seleciona ninguém”. Nos dias 9 e 11 de agosto de 1958, as duas anotações de Carolina mesclam classe e raça e permitem que o leitor perceba como os setores populares se dão conta da materialidade de situações sociais, um tanto abstratas para acadêmicos e pesquisadores:

9 de agosto. Deixei o leito furiosa. Com vontade de quebrar e destruir tudo. Porque eu só tinha feijão e sal. E amanhã é domingo.

Fui na sapataria retirar os papeis. Um sapateiro perguntou-me se o meu livro é comunista. Respondi que é realista. Ele disse-me que não é aconselhável escrever a realidade.

(...)

11 de agosto. Eu estava pagando o sapateiro e conversando com um preto que estava lendo um jornal. Ele estava revoltado com um guarda civil que espancou um preto e amarrou numa árvore. O guarda civil é branco. E há certos brancos que transforma preto em bode expiatório. Quem sabe se guarda civil ignora que já foi extinta a escravidão e ainda estamos no regime da chibata? (JESUS, 1960, p. 105-6).

Com efeito, Carolina Maria de Jesus percebe que a repressão policial é mais intensiva contra os negros, embora muitas vezes ela mesma tenha chamado a polícia por causa das brigas e desavenças entre os moradores da favela. Mas as preocupações com os resultados da sua escrita e sua ânsia em publicar assumem igual intensidade nos relatos diários. Nas anotações do dia 16 de janeiro de 1959, sabe-se que Carolina havia encaminhado originais de seus cadernos, para uma possível publicação americana. Ela escreveu: “Fui ao Correio retirar os cadernos que retornaram dos Estados Unidos. Cheguei na favela. Triste como se tivessem mutilado os meus membros. O *The Reader Digest* devolve os originais. *A pior bofetada para quem escreve é a devolução de sua obra*” (JESUS, 1960, p. 147). Apesar dessa péssima notícia, Carolina demonstra que se sente escritora, portadora de uma narrativa. No início do mês de maio, ela anota que um de seus cadernos iria ser divulgado na revista *O Cruzeiro* ao mesmo tempo em que se sente muito deprimida com o cotidiano na favela, trazendo à tona a própria escrita. Com percepção autoral impressionante, ela se cita: “Eu estou tão nervosa que recordei o meu provérbio: não há coisa pior na vida do que a própria vida”. E arremata: “Favela, sucursal do Inferno, ou o próprio Inferno” (JESUS, 1960, p. 158). A tão esperada

reportagem da revista *O Cruzeiro* foi publicada, teve repercussão para Carolina e causou impacto entre os moradores da favela Canindé. Carolina passa vários dias anotando até meados do mês de junho. No dia 22 de junho, ela escreve que não tinha nada para comer e a sua filha, Vera Eunice, lhe pediu comida, o que leva Carolina a associar seu cotidiano ao processo pós-abolição, a trajetória de sua mãe e a permanência da situação da população negra: “Dizem que o Brasil já foi bom. Mas eu não sou da época do Brasil bom... Hoje eu fui me olhar no espelho. Fiquei horrorizada. O meu rosto é quase igual ao de minha saudosa mãe. E estou sem dente. Magra. Pudera! O medo de morrer de fome!” (JESUS, 1960, p. 167). Nas páginas do seu diário ainda não publicado, ela se despedia do ano de 1959 reconhecendo-o como um ano sofrido e, com fina ironia, manda-o às favas numa quadrinha poética: “Vai,vai mesmo!/ Eu não quero você mais./ Nunca mais! (JESUS, 1960, p. 167).

O ano de 1960 foi grandioso para Carolina Maria de Jesus, pois ela teve o seu sonho realizado, de ver os seus diários publicados. Foi então que ela passou a viajar, dar autógrafos, palestrar com políticos, artistas e jornalistas, sendo assediada por intelectuais de esquerda e o próprio movimento negro. Pode-se acompanhar essa fase “heróica” de Carolina pelos cadernos de sua nova condição, de uma mulher negra e ex-favelada, publicado no ano de 1961, com o título *Casa de Alvenaria*, com anotações entre 05 de maio de 1960 a 21 de maio de 1961. Através de seu diário torna-se perceptível os seus interesses mais abrangentes e um pouco de sua aproximação com outros intelectuais negros. No dia 13 de maio de 1960, Carolina é reconhecida como uma escritora negra e se junta a outros artistas e intelectuais negros de São Paulo, como Solano Trindade que lhe apresenta ao público. O relato inicia no teatro, um novo espaço social, e termina na favela, seu lugar social originário:

Hoje é o dia que comemoramos a extinção da escravidão. Se a escravidão não fosse extinta, eu era escrava, porque sou preta. Fui telefonar para o repórter. Ele disse para eu encontrá-lo as 11 e meia. E convidou-me para ir com ele no Teatro da Escola de Medicina, que hoje comemora-se a data da abolição. Que o espetáculo é representado pelo Teatro Popular Brasileiro, dirigido pelo poeta Solano Trindade. (...) Eu não sabia que a Escola de Medicina tinha teatro. Quando chegamos, o teatro estava superlotado. Um espiqueiro veio fazer a descrição das cenas. O título da peça é *Rapsodia Afro-Brasileira*. O espetáculo é uma confraternização do Centro Acadêmico da Escola de Sociologia e Política e Centro Acadêmico Osvaldo Cruz, pelo 10.º aniversário do Teatro Popular Brasileiro. O poeta Solano Trindade, apareceu no palco para falar sobre o preconceito racial na África do Sul, e da condição dos pretos nos Estados Unidos.

(...)

Eu estava pensando na festa comemorativa da Abolição da escravatura. Mas temos outra pior – a fome. Conversei com um preto que é artista e ele disse-me que gosta

de ser preto. E eu também. Fiquei encantada com o preto João Batista Ferreira. É bonito estar satisfeito com o que somos (JESUS, 1961, p. 19-20).

Carolina Maria de Jesus avalia o sentido da abolição para o povo negro e, no diálogo com um músico negro, vai se reconhecendo numa identidade negra, algo inconcebível na favela. Pelo contrário, na favela as referências raciais não ultrapassam a negatividade de uma representação que lhe é cara: “A noite os barracos são todos negros. E negra é a existência dos favelados”. Depois do lançamento de *Quarto de Despejo*, que ocorreu no mês de agosto, Carolina se transforma em celebridade, dando entrevistas e opinando sobre a situação mundial. Perguntada sobre a situação de Cuba, ela elabora uma resposta anti-colonialista: “Os países tem que ser independentes. Cada um deve mandar na sua casa”. Ao ser homenageada por organizações negras de São Paulo e do Rio de Janeiro, Carolina se encontra com José Correia Leite e Delegado, militantes negros e ativistas políticos pelas associações dos homens de cor. Numa anotação interessada, ela observa: “O Delegado fez discurso. Disse que havia de sair dos lixos e dos monturos quem ia libertar os homens de cor” (JESUS, 1961, p. 38, 41-42). As observações propagandísticas sobre *Quarto de Despejo* são logo capturadas por Carolina para sua elevação intelectual. Recolhe de um vereador que o seu livro é comparado ao clássico americano *A Cabana do Pai Thomas* e de um literato paulista a comparação de que se a “França tem Sartre, nós temos a Carolina”. Os componentes do Teatro Experimental do Negro cantaram um samba para ela no final de setembro, momento em que passa a residir na tão sonhada casa de alvenaria. No dia 19 de outubro Carolina se queixa dos críticos e descobre o preconceito racial na imprensa: “Alguns críticos dizem que sou pernóstica quando escrevo – os filhos abluíram-se – Será que preconceito existe até na literatura? O negro não tem direito de pronunciar o classico?” (JESUS, 1961, p. 63-4). Isso não a impede de viajar para o Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul para o lançamento de seu livro que a atriz Ruth de Souza se interessou em filmar e que o Teatro Experimental do Negro havia transformado em samba e, logo em seguida, foi encenado no palco.^{xv} Mas tudo isso não acalmava o espírito inquieto e desconfiado de Carolina, que escreve no dia 06 de dezembro de 1960: “Com todas as manifestações que venho recebendo eu estou inquieta interiormente. Tenho a impressão que sou ferro banhado a ouro. E um dia o banho de ouro esmaece e eu volto a origem natural – o ferro” (JESUS, 1961, p. 99-100).

No início de 1961, Carolina Maria de Jesus volta-se para as questões internacionais e as relações raciais. No dia 06 de fevereiro, ao conversar com um taxista

negro, ela se mostra esperançosa de que o presidente dos Estados Unidos, John Kennedy, pudesse abolir os preconceitos contra os negros. No dia 10 do mesmo mês, o que chama a atenção de Carolina são os acontecimentos africanos no Congo e o assassinato de Patrice Lumumba. Então ela narra essas percepções:

Fomos na redação. Eu ia olhando as bancas de jornais. As notícias sensacionais: Fiquei horrorizada com as perseguições na África. A África é terra dos pretos, mas os brancos foram para lá assambarcar o território dos coitados. Eu acho que a interferência do branco na vida do negro é só para atrapalhar. Deixa os coitados arrazados. Fiquei com dó do Patrice Lumumba, que podia viver mais uns dias. Quando será que a civilização vai predominar? (JESUS, 1961, p. 137).^{xvi}

Uma semana depois, Carolina Maria de Jesus vai novamente à cidade e se inteirava dos dramas independentistas africanos. Mais uma vez ela se comove com a história de Patrice Lumumba: “Parava nas bancas dos jornais para ler o assassinato de Patrice Lumumba. Fico pensando: Deus deu aos homens o seu torrão natal. A África para os pretos, mas errou numa coisa, dando ambição aos homens. Que perversidade matar o preto no seu país!” (JESUS, 1961, p. 139). E revelava confiança na autonomia dos africanos com a frase: “Mas os naturais acabam predominando. Uns vão convencendo os outros”. Dois dias depois, em 17 de fevereiro, ela registra um encontro com Solano Trindade e relata a passeata em protesto pelo assassinato do revolucionário africano. Outra anotação significativa sobre as suas preocupações com o colonialismo, foi o comentário que fez ao receber a notícia de que o “repórter” (Audálio Dantas) havia se deslocado para Campinas para entrevistar o capitão Henrique Galvão, um opositor ao regime português, cujo governante recebeu a seguinte alcunha no texto caroliniano: “Oliveira Salazar – o Nero de Portugal”. No dia primeiro de março, Carolina acorda cheia da felicidade e escreve uma singela análise do racismo contemporâneo, ao fazer analogia com as nuvens:

O céu está belíssimo. As nuvens estão vagueando-se. Umhas negras, outras cor de cinza e outras claras. Em todos os recantos existe a fusão das cores. Será que as nuvens brancas pensam que são superiores às nuvens negras? Se as nuvens chegassem até a terra iam ficar horrorizadas com as divergências de classe. Aqui na terra é assim: o preto quando quer predominar é morto. Podemos citar Patrice Lumumba (JESUS, 1961, p. 148).

A publicação dos diários de *Casa de Alvenaria* cessa no dia 21 de maio de 1961. Mas os cadernos de Carolina Maria de Jesus prosseguem e podem ser checados no livro organizado pelos historiadores José Carlos S. B. Meiry e Robert M. Levine, publicado em 1996, com o título *Meu Estranho Diário*, contendo materiais inéditos de 30 de outubro de 1958 até 18 dezembro de 1963. Os organizadores dividiram esses escritos

em três frações. A primeira versa sobre o *quarto de despejo*, também denominada “tempos da escrita da miséria”; a segunda, a sequência dos escritos na casa de alvenaria, fração também intitulada “tempo de escrever desilusões”; e, a terceira, dos escritos “no sítio” (Parelheiros) que chamaram de “tempo de projetar outros espaços”.^{xvii} Cumpre aqui destacar essa terceira fração, quando Carolina se depara com a necessidade de uma imagem pública e as exigências políticas de classe e raça. Dizem os organizadores: “o fato de Salazar, em Portugal, proibir a publicação de seu livro e, mais do que isto, a cooptação dos grupos negros para converterem-na em um símbolo que participa, cada vez mais, de atividades como bailes, mesas redondas e por fim, e principalmente, de comitês de apoio político” (MEIRY e LEVINE, 1996, p. 305). Nota-se que a “festa do Ventre Livre”, que poderia ser vista criticamente pelos setores radicais do movimento negro, era apregoada como necessária pelo olhar da escritora. É o que ela relata no dia 29 de setembro de 1962 com destaques para a posição dos nomes e da grafia:

O Eduardo Oliveira recebeu-me e disse: fico contente com a tua presença.
É claro que devo aparecer nas festas dos pretos. Luiz Gama, não desprezava os pretos.
Henrique Oras
Jose do Patrocino
o Ataulfo Alves.
Quando o preto e intelectual procura proteger a classe (JESUS, 1996, p. 218).^{xviii}

Carolina Maria de Jesus também estava atenta às lutas negras afro-americanas e não deixa de anotar impressões sobre as lutas dos direitos civis nos Estados Unidos, ironizando os estertores da Guerra da Fria. Essas frações do pensamento caroliniano são vinculantes do mundo africano continental e diaspórico. As barreiras de acesso do afro-americano às universidades brancas nos Estados Unidos é tema de Carolina: “Interessante. Nestes últimos dias, os brasileiros estão prestando atenção nos Estados Unidos. A polemica da universidade de Oxford. É horrroso impedir que um homem estude. Que perversidade destruir o ideal do estudante negro. É horrroso que um país como os Estados Unidos haja preconceito racial. Sendo assim os Estados Unidos atira os outros países nos braços da Russia. Os russos são humanos (JESUS, 1996, p. 232).^{xix}

Assim, as “três utopias de uma certa Carolina” (sair da pobreza e da favela, falar do mundo negro camponês e projetar outros espaços) constituem a narração negra caroliniana que soube deixar impressões africanistas. Para Meihy e Levine essas utopias parecem sintetizar historiograficamente sua trajetória, pois Carolina Maria de Jesus “tornou-se um referencial importante para análises do racismo, do papel da mulher pobre, da cultura popular e até dos limites que a sociedade branca impõe aos que não

lhes são iguais (MEIRY e LEVINE, 1996, p. 314). Mais recentemente, o escritor negro Joel Rufino dos Santos afirmou que sempre quisera escrever sobre a “ascensão e queda” de Carolina Maria de Jesus, impressionado com a capacidade de alguém escrever mais de cinco mil manuscritos em folhas de cadernos com “pequeno domínio da norma culta”. Na tentativa de entender essa extraordinária singularidade, Joel Rufino dos Santos precisou citar a própria Carolina, é o que se faz agora com os dois: “Não conheço fórmula mais poética para dizer o valor da cultura, nas condições difíceis em que viveu e escreveu, que a dela: *O meu sonho era viver cem anos para ler todos os livros que há no mundo*” (SANTOS, 2009, p. 24). Ao que parece, havia ainda uma quarta utopia caroliniana, pelo que ela deixa transparecer nesse poema que abre um caderno de 1958: “Era papel que eu catava/ para custear o meu viver./ E no lixo eu encontrava/ livros para eu lêr/ quantas coisas eu quis fazer/ Fui tolhida pelo preconceito/ Se eu extinguir quero renascêr/ num país que predomine o preto.// Adeus! Adeus, eu vou morrer!/ E deixo versos ao meu país/ se é que temos o direito de renascer/ Quero um lugar, onde o preto é feliz” (JESUS, 1996, p. 33). O “país da Cocanha” caroliniano era a África, a do seu avô, o Sócrates africano. Para tentar esclarecer essa “representação africanista” torna-se necessário adentrar a outro conjunto narrativo de Carolina Maria de Jesus.

III. Memórias africanistas carolinianas (ou Áfricas vivas no Novo Mundo)

Agora é chegada a hora de se debruçar sobre a obra memorialística de Carolina Maria de Jesus, *Diário de Bitita*, cujos originais foram levados para a França, em 1975, por duas pesquisadoras interessadas em literatura de mulheres no Brasil. Carolina desejava que os seus manuscritos recebessem o título de *Minha Vida*, e acreditava que esse material servia para outro volume, *Uma Vida Para os Brasileiros*. Mas o que foi publicado na França, em 1982, e depois traduzido para o português, em 1986, foi a narrativa de memórias sobre a sua infância com repertórios da comunidade negra e as tradições africanistas nas primeiras décadas do século XX. Trata-se de uma rara literatura de memórias sobre o período pós-Abolição. As biografias de Carolina classificam o texto como “autobiográfico, com valor documental, mas também com um importante componente ficcional” (CASTRO e MACHADO, 2007, p. 114). Meiry Levine também destacam as diferenças estéticas entre o livro póstumo e os diários publicados na década de 1960: “Um certo encanto e lirismo marcam a percepção da

pobreza antes da favela. Constatar a diferença entre a miséria que deixou saudade e a pobreza que virou denúncia possibilita o entendimento da consciência de Carolina” (MEIRY e LEVINE, 1994, p. 171).

No primeiro capítulo, “A infância”, Carolina Maria de Jesus se lembra das festas negras em Sacramento. Como uma coisa puxa outra, Carolina logo enceta o interesse de homens e mulheres em irem aos lazeres noturnos e, com ironia socrática, questiona o desejo de casamento das mulheres:

O que me preocupava era o dia de sábado. Que agitação! Homens e mulheres preparando-se para irem ao baile. Será que o baile é indispensável na vida dos homens? Pedia a minha mãe para levar-me ao baile. Queria ver o que era baile, que deixava os negros ansiosos. Falavam no baile mais de cem vezes ao dia. Baile... deve ser uma coisa muito boa, porque os que falavam no baile sorriam. Mas o baile era à noite, e à noite eu estava com sono. Eu invejava as mulheres. E queria crescer para arranjar um namorado. Um dia vi duas mulheres brigando por causa de um homem. Elas puxavam os cabelos e diziam: – Ele é meu, desgraçada! Cadela! Sem-vergonha! Se eu souber que você dormiu com ele, eu te mato! Fiquei abismada. Será que o homem é tão bom assim? Por que as mulheres brigam por eles? Então o homem é melhor do que cocada, pé-de-moleque, batatas-fritas com bife? Por que será que as mulheres querem casar-se? (JESUS, 1986, p. 9).

Com efeito, a narrativa caroliniana tende sempre a ficcionalizar as memórias da infância. Desde o início ela se lembra como poetisa, algo que deixa entender como sendo mais do que escritora. No terceiro capítulo ela retorna às festas negras como o carnaval, depois do ano-novo, e o dia da abolição, em maio, quando os negros saíam às ruas com a bandeira de São Benedito. Carolina Maria de Jesus notava que nas festas dos negros os brancos não se faziam presentes. Ao contrário, na festa da abolição alguns brancos tentavam impedir que acontecesse. Mas a verve narrativa de Carolina ameniza o vetor racista da situação: “No dia da festa, o Américo de Sousa, filho de rico, era alegre e jocosos. Para assustar os negros que dançavam a congada pelas ruas, ele levantava às três da manhã e fazia três cruzeiras de cinzas no meio da ponte que ia para o largo do Rosário. Quando os negros que dançavam a congada iam atravessar a ponte e viam as cruzeiras, ficavam com medo pensando que era feitiço. O Ameriquinho, reunido com outros brancos, dava risadas” (JESUS, 1986, p. 22).

No quarto capítulo que narra a condição de “ser pobre”, Carolina Maria de Jesus associa a pobreza à condição racial, o analfabetismo estaria ligado tráfico e ao fato de que “os negros foram escravizados quase 400 anos”. A predominância dos brancos parecia um destino manifesto para Carolina, “a chave do mundo está nas mãos dos brancos”. Talvez seja por isso que a autora destaca o protagonismo político de Rui

Barbosa em que os negros reunidos sempre falavam, segundo a sua memória narrativa. Uma memória que não se descola da historicidade, como nesse trecho em que alude às idéias de Rui Barbosa e a sua morte:

O Rui dizia que o negro deveria ser conservado na lavoura. Que num país é necessário ter uma classe telúrica. Ele ficaria no trabalho até às três da tarde e estudaria à noite. Mas os doutores de Coimbra diziam que quem deveria estudar eram os filhos da classe predominadora, e não os que deveriam ser predominados, que o amo e o servo não poderiam ter sapiência igual. O Rui dizia que a sapiência é nata. O estudo é para esclarecer. Ele faleceu no ano de 1923. Que perda para o país! Nas exclamações dos amigos e inimigos eles diziam:

– Será que vamos ter um governo que preparará um Brasil para os brasileiros? (JESUS, 1986, p. 36).

Carolina Maria de Jesus utiliza uma expressão pouco convencional para falar da dominação: as classes predominadoras e predominadas. Nessas últimas atribui para a os negros a situação de “classe telúrica”, presa a terra. No quinto capítulo, “um pouco de história”, a narradora começa pelos pródomos da Revolução de 1930, a partir da revolta de Isidoro Dias Lopes, em 1924. Talvez seja a primeira narrativa negra que se conheça sobre a “década modernista”. O olhar de Carolina não deixava de ser africanista, pois ela menciona a dificuldade das alunas negras irem à escola a partir de 1925 e se lembra que se ouvia os brancos dizerem nas discussões das ruas: “– Os abolicionistas, vejam o que fizeram! Essa gente agora pensa que pode falar de igual para igual. Eu, na época da abolição, tinha mandado toda essa gente repugnante de volta para a África” (JESUS, 1986, p. 39). Também se lembrou de dois negros importantes, um cantor, Patrício Teixeira, e um doutor de Uberaba, Azevedo Costa. Isso gerava comentários nas conversas entre os negros: “– Graças a Deus agora temos negros ilustres, temos um negro que canta nos discos e outro que dá receitas”. Aparece também nesse capítulo uma entidade sempre contrária ao desenvolvimento dos negros, “os doutores de Coimbra”. Ao se lembrar que gostaria de aprender a ler e escrever, Carolina Maria de Jesus se questiona sobre as razões da escravidão: “Ficava duvidando das minhas possibilidades porque os doutores de Coimbra diziam que os negros não tinham capacidade. Será aquilo perseguição? Qual era o mal que os negros haviam feito aos portugueses? Por que é que eles nos odiavam, se os negros eram pobres e não podiam competir com eles em nada? Aquelas críticas eram complexos na mente do negro” (JESUS, 1986, p. 43).

No capítulo sexto, designado de “Os negros”, Carolina Maria de Jesus começa a narrativa com a história de um ataque à propriedade que havia cometido ao tentar roubar

uma manga para comer. Entretanto, a empreitada fracassou porque ela caiu e despertou os cães que começaram a latir até que Dona Faustina, a proprietária branca, a encontrou com “o seio recheado de mangas”. Desse encontro surgiram ríspidas acusações raciais. Aqui, o que chamei de memória africanista se mostra por inteiro:

– Então é você quem rouba as minhas frutas. Negra 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.

Eu pensava que a África era a mãe dos pretos. Coitadinha da África que, chegando em casa, não encontrou os seus filhos. Deve ter chorado muito (JESUS, 1986, p. 55).

Com efeito, a “África como mãe dos pretos” era uma dimensão estética e simbólica da negritude afro-caribenha e africana, posteriormente incorporada aos movimentos negros no Brasil com significação própria. Carolina Maria de Jesus recupera essa imagem da infância, certamente ressignificada depois de suas experiências como escritora e poetisa. Para compreendê-la seria preciso, seguindo de perto as inspirações metodológicas de Antonio Montenegro, “rachar as palavras”, operar o significado das coisas memorizadas, ditas e representadas, contextualizar experiências sociais e culturais dos setores populares, que não raras vezes, escrevem falando, para se chegar ao esperado e necessário condimento que permite a “produção da inteligibilidade histórica” (MONTENEGRO, 2010, p. 14). Parece ser nessas circunstâncias que emerge um personagem mítico na narrativa caroliniana, o seu avô materno, Benedito José da Silva, filho de pais escravizados, mas que por ter nascido depois de 1871, era “do ventre livre”. Proprietário de uma gleba de terra, com forte liderança sobre a sua família de oito filhos, era cabinda e exercia a função de griot, o contador e guardião da história dos negros locais advinda do tempo da escravidão e do período pós-abolição. Carolina Maria de Jesus assim narra essa tradição: “No mês de agosto, quando as noites eram mais quentes, nos agrupávamos ao redor do vovô para ouvi-lo contar os horrores da escravidão. Falava dos Palmares, o famoso quilombo onde os negros procuravam refúgio. O chefe era um negro corajoso de nome Zumbi. Que pretendia libertar os pretos. Houve um decreto: quem matasse 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! Um nobre para ter valor tem que ter cultura, linhagem” (JESUS, 1986, p. 58). O que torna certas passagens irônicas é o fato de Carolina pegar “ao pé da letra” palavras e expressões. Para ela, era inconcebível um matador de negros receber um título honorífico da Coroa portuguesa. Talvez seja essa uma história a contrapelo,

pois ouvinte da oralidade do avô, a autora se reporta aos eventos de Palmares sem se deslocar das narrativas historiográficas.

Nos capítulos seguintes, o avô de Carolina Maria de Jesus aparece como um personagem que ajuda a narradora a recordar, uma espécie de “segunda memória” de Bitita, a Carolina da infância. E o ponto alto dessa memória africanista é quando Bitita narra a morte do avô. Ao se aproximar dele, já na cama e com doença grave, a narradora sustenta que o “vovô era descendente de africanos. Era filho da última remessa de negros que vieram num navio negreiro. Os negros cabindas, os mais inteligentes e bonitos”. Percebia que aqueles que iam a casa para saber de sua doença o elogiavam por nunca ter brigado, bebido ou mesmo ter sido preso. A prisão era quase uma regra, ao menos uma vez na vida, na trajetória dos negros do período pós-abolição. Bitita pensava: “O vovô chegou ao mundo antes e eu vim depois. Quero ouvir o que falam dele para saber como foi que ele viveu” (JESUS, 1986, p. 114). E a morte se aproximava. A narradora consegue alongar a trama e, na medida em que a vida se despede do “griot africano”, a narrativa aumenta a mística do personagem negro. Trata-se de uma memória que se agiganta, embora como soe acontecer com a memória que ressignifica, perca-se um tanto na cronologia:

Eu tinha a impressão que estava sonhando. Uma noite o vovô desfaleceu. O meu tio Antonio pegou uma vela e um crucifixo e colocou-os nas mãos dele. Eu olhava aquelas mãos, pele e ossos, cadavéricas, que outrora foram vigorosas. Que haviam trabalhado para enriquecer os portugueses e trabalhado para criar os filhos e os netos. E olhei com simpatia aquelas mãos honestas.

(...)

Eu queria que o vovô me explicasse como é a morte.

– Todos nós somos mortais. Ninguém é dono do mundo. O mundo é um hotel onde passamos uma temporada. Tudo o que nos rodeia é pó. O ferro, com o tempo, transforma-se em pó. Um móvel também será pó. Tudo é terra no mundo.

Quando o vovô silenciava ou adormecia, as crianças eram obrigadas a ir brincar longe de casa para não despertá-lo. Os grandes não falavam.

As pessoas que iam visitar o vovô saíam comentando:

– Que homem inteligente. Se soubesse ler, seria o Sócrates africano.

– O que será Sócrates africano?

Outros comentavam:

– Foi um crime não educá-lo. E este homem seria O Homem! Poderiam criar uma lei de educação geral, porque as pessoas cultas que adquirem conhecimento do seu grau intelectual têm capacidade para ver dentro de si.

Algumas palavras ficaram girando na minha mente. Foram estas: ‘Foi um crime não educar este homem’. O crime eu sabia o que era.

(...)

No dia 27 de agosto de 1927 o vovô faleceu. Minha mãe disse-me que eu estava com seis anos. Será que eu nasci no ano de 1921? Há os que dizem que nasci no ano de 1914.

Eu notava que os pretos não sabiam ler. Nunca vi um livro nas mãos de um negro. Os negros não serviam no exército porque não eram registrados, não eram sorteados. Eles diziam:

– É orgulho. Só os brancos que são considerados brasileiros.
 Ninguém na minha família tinha registro. Não era necessário o atestado de óbito para sepultar os mortos. Voltamos a falar do meu ilustre avô.
 (...)

 Depois do sepultamento, uns foram beber e a minha mãe chorou. Com o decorrer do tempo fui olvidando o vovô, que foi o preto mais bonito que já vi em minha vida. Que lindo nariz! A testa e a boca eram magníficas (JESUS, 1986, p. 119-121).^{xx}

Com efeito, o *Sócrates africano* é paradigmático para se compreender a “memória narrativa” de Bitita, o elo imagístico entre o Brasil do seu avô e o Brasil de Carolina Maria de Jesus, o do século XX. Portanto, a memória de Bitita percorre os africanos, a travessia do atlântico, a escravidão, Palmares e Zumbi, os eventos e personagens abolicionistas, apropriando-se da oralidade do avô, o “griot africano”. Muitas vezes, ela empresta a caneta-tinteiro ao avô para que ele alcance a condição de primeiro narrador, o que torna ainda mais notável esse texto temporalmente híbrido, como “memória do cativo” e como “memória da pós-abolição”.^{xxi} A rigor, da estilística narrativa do *Diário de Bitita* podem ser extraídas três memórias em constante atividade mental: a memória do Sócrates africano, testemunha e autora de eventos históricos dos afro-brasileiros; a memória de Bitita, na infância, mediadora da memória do avô em torno das primeiras décadas republicanas, ainda sob o signo do “legado da raça branca” até se fixar na cidade de São Paulo, adulta e com projeto de ser poetisa; e, finalmente, a memória de Carolina Maria de Jesus, que do sítio Parelheiros, sua última residência, se debruça sobre as décadas de escritora que começam em 1941 e se findam em 1977, uma “memória de si e para si”. Bastam poucas linhas para demonstrar a prova do que foi dito: “Um dia apoderou-se de mim um desejo de escrever: escrevi. (...) Os queridos leitores vão observar que os meus versos são femininos e masculinos. Mas quem escreve este livro é Carolina Maria de Jesus. Por eu ser preta alcunharam-me de *poetisa negra*. (...) Às vezes eu saía vagando sem destino para distrair-me um pouco e descongestionar a mente. Quando eu escrevia tinha a impressão que o meu cérebro normalizava-se” (JESUS, 1994, p. 185-86).

Para finalizar, observaria que o caso de Carolina Maria de Jesus, com sua literatura insubmissa e fraturada, se afigura como o mais extraordinário entre as mulheres escritoras do século XX. Ela teve a ousadia de eleger seu avô, cuja memória do cativo lhe fora um legado, como o “Sócrates africano” e dessa herança não mais se afastaria: uma africanidade à flor da pele. Mais escritora negra fora do Brasil e menos celebrada pelo próprio movimento negro brasileiro, a sua narração se constitui, para o leitor, em perplexidade e comoção. As biografias que se escreveram sobre sua “vida

nada simples” (escritora negra, pobre, favelada, avessa a maridos e patrões) e os estudos historiográficos sobre a sua inclassificável produção narrativa, que mescla “memória e experiência”, simplesmente demonstram a sua excepcional singularidade. Não há neutralidade axiológica capaz de não se emocionar com os escritos carolinianos.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena e PEREIRA, Amilcar Araujo. (Orgs.). *Histórias do Movimento Negro: depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

CASTRO, Eliana de M. e MACHADO, Marília N. de M. *Muito Bem, Carolina!* Biografia de Carolina Maria de Jesus. Belo Horizonte: Editora C/Arte, 2007.

DANTAS, Audálio. Nossa Irmã Carolina. JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de Despejo: diário de uma favelada*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1960, p. 5-12.

_____. Casa de Alvenaria – História de uma ascensão social. JESUS, Carolina Maria de. *Casa de Alvenaria: diário de uma ex-favelada*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1960, p. 5-10.

_____. A atualidade do mundo de Carolina. In: JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de Despejo: diário de uma favelada*. São Paulo: Ática, 1993, p. 3-5.

FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. Vol. 1 (O legado da “raça branca”); Vol. 2 (No limiar de uma nova era). São Paulo: Globo, 2008.

_____. *O Negro no Mundo dos Brancos*. São Paulo: Difel, 1972.

_____. *Circuito Fechado: quatro ensaios sobre o “poder institucional”*. São Paulo: Globo, 2010.

_____. *A Força do Argumento*. (Organização de João Roberto Martins Filho). São Carlos: Editora da UFSCAR, 1997.

_____. e BASTIDE, Roger. *Branços e Negros em São Paulo*. São Paulo: Global, 2008.

FERNANDEZ, Raffaella Andréa. “Cartografando uma literatura menor: a poética dos resíduos de Carolina Maria de Jesus. In: *Revista Patrimônio e Sociedade*. UNESP – FCLAS – CEDAP, v. 2, n. 1, 2006 p. 1-23.

FLORES, Elio Chaves. Jacobinismo Negro: lutas políticas e práticas emancipatórias (1930-1964). In: FERREIRA, Jorge e REIS, Daniel Aarão. (Orgs.). *As Esquerdas no Brasil*. Vol. I (A formação das tradições, 1889-1945). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, pp. 493-537.

_____. Gerações do Quilombismo: crítica histórica às mitografias da casa grande. In: BITTAR, E. C. B. e TOSI, G. (Orgs.). *Democracia e educação em direitos humanos numa época de insegurança*. Brasília: SEDH-PR, 2008, pp. 107-122.

JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de Despejo: diário de uma favelada*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1960.

_____. *Casa de Alvenaria*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1961.

_____. *Diário de Bitita*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

_____. *Meu Estranho Diário*. Organização de José Carlos S. B. Meiry e Robert M. Levine. São Paulo: Xamã, 1996.

_____. Minha Vida. In: MEIRY, José Carlos S. B. e LEVINE, Robert M. (Orgs.). *Cinderela Negra: a saga de Carolina Maria de Jesus*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994, p. 172-189.

_____. O Sócrates Africano. MEIRY, José Carlos S. B. e LEVINE, Robert M. (Orgs.). *Cinderela Negra: a saga de Carolina Maria de Jesus*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994, p. 190-196.

_____. *Antologia Poética*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.

LEVINE, Robert. Uma história para Carolina. In: MEIRY, José Carlos S. B. e LEVINE, Robert M. (Orgs.). *Cinderela Negra: a saga de Carolina Maria de Jesus*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994, p. 15-53.

_____. Um olhar norte-americano. MEIRY, José Carlos S. B. e LEVINE, Robert M. (Orgs.). *Cinderela Negra: a saga de Carolina Maria de Jesus*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994, p. 199-209.

_____. A percepção de um estrangeiro. In: *Meu Estranho Diário*. São Paulo: Xamã, 1996, p. 13-19.

MACHADO, Marília Novais da Mata. Os escritos de Carolina Maria de Jesus: determinações e imaginário. In: *Revista Psicologia e Sociedade*. Vol. 18(2), 2006, p. 105-110.

MAGNABOSCO, M. M. *Reconstruindo imaginários femininos através dos testemunhos de Carolina Maria de Jesus: um estudo sobre gênero*. Belo Horizonte: UFMG/Programa de Pós-Graduação em História Comparada, 2002 [Tese de Doutorado].

MATTOS, Hebe e RIOS, Ana L. *Memórias do Cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MEIRY, José Carlos S. B. e LEVINE, Robert M. (Orgs.). *Cinderela Negra: a saga de Carolina Maria de Jesus*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994.

_____ A integridade das frações. In: *Meu Estranho Diário*. São Paulo: Xamã, 1996, p. 285-314.

MEIRY, José Carlos S. B. O inventário de uma certa poetisa. In: JESUS, Carolina Maria de. *Antologia Poética*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996, p. 7-36.

_____ A percepção de um brasileiro. In: *Meu Estranho Diário*. São Paulo: Xamã, 1996, p. 20-30.

MONTENEGRO, Antonio Torres. *História, Metodologia, Memória*. São Paulo: Contexto, 2010.

PERPÉTUA, E. D. *Traços de Carolina Maria de Jesus: gênese, tradução e recepção de Quarto de Despejo*. Belo Horizonte: UFMG/Programa de Pós-Graduação em História Comparada, 2000 [Tese de Doutorado].

SANTOS, Joel Rufino. *Carolina Maria de Jesus: uma escritora improvável*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

SOUZA, G. H. P. de. *Carolina Maria de Jesus: o estranho diário da escritora vira-lata*. Brasília: UnB/Programa de Pós-Graduação em Teoria Literária, 2004 [Tese de Doutorado].

ⁱ Florestan Fernandes começou a trabalhar a questão racial pela insistência de Roger Bastide, a partir do final da década de 1940, dentro dos projetos da UNESCO sobre as realidades raciais pós-nazismo. Os dados coligidos e estruturados, a partir de 1951, foram submetidos aos procedimentos analíticos para o concurso de Sociologia na FFCL/USP, entre os meses de janeiro e abril de 1964. A primeira e segunda edições são do mesmo ano, publicadas pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, da Universidade de São Paulo, da qual o autor era professor e pelo MEC, respectivamente. A terceira edição saiu pela Dominus, no ano seguinte, em 1965. Uma quarta edição veio à lume no ano de 1978, pela Ática. Depois de trinta anos, com as edições anteriores esgotadas, uma quinta edição foi publicada no ano de 2008, pela Editora Globo, de São Paulo, da qual fiz uso. FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. Vol. 1 (O legado da “raça branca”); Vol. 2 (No limiar de uma nova era). São Paulo: Globo, 2008.

ⁱⁱ FLORES, Elio C. Gerações do Quilombismo: crítica histórica às mitografias da casa grande. In: BITTAR, E. C. B. e TOSI, G. (Orgs.). *Democracia e educação em direitos humanos numa época de insegurança*. Brasília: SEDH-PR, 2008, pp. 107-122.

ⁱⁱⁱ As outras passagens que Florestan Fernandes usa para explicar a existência do negro na década de 1950 são as definições de Carolina Maria de Jesus para favela, “quarto de despejo mais imundo que há no mundo” e “sucursal do Inferno, ou o próprio Inferno”. FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. Op. cit., Vol. II, p. 240 e notas 43, 44 e 45, p. 587.

^{iv} Outras duas obras de Florestan Fernandes, *Relações Raciais entre Brancos e Negros em São Paulo* (1955, com Roger Bastide), reescrito com o título de *Brancos e Negros em São Paulo* (1959), e *O Negro no Mundo dos Brancos* (1972), completam uma trilogia de estudos sobre o negro em São Paulo e no Brasil. O sociólogo Antonio Sérgio Alfredo Guimarães assim pondera a importância da obra de Florestan Fernandes: “Desde que foi publicado, este livro se transformou em manual de formação política de jovens intelectuais de esquerda, que ingressavam nas nossas universidades e que iriam, nos anos 1970, revitalizar o movimento social negro e de redemocratização política. Foi um texto que revolucionou nossa compreensão do racismo brasileiro. País de esparsa tradição de conflitos raciais, os movimentos sociais negros, aqui nunca haviam merecido destaque de qualquer autor”. GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Prefácio. In: FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. São Paulo: Globo, 2008, p. 9-17.

^v O livro *Circuito Fechado* é composto por quatro ensaios, sendo os dois primeiros sobre o “Brasil: passado e presente”, nos quais o autor retoma os estudos sobre “relações raciais”. No prefácio do autor, além de trabalhar com as categorias de “raça dominante” e “raças submetidas”, Florestan reitera a sua clássica tese: “Além do mais, como escrevi algures, é a partir do negro que se deverá tentar descobrir como o *Povo emerge na história* do Brasil”. FERNANDES, Florestan. *Circuito Fechado: quatro ensaios sobre o “poder institucional”*. São Paulo: Globo, 2010, p. 28.

^{vi} Em artigos publicados pela *Folha de São Paulo*, entre os anos de 1984 e 1995, Florestan Fernandes escreveu pelo menos três sobre “relações raciais”, como “O mito revelado”, “O 13 de maio” e “Racismo e cordialidade”, sem dúvida, mais otimistas do que os da década de 1970. Em vez de um “inconformismo inócuo”, Florestan destaca o protagonismo negro em dois momentos dos movimentos negros, sendo o primeiro aquele que se vincula à supressão do “emparedamento negro” e as lutas por uma “segunda abolição”. Depois, o autor esclarece o segundo momento: “Uma segunda ebulição conduz o negro ao protesto coletivo, em certos momentos da década de 1960 e a partir do fim da década de 1970. Então, o negro ativista chegara à consciência de um racismo institucional e, aproveitando estratégias vinculadas à luta de classes, combate as mistificações da ‘democracia racial’, as versões da ‘história oficial’ sobre a fraternidade das raças. Apresenta-se, assim, como o pólo radical do que deve ser a democracia e uma sociedade civil aberta. Ambas têm de ir além da pobreza, na negação e superação das iniquidades e das desigualdades raciais”. FERNANDES, Florestan. *A Força do Argumento*. (Organização de João Roberto Martins Filho). São Carlos: Editora da UFSCAR, 1997, p. 116-19. Os outros artigos referidos constam às p. 31-36 e 247-48. Entretanto, o texto mais negritudinista de Florestan Fernandes da década de 1980 é, sem dúvida, o pequeno e revelador livro *Significado do Protesto Negro* (São Paulo: Cortez, 1989) incluso na Coleção Polêmicas de Nosso Tempo (v. 33). No prefácio, datado de 07 de fevereiro de 1989, Florestan classifica a obra de “pugna política libertária” e discute a questão da democracia racial “nua e criticamente, da perspectiva negra e afro-brasileira”.

^{vii} Mais recentemente foram publicados mais dois trabalhos, biografias sociais, sobre Carolina Maria de Jesus, vinculados aos estudos literários, embora um dos “biógrafos” também seja historiador. CASTRO, Eliana de M. e MACHADO, Marília N. de M. *Muito Bem, Carolina!* Biografia de Carolina Maria de Jesus. Belo Horizonte: Editora C/Arte, 2007; SANTOS, Joel Rufino dos. *Carolina Maria de Jesus: uma escritora improvável*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

^{viii} Além do texto de Levine, “Uma história para Carolina” (p. 17-53), o livro é composto por mais três partes: a segunda, sob a responsabilidade de José Carlos Sebe Bom Meiry, é composta pelos relatos orais de Vera Eunice de Jesus Lima, José Carlos de Jesus (filhos), Audálio Dantas (jornalista e editor de seu primeiro livro), Dona Maria Puerta e Marta Teresinha Godinho (vizinhas e amigas) que mostram as “várias Carolinas” (p. 55-167); a terceira parte é formada pela publicação de dois textos de Carolina, “Minha Vida” (p. 171-89) e “O Sócrates Africano”, onde empresta sua caneta-tinteiro ao seu avô materno (p. 190-96), ambos integrantes do livro *Diário de Bitita* (França, 1982) e (Brasil, 1986); e, a quarta parte expõe as percepções teóricas e historiográficas dos realizadores do projeto a partir de “Um olhar norte-americano” e “Um olhar brasileiro” (p. 197-232). Ver MEIRY, José Carlos S. B. e LEVINE, Robert M. *Cinderela Negra: a saga de Carolina Maria de Jesus*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994.

^{ix} O projeto foi desenvolvido com o apoio do CNPq, no período 2007-2010, cuja sessão sobre Carolina Maria de Jesus, gerou o presente artigo com as devidas supressões técnicas de um relatório. *Visões da África e Práticas Emancipatórias dos Intelectuais Afro-Brasileiros (1944-1988)*: Relatório de Pesquisa/Elio Chaves Flores/CNPq/UFPB. João Pessoa: [s.n.], 2010, p. 76-85.

^x SOUZA, Germana H. P. de. *Carolina Maria de Jesus: o estranho diário da escritora vira-lata*. Brasília: UnB/Programa de Pós-Graduação em Teoria Literária, 2004 [Tese de Doutorado]; MAGNABOSCO, Maria M. *Reconstruindo imaginários femininos através dos testemunhos de Carolina Maria de Jesus: um estudo sobre gênero*. Belo Horizonte: UFMG/Programa de Pós-Graduação em História Comparada, 2002 [Tese de Doutorado]; PERPÉTUA, Elzira D. *Traços de Carolina Maria de Jesus: gênese, tradução e recepção de Quarto de Despejo*. Belo Horizonte: UFMG/Programa de Pós-Graduação em História Comparada, 2000 [Tese de Doutorado]; FERNANDEZ, Raffaella Andréa. “Cartografando uma literatura menor: a poética dos resíduos de Carolina Maria de Jesus. In: *Revista Patrimônio e Sociedade*. UNESP – FCLAS – CEDAP, v. 2, n. 1, 2006 p. 1-23. MACHADO, Marília Novais da Mata. Os escritos de Carolina Maria de Jesus: determinações e imaginário. In: *Revista Psicologia e Sociedade*. Vol. 18(2), 2006, p. 105-110.

^{xi} A trajetória de Carolina Maria de Jesus pode ser acompanhada em vários autores: DANTAS, 1960, p. 7-12; LEVINE, 1994, p. 17-53; MEIRY, 1996, p. 7-34; MEIRY e LEVINE, 1996, p. 285-314; CASTRO e MACHADO, 2007, p. 25-50; SANTOS, 2009, p. 33-60.

^{xii} Os originais carolinianos encontrados, que impressionaram os pesquisadores, remetem aos seguintes gêneros: 1) os diários; 2) peças de teatro; 3) provérbios; 4) contos; 5) romances; e, 6) cartas e bilhetes. O título do livro, *Cinderela Negra*, dado pelos organizadores (Meiry e Levine) foi retirado dos próprios cadernos da autora. Mais dois livros foram publicados, a partir do projeto de Meiry e Levine, em torno dos originais carolinianos: *Meu Estranho Diário*. São Paulo: Xamã, 1996; e, *Antologia Pessoal*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996. O acervo micro-filmado consta na Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, com referências de acesso MS-565 (1-10) e MS-524. Os manuscritos carolinianos estão sob guarda do Arquivo Público Cônego Hermógenes de Araújo Brunswick, na cidade de origem de Carolina, Sacramento-MG. Informações contidas em CASTRO e MACHADO, 2007, p. 57, 116.

^{xiii} Audálio Dantas escreveria uma nova introdução para a edição da Editora Ática, publicada em 1993, com o título “A atualidade do mundo de Carolina”, onde destaca o sucesso do livro que, em poucos meses, vendeu 100 mil exemplares em edições sucessivas: “O sucesso do livro – uma tosca, acabrunhante e até lírica narrativa do sofrimento do homem relegado à condição mais desesperada e humilhante de vida – foi também o sucesso pessoal de sua autora, transformada de um dia para outro numa patética Cinderela, saída do borralho do lixo para brilhar intensamente sob as luzes da cidade”. DANTAS, 1993, p. 4.

^{xiv} Noutra passagem, de 28 de maio de 1959, Carolina trabalha com a mesma metáfora: “A vida é igual um livro. Só depois de ter lido é que sabemos o que encerra. E nós quando estamos no fim da vida é que sabemos como a nossa vida decorreu. A minha, até aqui, tem sido preta. Preta é a minha pele. Preto é o lugar onde moro” (JESUS, 1960, p. 160). A grafia e os coloquialismos da autora, distantes da “norma culta” da língua, foram respeitadas em todas as citações, pela opção metodológica de que a escrita caroliniana advém da tradição da oralidade, típica dos estratos africanistas que vieram para o Brasil e que, aqui, foram sistematicamente excluídos dos processos formais de escolarização.

^{xv} Os pormenores dos ensaios, do elenco e da estréia da peça são descritos pela própria Carolina em *Casa de Alvenaria*, nos dias 04, 09, 27 de março e 17 e 27 de abril, quando o espetáculo estreou no Teatro Bela Vista. No dia 04 de maio ela assistiu novamente a peça e conversou com a crítica. No dia 21 de maio, ela relata a crítica do poeta Solano Trindade, desgostoso com a teatralização amenizada do texto. Ver JESUS, Carolina Maria de. *Casa de Alvenaria*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1961, p. 150-182.

^{xvi} Vários militantes e intelectuais negros que vivenciaram os dramáticos acontecimentos do Congo e o assassinato de Patrice Lumumba, em 1961, parecem marcados por ele. Minha hipótese é que Lumumba passou a ser o político africano mais aproximativo de Zumbi dos Palmares: a tragédia se abatendo sobre a esperança.

^{xvii} Essas frações são explicadas pelos organizadores na parte final do livro. MEIRY, José Carlos S. B. e LEVINE, Robert M. A Integridade das Frações. In: JESUS, Carolina Maria de. *Meu Estranho Diário*. São Paulo Xamã, 1996, p. 285-307.

^{xviii} A referência a *Henrique Oras* não seria uma ironia cortante a Henrique Dias? Os movimentos negros nunca tiveram em conta o protagonismo de Henrique Dias. A ironia faz parte da estilística narrativa de Carolina Maria de Jesus. Ao me deparar com os seus “escritos imaginativos” notei que vale a pena investigar os seus recursos narrativos, talvez “o humor branco” de Carolina. Depoimentos de ativistas negros, onde alguns estiveram próximos de Carolina Maria de Jesus, constam em ALBERTI, Verena e PEREIRA, Amílcar Araujo. (Orgs.). *Histórias do Movimento Negro*: depoimentos ao CPDOC. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

^{xix} Percebe-se que Carolina Maria de Jesus era uma leitora assídua de jornais e parecia gostar de acompanhar eventos do tempo presente. Ela chegou a fazer uma poesia para o presidente americano John Kennedy: “Quando penso no Kennedy, coitado!/ choro e sinto saudade./ Era um homem super-ajustado/ era o orgulho da humanidade”. Carolina conclui o poema mandando para o inferno os assassinos de Kennedy. JESUS, Carolina Maria de. *Antologia Pessoal*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996, p. 222-23.

^{xx} Essa passagem apresenta outra “formatação” nos originais publicados por Meiry e Levine. A título de comparação veja-se esse trecho: “dia 27 de agosto de 1927 o meu avô faleceu. Ei ficava olhando o seu corpo gélido dentro do esquife. Já que não ia vê-lo, olhava os seus lábios finos, seu nariz afilado e a testa larga. Foi o preto mais bonito que já vi até hoje. Nós levamos o cadáver a pé até o cemitério. Quando eles colocaram o esquife na sepultura, eu jurei que haveria de saber o que era ser Sócrates africano, porque eu não queria que ele tivesse o nome impróprio para a sua pessoa. (...) Eu odiava o senhor José Afonso por dizer que o vovô seria o Sócrates africano. (...) Pensava: se o vovô fosse branco e rico o senhor José Afonso havia de considerá-lo. Mas o vovô era preto e o preto não é o dono do mundo. E fui falar com a minha mãe. Mamãe! Porque é que Deus não fes diversos mundos e poderia dar um mundo só para os pretos, outro para os brancos e outro para os amarelos. Porque, viver, os pretos, os brancos e os amarelos

num só mundo? Quando aprendi a ler procurei saber o que era Sócrates e deixei de odiar o Sr. José Afonso”. JESUS, 1994, p. 195.

^{xxi} Para uma importante análise sobre “experiência e narrativa” no contexto da pós-abolição, ver MATTOS, Hebe e RIOS, Ana Lugão. *Memórias do Cativo*: família, trabalho e cidadania no pós-abolição. Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 2005.