

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

FRANSUEINY PEREIRA FLEISCHMANN FERRETTI

**A ANCESTRALIDADE E O MULHERISMO AFRICANA EM DIÁRIO DE BITITA,
DE CAROLINA MARIA DE JESUS**

**VITÓRIA- ES
2022**

FRANSUEINY PEREIRA FLEISCHMANN FERRETTI

**A ANCESTRALIDADE E O MULHERISMO AFRICANA EM DIÁRIO DE BITITA,
DE CAROLINA MARIA DE JESUS**

Texto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Espírito Santo (PPGL-UFES), como requisito para obtenção do título de Mestre em Letras. Linha de pesquisa: Literatura: Alteridade e Sociedade(LAS).

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Michele de Freire Schiffer

VITÓRIA-ES

2022

Fransueiny Pereira Fleischmann Ferretti

**A ANCESTRALIDADE E O MULHERISMO AFRICANA EM DIÁRIO DE
BITITA, DE CAROLINA MARIA DE JESUS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para obtenção do Grau de Mestre em Letras.

Comissão Examinadora:

Prof^a. Dr^a. Michele Freire Schiffler
Orientadora e Presidenta da Comissão

Prof^a. Dr^a. Viviana Mónica Vermes (UFES)
Examinadora Interna

Prof. Dr. Jorge Luiz do Nascimento (UFES)
Examinador Externo

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família que sonhou junto comigo. O fechamento desse ciclo é uma vitória coletiva e familiar. Ao Davidson, meu companheiro de vida, agradeço por acreditar que seria possível. Sem você o percurso teria sido muito mais difícil. Você, que a cada dificuldade, me mostrou que juntos conseguiríamos superar qualquer desafio.

Aos meus filhos, Henrique e Mateus, eu agradeço pelo amor que vocês sempre demonstraram. Mesmo nos dias em que eu tinha que me dedicar exclusivamente à pesquisa, vocês estiveram presente.

Meus sinceros agradecimentos à minha mãe, Edmeia, e ao meu pai Benedito que não mediram esforços e são minhas “âncoras” por toda a vida.

Aos demais familiares, em especial, minha irmã Geovânia. Obrigada pelo carinho e pela parceria.

À minha primeira orientadora, Jurema José Oliveira, que “abriu a porta” da pesquisa para mim, me aceitou como sua orientanda no Mestrado. Jurema “apresentou-me” o tema que faz minha pesquisa pulsar: a ancestralidade.

À minha orientadora Michele Freire Schiffler agradeço por tantos aconselhamentos e intervenções precisas. Você me acolheu e disponibilizou seu tempo e seus conhecimentos com dedicação, respeito e amor.

Agradeço aos professores e colegas do PPGL, em especial, à Poliana. Meus agradecimentos pela parceria ao longo desses dois anos. Obrigada pela presença, pela escuta e por cada palavra que contribuiu muito para minha formação acadêmica e pessoal.

*“Quando eu morder
a palavra,
por favor,
não me apressem,
quero mascar,
rasgar entre os dentes,
a pele, os ossos, o tutano
do verbo,
para assim versejar
o âmago das coisas”.*

Conceição Evaristo

RESUMO

A presente dissertação apresenta como tema central a análise crítico-literária da obra *Diário de Bitita* (1982) da escritora Carolina Maria de Jesus a partir tradições africanas como a ancestralidade e o mullherismo africana. Para tanto, a tessitura se dá em torno de teóricos que se afastam da concepção eurocêntrica, e que, ao contrário disso, colocam as tradições africanas no cerne das questões epistemológicas da literatura negro-brasileira. Em relação à ancestralidade esta será referenciada à heranças africanas vistas na obra, como a memória ancestral, a tradição oral e o vínculo da autora com a mãe-terra. A pesquisa seguirá em torno da representação da mulher a partir do mullherismo africana e sob uma perspectiva de gênero decolonial. Como aporte teórico serão utilizados pesquisadores que se debruçaram sobre a temática da pesquisa como, Eduardo Oliveira (2021), Leda Maria Martins (2001), Fábio Leite (1997; 2008), Michele Freire Schiffler (2014), Nei Lopes e Luiz Antônio Simas (2020), Amadou Hampaté Bâ (2010), Clenora Hudson Weens (2018), Nah Dove (1998) e Françoise Vergès (2020).

PALAVRAS-CHAVE: Ancestralidade. Carolina Maria de Jesus. Mulherismo africana. Literatura negro-brasileira.

ABSTRACT

The present dissertation presents as its central theme the critical-literary analysis of the work *Diário de Bitita* (1982) by the writer Carolina Maria de Jesus from African traditions such as ancestry and African women. To this end, the fabric takes place around theorists who move away from the Eurocentric conception, and who, on the contrary, place African traditions at the heart of the epistemological issues of black-Brazilian literature. In relation to ancestry, this will be referenced to African heritages seen in the work, such as ancestral memory, oral tradition and the author's bond with Mother Earth. The research will follow around the representation of women from the African women's perspective and from a decolonial gender perspective. As a theoretical contribution, researchers who have focused on the research theme will be used, such as Eduardo Oliveira (2021), Leda Maria Martins (2001), Fábio Leite (1997; 2008), Michele Freire Schiffler (2014), Nei Lopes and Luiz Antônio Simas (2020), Amadou Hampaté Bâ (2010), Clenora Hudson Weens (2018), Nah Dove (1998) and Françoise Vergès (2020).

KEYWORDS: Ancestry. Carolina Maria de Jesus. African womanism. Black-Brazilian Literature.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1 ANCESTRALIDADE E MEMÓRIA	15
1.1 Epistemologia da Ancestralidade em <i>Diário de Bitita</i>	15
1.2 Memória ancestral	41
1.2.1 Memória individual	49
1.2.2 Memória coletiva	52
1.2.3 Pós memória	56
2 TRADIÇÃO ORAL : cosmovisão africana em <i>Diário de Bitita</i>	60
2.1 Carolina Maria de Jesus como herdeira da tradição oral africana	60
2.1.1 A força da palavra	65
2.1.2 Experiências contadas, experiências vividas	69
2.2 Cosmovisão africana: a conexão entre o mundo material e espiritual	76
2.2.1 Produção e poder	81
2.2.2 Pessoa e coletividade	89
2.2.3 Rituais fúnebres	92
3 MULHERISMO AFRICANA: uma abordagem feminista decolonial	96
3.1 Mulherismo africana: a matrigestão herdada da África pré-colonial	99
3.2 A epistemologia do gênero sob a perspectiva decolonial feminista em <i>Diário de Bitita</i>	111
CONSIDERAÇÕES FINAIS	126
REFERÊNCIAS	128

INTRODUÇÃO

E lá se vai Carolina com os olhos fundos,
macabeando todas as dores do mundo...
Na hora da estrela, Clarice nem sabe
que uma mulher cata letras e escreve
“ De dia tenho sono e de noite poesia”

(EVARISTO, 2017, p. 96)

A relação entre a ancestralidade e o mulherismo africana na obra literária, *Diário de Bitita* (1982) de Carolina Maria de Jesus ocupa a centralidade na análise desta dissertação, além da evidenciação da importância da obra e da escritora referenciada para a formação da literatura negro-brasileira, sobretudo em relação à produção literária a partir das perspectivas étnico-raciais e de gênero. Destaco que a retórica “literatura negro-feminina-brasileira” trazida ao longo do texto é definida como produções literárias escritas por mulheres negras que tem como cunho central narrativas a partir de temas referentes à ancestralidade, à tradição oral, o testemunho com ênfase em características memorialísticas e cultura africano-brasileira que retrate as condições políticas, culturais e sociais do negro¹ em diáspora.

Para tal reflexão, focaremos nossa atenção na escritora, cantora e compositora Carolina Maria de Jesus, considerada um marco na literatura negro-brasileira exatamente por contribuir para formação de uma geração de escritores negros que estão, cada vez mais, em ascensão, após a repercussão do *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960), tomando como tema de suas obras a ancestralidade, mulherismo africana e a oralidade.

No decorrer da minha graduação em Letras Português pude perceber que a literatura construída por mulheres era pouco utilizada nos *corpus teóricos* dos conteúdos programáticos ofertados nas grades curriculares. Quando afunilei o foco para escritoras negras entendi que a representatividade destas era praticamente nula na Instituição de Ensino onde conclui a graduação. Por conseguinte, afirmo que a representação dos negros na literatura brasileira, tanto como personagens, mas também como escritores é demasiadamente apagada e esquecida pelas Instituições

¹ Ao longo do texto, para fazer referência aos povos negros, formado por homens e mulheres, irei utilizar a palavra “negro” referindo-me aos gêneros feminino e masculino genericamente.

de Ensino. No decorrer dos quatro anos de Licenciatura em Português que cursei no IFES² tive acesso há somente uma obra literária escrita por mulher negra: *Olhos d'água* (2014) de Conceição Evaristo.

Ao ter acesso à obra citada pude entender a profundidade com que a escritora tratava temas tão impactantes, especialmente em relação à fatores étnicos-raciais e de gênero, fato que despertou o meu interesse para busca de obras literárias brasileiras escritas por mulheres negras. Dessa forma, em 2018 tive contato com o livro *Quarto de Despejo: diário de uma favelada* (1960) de Carolina Maria de Jesus e, desde então, passei a me debruçar sobre livros, composições musicais e bibliografias acerca da autora.

Diante destas pesquisas ficou evidente que os cânones da Academia³ passam ao largo de representação efetiva dos negros na formação da literatura. “A antropologia brasileira nasce no Brasil sob o signo do racismo. A sociologia segue os mesmos passos, a literatura e a história também” (CUTI, 2010, p. 18), fatos que justificam a ausência dos escritores negros na formação dos conhecimentos dentro das suas variadas abordagens.

Em vista disso, comecei a questionar onde estavam estes escritores, se eles existiam, se produziam obras de relevância para análises críticas e, se existiam, porque foram silenciados ao longo da história literária brasileira. Buscando explicações, entendi que o processo de exclusão do negro da literatura foi mais uma artimanha dos dominadores para sufocar essa etnia, atitude que tiveram desde a escravidão.

Quando se faz um levantamento crítico dos escritores do século XIX e início do século XX fica evidente que a construção da literatura nacional estava predominantemente nas mãos de homens e brancos, logo a representação do negro naquele momento, referia-se, quando ainda abordada, à escravidão. “Nesses termos, a consideração para com os africanos e sua descendência tinha um limite histórico datado” (CUTI, 2010, p. 27). Com a abolição as mazelas sofridas pelos negros ficaram “maquiadas” nas obras literárias, escritas majoritariamente por brancos. Dessa feita, “a discriminação se faz presente no ato da produção cultural, inclusive na produção

² Instituto Federal do Espírito Santo.

³ Quando escrevo Academia, refiro-me à Academia Brasileira de Letras (ABL).

literária. Quando um escritor produz seu texto, manipula seu acervo de memória onde habitam seus preconceitos já existentes” (CUTI, 2010, p.25), isso explica a forma como as mulheres negras eram representadas naquele período, enquanto personagens nas obras literárias: sempre relacionadas ao erotismo, à promiscuidade e ao objeto sexual. Sendo assim, é importante que o meio acadêmico examine sobre as representações dos negros, em especial da mulher negra, a partir do seu próprio lugar de fala⁴ para a transformação das futuras gerações que comporão as sociedades brasileiras.

Para Zilá Bernd (1992) o discurso da obra na literatura africana é justamente escrever sobre pautas que dificilmente seriam relatadas por escritores não negros, ela segue escrevendo que:

a filiação à literatura negra não se reduz à opção por uma temática negra (o negro como objeto), nem à cor da pele do escritor (critério epidérmico). O principal elemento identificador da pertença a este campo é a emergência de um eu-enunciador que se assume como negro no próprio discurso literário. (BERND, 1992, p.13)

Ademais, ao começar a pesquisar sobre as obras e a biografia de Carolina Maria de Jesus pude identificar que ela foi mais uma mulher negra usada por pessoas que tinham algum tipo de influência midiática para construção de seu personagem como favelada e analfabeta.

O sujeito étnico branco do discurso bloqueia a humanidade da personagem negra, seja promovendo sua invisibilização, seja tornando-a mero adereço das personagens brancas ou apetrecho de cenário natural ou de inferior, como uma árvore ou um bicho, um móvel ou qualquer utensílio ou enfeite doméstico. (CUTI, 2010, p. 88-89)

O fato é que Carolina representa, para a literatura, muito mais do que “venderam” no lançamento de *Quarto de Despejo: diário de uma favelada* (1960).

⁴ O conceito de lugar de fala proposto por Djamila Ribeiro (2019) evidencia que o ponto de vista do falante se dá através da experiência pessoal e influencia seu discurso. Sendo assim, é importante que negros e negras se posicionem sobre assuntos que perpassam suas histórias, tanto em diáspora quanto em África.

Dona de várias obras realistas com alto teor literário, a autora representa uma das vozes do povo negro na literatura brasileira tratando de temas relacionados à cosmovisão africana, como a relevância do coletivo, a ancestralidade, a tradição oral e as mazelas sofridas desde a escravidão até os dias atuais, cada época com uma estratégia diferenciada fomentando o genocídio do negro em diáspora (NASCIMENTO, 2016). As obras carolineanas, em especial *Diário de Bitita* (1982), são repletas de assuntos de extrema relevância para o entendimento de uma futura geração de mulheres escritoras, sobretudo a partir do final do século XX. Analisarmos suas produções somente pela concepção temporal da qual foram escritas seria simplificar a profunda transformação que a autora representou na literatura negro-brasileira, principalmente a partir dos anos 2000.

Desde *Quarto de Despejo* (1960) a autora serve de referência e voz para uma geração de autores literários como Ferréz, Conceição Evaristo, Ruth Guimarães, entre tantos outros que leram seus livros e encontraram representatividade em temáticas ainda não abarcadas pelas produções literárias brasileiras. Conceição Evaristo registrou esta influência carolineana quando participou de um vídeo produzido pelo *Caminhos da Reportagem*⁵ em 2020 em que disse: “o sofrimento de Carolina era o nosso sofrimento. Minha mãe saía pra catar papel, eu saí várias vezes pra catar papel com ela [...] a fome que Carolina descrevia era a fome que a gente também conhecia”. A influência é tanta que Conceição Evaristo escreveu um poema para escritora, *Carolina na hora da estrela*, citado no início da introdução desta dissertação.

Realizei uma busca no Google acadêmico, na plataforma Scielo e no banco de dissertações e teses da CAPES primeiramente sobre Carolina Maria de Jesus. Grande parte das pesquisas acadêmicas realizadas sobre a autora analisa a obra *Quarto de Despejo: diário de uma favelada* relacionando-a à pobreza e à favela. Quando delimitiei a busca relacionando Carolina Maria de Jesus, mulherismo africano, ancestralidade, memória e tradição oral nenhuma pesquisa foi encontrada. Dessa maneira compreendi a necessidade de desenvolver uma pesquisa sobre a autora negra a partir dos valores e costumes africanos tão evidenciados em *Diário de Bitita* (2007).

⁵ Trata-se de um programa de televisão exibido pela TV Brasil.

Por isso, o objetivo proposto é analisar a ancestralidade, a representação de gênero fincado no mulherismo africana e a tradição oral herdada por Carolina Maria de Jesus como marco estético na obra literária póstuma, *Diário de Bitita* (1982) à luz da filosofia africana. A pesquisa será bibliográfica (método) sendo realizada a partir de periódicos, livros, artigos científicos, teses e dissertações. Partindo do pressuposto de que os Estudos Literários são de grande relevância para a construção de conhecimento científico optou-se pela utilização da pesquisa pura que transita entre uma abordagem sociológica e filosófica, pois atende aos interesses da Linha de Pesquisa sobre o assunto que será examinado, contribuindo, dessa maneira, para a solidificação do conhecimento para a área temática. Além disso, será utilizada uma pesquisa descritiva e documental, em relação aos objetivos, com a análise de trechos da obra *Diário de Bitita* (1982) sob a perspectiva vivenciada por Carolina Maria de Jesus partindo de uma revisão bibliográfica composta por pesquisadores e escritores da área. Em relação à abordagem, esta será qualitativa, ou seja, baseada em ideias e conceituações apresentadas por estudiosos com ênfase na observação, pesquisa e cruzamento de levantamentos com a pesquisa bibliográfica já realizada explorando uma abordagem sociológica em que se são levados em consideração fatores de cunho sociais que permeavam a literatura negro-brasileira no final do Século XX.

Diário de Bitita (2007), publicado no Brasil em 1986, é uma obra literária escrita por Carolina Maria de Jesus, onde a escritora é considerada autora-narradora-personagem por esta dissertação. Autora porque escreveu a obra literária, narradora devido ao fato de Carolina narrar, em primeira pessoa do singular, os acontecimentos descritos no livro e personagem porque constitui a própria protagonista da obra, perpassando por todo o enredo. Assim, conjecturamos o *Diário de Bitita* (2007) como uma autobiografia⁶ de Carolina Maria de Jesus. Apesar do sucesso de crítica que aconteceu com a publicação de *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960), *Diário de Bitita* (2007) não teve o espaço literário que se ansiava.

Tratando-se de uma obra póstuma, *Diário de Bitita* (2007), apelido de Carolina desde a infância, foi publicado em francês em 1982 com o título *Journal de Bitita*, fato que ocorreu devido a decisão que a escritora teve de entregar seus manuscritos a duas jornalistas francesas que estiveram no Brasil para entrevistá-la em 1975.

⁶Narração sobre a vida de um indivíduo, escrita pelo próprio, sob forma documental ou ficcional.

Somente em 1986 a obra foi publicada no Brasil com o título *Diário de Bitita*, “que é um diário que não é um ‘diário’, mas, sim, um depoimento franco e aberto de uma vida de muito sofrimento e pobreza quase extrema” (FARIAS, 2018, p. 342).

O prefácio da edição de 2007, utilizada como referência por esta dissertação, escrito por Dimas da Cruz Oliveira⁷, descreve que “o ‘Diário de Bitita’ representa o testemunho dramático de uma vida marcada pela luta contra o preconceito e a injustiça, uma vida que se destacou apesar de todos os fatores adversos” (JESUS, 2007, p. 5). De fato, ao escrever a obra Carolina tinha o objetivo de retratar como tinha sido sua infância, na cidade de Sacramento – MG, além dos anos que antecederam sua ida para o Canindé⁸, local que serviu como pano de fundo para seu *best selle rQuarto de despejo* (1960). Com linguagem simples e informal, as temáticas apontadas ao longo da obra possibilitam incontáveis análises literárias pertinentes, visto que em *Diário de Bitita* (2007) são abordadas questões relativas à fome, à miséria, ao gênero, à classe social e ao racismo estrutural.

Destaca-se que, apesar da obra literária que servirá como objeto de estudo para esta pesquisa já ter sido analisada em algumas teses e dissertações, a abordagem e as temáticas propostas são originais dentro da categoria de produção de conhecimento científico e acadêmico visto que serão analisados assuntos ainda inexplorados em *Diário de Bitita* (2007): mulherismo africana e ancestralidade como epistemologia. A pesquisa se dará em torno da maneira pela qual a força ancestral e a representação da mulher negra se entrelaçaram no contexto diaspórico no Brasil especificamente em *Diário de Bitita*.

Dessa feita, para a análise dos objetivos, a pesquisa contará com três capítulos, além da introdução e considerações finais. O primeiro capítulo de análise tem o título *Ancestralidade e memória*; segundo capítulo, *Tradição oral: cosmovisão africana em Diário de Bitita*; terceiro capítulo, *Mulherismo africana: uma abordagem feminista decolonial*.

O primeiro capítulo, contará com a análise da literatura negro-brasileira a partir da epistemologia da ancestralidade e da memória ancestral em *Diário de Bitita* (2007).

⁷ Escritor, historiador e professor aposentado da rede estadual de Minas Gerais.

⁸ Favela em São Paulo. Local que Carolina Maria de Jesus residiu até publicar seu primeiro livro em 1960.

Tais conceitos ainda são pouco explorados pelas críticas literárias nas obras escritas por negros e negras na literatura brasileira. A proposta deste capítulo é elucidar a importância da ancestralidade e da memória ancestral em *Diário de Bitita* (2007) mas sobretudo na vida da autora. Num primeiro momento será realizada a análise da ancestralidade enquanto epistemologia e o capítulo seguirá conceituando e apontando a memória ancestral na obra literária.

Para situar tais posicionamentos respaldei-me em teóricos que se afastam da visão eurocêntrica na construção do conhecimento científico acadêmico como Eduardo Oliveira, Kofi Asare Opoku, Amadou Hampaté Bâ e Maurice Halbwachs. Dessa feita, realizei uma pesquisa bibliográfica entrelaçando conceitos como ancestralidade e memória para situar Carolina Maria de Jesus como escritora negra que inicia a construção literária brasileira abarcando temas antes diminuídos ou apagados.

No segundo capítulo, *Tradição oral: cosmovisão africana em Diário de Bitita*, o objetivo é evidenciar as heranças adquiridas pela autora através da tradição oral tendo como alicerce a cosmovisão africana. Nele serão apontadas as conexões entre os mundos materiais e espirituais transmitidas oralmente à autora sobretudo a partir da vivência de Carolina com sua mãe e seu avô materno. Com o suporte teórico de Amadou Hampaté Bâ, Jurema de Oliveira, Nei Lopes e Luiz Antônio Simas, e Fábio Leite busco respostas, através de análise literária de trechos de *Diário de Bitita* (2007) entrelaçando conceitos como oralidade, coletividade, respeito aos anciãos, experiências transmitidas de geração em geração, força vital e valorização ao meio ambiente à ancestralidade de Carolina Maria de Jesus.

Já o terceiro capítulo, *Mulherismo africana: uma abordagem feminista decolonial*, irá tratar da temática sobre o estudo de gênero como consequência de uma visão eurocentrada a partir da colonização, tanto em África como no Brasil. O capítulo iniciará discutindo sobre a representação de Carolina Maria de Jesus como mulherista africana e seguirá realizando um estudo de gênero sob uma perspectiva decolonial feminista. Para tanto, será realizada a análise de trechos de *Diário de Bitita* (2007) que contemplem o posicionamento da autora aproximando-a da perspectiva da tratativa de gênero fundamentada a partir da abordagem feminista decolonial e do mulherismo africana. Além da Clenora Hudson Weens, da Nah Dove e de Françoise

Vergès, o *corpus* teórico do capítulo contará com as contribuições de Sueli Carneiro e Cheik Anta Diop.

Vale destacar que as análises realizadas promovem a apreciação de conhecimentos científicos que se afastam da visão eurocêntrica e hegemônica e se aproximam das concepções científicas, antropológicas, filosóficas e literárias em que colocam África como o centro dos estudos para entendimento da literatura negro-brasileira produzida por Carolina, afinal, “ a literatura é poder, poder de convencimento, de alimentar o imaginário, fonte inspiradora do pensamento e da ação” (CUTI, 2010,p. 12).

Dessa feita, a pesquisa terá como foco central destacar a forma como Carolina expôs suas influências ancestrais nesta obra, sendo inclusive matrigestora para que muitas outras escritoras e escritores negros surgissem no decorrer do século XX, além de evidenciar seu lugar no mundo como mulher negra transcrevendo, a todo instante, a luta que teve para ser reconhecida e respeitada como escritora e representante do negro em diáspora.

Espera-se como possíveis resultados, que a pesquisa sirva como ponto de partida para a disseminação de análises crítico-literárias que contemplem a abordagem que coloca o negro no centro das discussões além de valorizar sua tradição, cultura e sabedoria que foram “apagadas” ao longo dos séculos por estudiosos que explicam as relações do mundo a partir da concepção ocidental. A pesquisa contribui para a divulgação de novas propostas de abordagens literárias em que o povo negro em diáspora se sinta realmente representado pela literatura brasileira ancestral. As temáticas abordadas foram o início de um percurso do qual pretendo me aprofundar posteriormente em uma tese de doutorado.

1 ANCESTRALIDADE E MEMÓRIA

1.1 Epistemologia da Ancestralidade em *Diário de Bitita* (2007)

Os negros trazidos escravizados durante o processo do domínio europeu para o Brasil sofreram demasiadas formas de violências e violações: desde físicas, passando por emocionais, sociais, culturais e religiosas. “A estrutura social em que o negro foi inserido, ao chegar no ‘Novo Mundo’, foi aquela do sistema colonial, capitaneado pela família patriarcal” (OLIVEIRA, 2021a, p. 113) em que o senhor branco e dono das terras agredia seus escravos e, aos finais de semana, convocava o padre para realizar missa na sede de sua fazenda. Assim, desde a escravização, e mesmo após a abolição, o povo negro tem sido objeto de um arquitetado projeto de genocídio, termo cunhado por Abdias Nascimento em sua obra *O genocídio do negro brasileiro*, publicado originalmente em 1978, que traz como tese a defesa de que desde a vinda dos negros do continente africano, os colonizadores europeus, ricos e católicos, iniciaram um processo planejado de aniquilação do negro em todas as suas esferas.

Assim, com a política de branqueamento em curso, os setores sociais, econômicos, políticos, culturais e religiosos, objetivam “clarear” os negros em diáspora e implantar o sistema dominador eurocêntrico nas entranhas dos descendentes de africanos naturais do Brasil, como, por exemplo Carolina Maria de Jesus e todos os outros. Dessa feita, desde sempre, a ideia foi subtrair os valores e a ancestralidade advinda de África e substituí-la, de maneira violenta, por costumes europeus, brancos e colonizadores. “Os brancos controlam os meios de disseminar as informações; o aparelho educacional; eles formulam os conceitos, as armas e os valores do país” (NASCIMENTO, 2016, p.54).

Com isso, os costumes, as religiões e a ancestralidade do negro em diáspora foram (e são) tratados ao longo dos séculos como elementos folclóricos. Isso acontece de maneira intencional pelo plano de dominação, uma vez que retirando o valor social, político e cultural dos negros e subjugando ao místico e folclórico as pesquisas científicas relacionadas a este campo de estudo não avançam ou, quando avançam, são vistas de maneira inferiorizada pela Academia (OLIVEIRA, 2021a).

Historicamente, os negros e negras tiveram esses elementos, sobretudo culturais, “apagados”⁹ pelo colonizadores. Para Oliveira (2021a, p. 113) “este grupo não formava uma camada separada do conjunto social da sociedade colonial. Ao contrário disso, ele era uma parte indissociável, tanto na economia quanto na cultura” visto que aos escravizados eram impostas demasiadas formas de controle social. Tendo sua mão de obra explorada, sofrendo violências físicas, psicológicas, sociais e simbólicas, sendo tratados como animais à venda, separados de suas famílias, os escravizados tiveram sua liberdade cerceada, além disso, o negro foi:

Transplantado para outro meio ambiente, outra geografia, outra cultura, outra organização social, outra religião, os africanos viram-se impossibilitados de se organizarem no Brasil, segundo seu modo de vida familiar. Suas habilidades de produção tradicionais adequaram-se às novas exigências sociais, operando numa lógica diferente daquela que em África. Além do mais, a base de sua organização social, estruturada nas famílias e nos cultos domésticos, tanto entre os bantos como entre os iorubás, modificou sobremaneira a organização e reprodução de suas vidas no continente do outro lado do Atlântico. (OLIVEIRA, 2021a, p.114)

Abdias Nascimento (2016) defende que mesmo diante de tamanha crueldade as relações entre brancos e negros, isto é, colonizador e escravizado, tentaram ser “vendidas”, sobretudo ao estrangeiro, como relações harmoniosas e de respeito. Na década de 30, Gilberto Freyre constrói a narrativa da democracia racial que existia no Brasil, em que, apesar do negro ter sido escravizado pelos europeus, estes permitiram que aqueles preservassem seus costumes e seus aspectos culturais. Ao mundo, vendiam a ideia de um Brasil sem racismo, sem discriminação e sem crueldade do negro em diáspora.

O fato é que, todo esse mito de democracia racial faz parte da política de branqueamento utilizada pelos europeus desde 1500, quando aqui chegaram e impuseram suas vontades aos indígenas e posteriormente aos negros escravizados. Na realidade, o que se viu foram “deformações físicas resultantes do excesso de trabalho pesado; aleijões corporais consequentes de punições e torturas, às vezes de

⁹ O termo “apagado” utilizado faz referência às práticas que os colonizadores usaram para diminuir a importância dos costumes que os negros tiveram na formação da sociedade brasileira. Historicamente os valores, os costumes e os ritos característicos dos povos africanos foram menosprezados na literatura, na história e na cultura brasileira.

efeito mortal para o escravo” (NASCIMENTO, 2016, p. 69), o que desqualifica qualquer abordagem de pesquisa científica que defenda o mito de benevolência do branco para com o negro, uma vez que “era o fator racial que determinava a posição social. Foram escravizados os africanos (negros), e não os europeus (brancos). Este é o fato histórico que conta.” (NASCIMENTO, 2016, p. 66)

Séculos mais tarde, já na contemporaneidade, o mito da democracia racial continua existindo e servindo como combustível para o racismo estrutural, elucidado por Silvio Luiz de Almeida na obra *Racismo Estrutural* (2019). “O racismo constitui todo um complexo imaginário social que a todo momento é reforçado pelos meios de comunicação, pela indústria cultural e pelo sistema educacional” (ALMEIDA, 2019, p.41), assim, existe uma lacuna, uma contradição entre a ideia de que o Brasil seja um país em que os negros e negras vivam em harmonia com os brancos e as concepções trazidas por Almeida (2019) na obra citada.

A substituição do racismo científico e do discurso da inferioridade das raças pelo “relativismo cultural” e pelo “multiculturalismo” não se explica por uma “revolução interior” ou por uma “evolução do espírito”, mas por mudanças na estrutura econômica e política que exigem formas mais sofisticadas de dominação. O incremento das técnicas de exploração econômica é acompanhado de uma evolução das técnicas de violência e opressão, dentre as quais, o racismo. (ALMEIDA, 2019, p. 46)

Assim, se o racismo está enraizado nas estruturas políticas, culturais, educacionais, econômicas e ambientais do país como seria possível defender a existência de que o Brasil seja uma democracia racial? Segundo Almeida (2019) para que o racismo pudesse permanecer ditando a ideologia de inferioridade dos negros e negras no país, ele teve que se adequar e aprimorar novas técnicas de dominação. Por isso, “em vez de destruir a cultura, é mais inteligente determinar qual o seu valor e seu significado” (ALMEIDA, 2019, p.46), isto é, o mito de que o país seja um local de respeito as diversidades culturais, religiosas e raciais, ao longo dos anos, vem se aprimorando e conseqüentemente, tornando cada vez mais cruel os seus efeitos nas sociedades modernas.

Diante das inúmeras conseqüências do mito da democracia racial, salienta-se:
1) a normalização da extirpação das capacidades intelectuais de negros em confronto

aos europeus; 2) a defesa da meritocracia como maneira de justificar a ausência de negros em postos de destaque na política, nas universidades e no mercado de trabalho. Todos os dias, de maneira sutil ou direta, os dominadores expõem a ideia da supremacia branca em relação aos negros. O racismo, apesar de ser tema de diversas discussões ainda é perceptível nos programas de televisão, quando as mulheres negras, em sua grande maioria, são representadas por empregadas domésticas, babás ou prostitutas, na literatura, no cinema, na música e em tantas outras formas de representações que inegavelmente normalizam a supremacia branca em relação aos negros e negras.

A autora coloca no cerne do debate a normalização das capacidades intelectuais de negros em confronto aos europeus. Carolina elenca vários testemunhos de ações relacionadas ao racismo, à violência do Estado contra negros e negras além de episódios de violências religiosas. Jesus (2007, p. 54), com certo tom de crítica irônica, diz que “os soldados militares eram fascinantes. Podiam entrar nos circos e não pagar. Dormir com as mundanas e não as pagar. Viajar nos trens de ferro, e não pagar, e o governo ainda lhes daria roupas, alojamentos e comida”.

Retratando isso em sua obra literária, a escritora demarca o abuso de autoridade exercida pelo Estado, representado em *Diário de Bitita* (2007) pelos policiais. Ora, os militares recebiam comida, salário, alojamento e roupas para prender e espancar os pobres e negros aleatoriamente, muitas vezes somente para demonstrar seu domínio sem que essas pessoas nada tivessem feito. Isso nos chama a atenção para a atualidade, uma vez que as mesmas práticas continuam sendo executadas para a consolidação e expansão de um projeto de genocídio aos corpos negros desde a colonização, “portanto a punição já foi naturalizada no imaginário social” (BORGES, 2019, p. 28).

Dessa feita, Carolina vai traçando um itinerário do abuso da autoridade estatal sobre os corpos negros de sua comunidade, registrando através de uma rememoração de sua infância todas as formas de violência que seus irmãos negros sofreram em tal tempo. “Os pretos tinham pavor dos policiais, que os perseguiram” (JESUS, 2007, p. 66), enquanto isso, os brancos “apenas sorriam achando graça de ver os negros correndo de um lado para o outro, procurando refúgio, para não serem atingidos por uma bala” (JESUS, 2007, p. 66).

Abolida a escravidão no país, como prática legalizada de hierarquização racial e social, vemos outros mecanismos e aparatos constituindo-se e reorganizando, ou até mesmo sendo fundados, caso que veremos da instituição criminal, como forma de garantir controle social, tendo como foco os grupos subalternizados estruturalmente. Vivemos em uma sociedade marcada pela lógica hoje neoliberal, e, desde sua fundação, racista e com desigualdades de gênero. São opressões estruturais e estruturantes da constituição de uma sociedade que surge, para o mundo ocidental, pela exploração colonialista e ainda marca, em todos os seus processos, relações e instituições sociais, as características da violência, a usurpação, a repressão e o extermínio daquele período. (BORGES, 2019, p. 30)

Um segundo conceito relevante para o entendimento dos efeitos do mito da democracia é a defesa da meritocracia, isto é, baseando-se nas concepções da democracia racial brasileira em que os povos vivem em comunhão independentemente de sua etnia, cor, gênero ou costumes, é possível que todos os cidadãos tenham acesso de maneira igualitária aos serviços e direitos públicos universais, assim, o racismo estrutural e a defesa da meritocracia corroboram com as desigualdades raciais evidenciadas na pobreza, no desemprego e no subemprego não como um fato a ser rebatido, mas como a falta de mérito dos indivíduos.

“No Brasil, a negação do racismo e a ideologia da democracia racial sustentam-se pelo discurso da meritocracia. Se não há racismo, a culpa pela própria condição é das pessoas negras que, eventualmente, não fizeram tudo que estava a seu alcance” (ALMEIDA, 2019, p. 51-52), isto é, os negros e negras, sob os “olhos” da meritocracia, não foram prejudicados historicamente porque sempre existiu o mito da democracia racial, logo, todos têm a mesma capacidade social, econômica e política de alcançar bons postos nas universidades e no mercado de trabalho, por exemplo. Para Almeida (2019, p. 52) “no contexto brasileiro, o discurso da meritocracia é altamente racista, uma vez que promove a conformação ideológica dos indivíduos à desigualdade racial”.

Comungando da tese de Roger Bastide¹⁰, citado por Oliveira (2021a) esta pesquisa defende que mesmo diante de tantas atrocidades, violações e crueldade, os

¹⁰ Bastide foi um sociólogo francês que viveu no Brasil e se dedicou a estudar as religiões de matriz africana, sobretudo o candomblé.

negros escravizados “teriam preservado a lógica de sua civilização em terras brasileiras” (OLIVEIRA, 2021a, p. 114), isto é, apesar de todo o planejamento e solidificação de uma política de branqueamento e de um projeto de dominação ao negro, este sobreviveu não somente fisicamente mas também culturalmente, socialmente e religiosamente, perpassando de geração em geração aos valores ancestrais dos originários africanos.

E, essas “heranças” e conhecimentos africanos são defendidos, por esta dissertação, a partir do conceito da ancestralidade. É verdade que este termo já fora citado por esta pesquisa, mas o fato é que para se entender a sobrevivência dos costumes e valores africanos no negro escravizado e posteriormente nos seus descendentes em diáspora é fundamental que entenda a função da ancestralidade exercida por tal povo.

Ainda de acordo com Bastide (1989, apud OLIVEIRA, 2021) os valores africanos que sobreviveram a todo esse processo de extinção têm como fundamentação às religiões de matriz africana. Foram as religiões originárias de África, sobretudo o candomblé, que conseguiram reproduzir os conhecimentos e práticas africanas, impossibilitando que a dominação tivesse sido completa.

“Legitimada pela ‘força’ da tradição, a ancestralidade é um signo que perpassa as manifestações culturais dos negros no Brasil” (OLIVEIRA, 2021a, p.31). Além disso, é a ancestralidade responsável por manter e engendrar as heranças africanas forjadas na África pré-colonial.

De acordo com Hampaté Bâ (2010, p.173) “tudo se liga, tudo é solidário, e o comportamento do homem em relação a si mesmo e em relação ao mundo que o cerca (mundo mineral, vegetal, animal e a sociedade humana) será objeto de uma regulamentação” baseada num ritual muito conciso, mas que pode variar conforme as regiões e etnias africanas, ou seja, a ancestralidade está relacionada aos ritos praticados em África, entendendo-se que por se tratar de um continente, este comportava diversas etnias, sobretudo no período anterior a colonização, o que explica as variações nos rituais desenvolvidos e praticados pelos africanos e, posteriormente, pelos seus descendentes em diáspora.

Para Opoku (2010) é impossível dissociar a religião das práticas culturais pelos povos africanos. Essa tese corrobora com a defesa de Bastide (1989, apud OLIVEIRA, 2021a) que defende que a fundamentação da ancestralidade no Brasil foi o da religião africana, ou seja, “dentre essas sobrevivências, foram as da religião, com certeza, que mantiveram-se mais intactas e atuantes em território brasileiro”. (OLIVEIRA, 2021a, p. 114) Ainda de acordo com Opoku:

A concepção geral do homem era que o ser humano compõe-se de substancia material e de substancia imaterial. A parte imaterial (a alma) sobrevive à morte e a parte material (o corpo) se desintegra. A morte, portanto, não significa o fim da vida: é antes a continuidade e a extensão da vida. Os mortos permanecem membros da sociedade e se acredita que exista, ao lado da comunidade dos vivos, uma comunidade dos mortos. Entre ambas ocorre uma relação simbiótica. (OPOKU, 2010, p.592)

Parafraseando Opoku (2010), para as sociedades fundamentadas nas práticas africanas o ser humano é um conjunto que transcende a morte. Aliás, os mortos, que em comunhão com os vivos, transferem seus conhecimentos, indicam as melhores direções e realizam os aconselhamentos para os indivíduos das sociedades em que viviam enquanto estavam vivos. Assim, morte e vida compõe um ciclo infundável de trocas de conhecimento e energia, situação que também pode definir a ancestralidade.

Nessa complexa proposição da existência, que coloca a morte dentro da vida, os ancestrais negro-africanos constituem, juntamente com a sociedade e sem dela separar-se, um princípio histórico material e concreto capaz de contribuir para a objetivação da identidade profunda de um dado complexo étnico e de suas formas de ações sociais. (LEITE, 1997, p.110)

O elo entre o mundo dos viventes e o mundo espiritual é fortalecido à medida que as tradições africanas são fundamentadas pela ancestralidade. Assim, quanto mais próxima uma comunidade viver sob a tutela ancestral, maior será sua resistência em relação as intervenções colonizadoras ocidentais. Para Leite (1997) o princípio ancestral é amplo e inclui os ancestres nascidos do homem, a quem ele nomeia de ancestrais históricos, além das divindades e dos preexistentes – ancestrais míticos.

Essas categorias “produzem uma síntese que, tomada em sua concretude e dinâmica, constitui a abstração a que denominamos ancestralidade” (LEITE, 1997, p.111).

Ainda de acordo com Hampaté Bâ (2010) a ancestralidade ensina aos seus praticantes a se ter uma visão particular do mundo, em que todos os seres se religam e interagem. Assim, ao homem, que recebeu do seu criador o dom da memória e da palavra, cabe a transmissão desses conhecimentos ancestrais transmitidos de geração em geração, dos mais velhos para os mais jovens, naquele constante ciclo citado anteriormente.

Nessa mesma concepção, Opoku (2010, p.592) defende que a “sociedade humana, portanto, é uma família unida, composta pelos mortos, pelos vivos e por aqueles que ainda não nasceram”. Com isso, explica-se a tese defendida por Oliveira (2021a) que discorre do fato de que, mesmo diante de violações, crueldades e violências nas suas mais variadas esferas, o negro escravizado se organizou, utilizando-se sobretudo das religiões de matriz africana, para perpetuar os costumes e tradições adquiridas na África pré-colonial. Assim, nos navios cheios de negros escravizados também vieram para o Brasil os valores civilizatórios ancestrais que esse povo cultuava em África. E quando aqui chegaram, apesar das condições sub-humanas a que foram submetidos, conseguiram se organizar enquanto povo e perpetuar as marcas da ancestralidade entre seus descendentes em diáspora.

Os valores civilizatórios africanos afirmam a inclusão, a harmonia com o meio ambiente, a complementariedade entre sexos opostos e não a dominação machista sobre as mulheres, nem a exclusão social. (OLIVEIRA, 2021a, p. 212)

Mas o que seria, então, o conceito da ancestralidade? Esta pesquisa, a partir de estudos de Oliveira (2021a), Hampaté Bâ (2010) e Opoku (2010) define ancestralidade como uma categoria analítica capaz de interpretar os mais variados aspectos na vida do negro brasileiro. Nutrida pela tradição africana, ela perpassa as manifestações culturais desse povo configurando-se como uma epistemologia capaz de explicar o modo de organização de vida e a produção do povo negro que vive em diáspora no mundo contemporâneo.

A **ancestralidade** é a fonte de onde emergem os elementos fundamentais da tradição africana. Ela mesma é um princípio capaz de organizar a vida e as instituições dos africanos e de seus descendentes. É a categoria principal da 'dinâmica civilizatória africana', pois para além das relações de parentesco consanguínea, a ancestralidade tornou-se o princípio organizador das práticas sociais e rituais dos afrodescendentes no Brasil. É a partir dela que se entende a lógica capaz de organizar os elementos estruturantes dessa cultura, pois tanto a **força vital**, o **universo**, a **palavra**, o **tempo**, a **pessoa**, os **processos de socialização**, os **ritos funerários**, a **família**, a **produção** e o **poder** são estruturados a partir da ancestralidade. (OLIVEIRA, 2021b, p. 184, grifo do autor)

É devido à ancestralidade que os ensinamentos trazidos pelos africanos escravizados para o Brasil se perpetuam ao longo dos séculos. Para isso, ela conta com características fundamentais como a tradição oral que transcorre de geração em geração, o culto a ritos e símbolos africanos, a conservação do modo de vida ensinado pelos ancestrais baseado na coletividade, a preservação ao meio ambiente e a relação direta com os ancestrais desencarnados, além da valorização das características memorialísticas daquele povo.

Inicialmente relacionada às religiões de matriz africana, a ancestralidade atualmente transcendeu os terreiros¹¹ de candomblé e passou a conduzir os valores e as formas de vivência do negro em diáspora. É importante destacar que uma prática não anula a outra, mas muito ao contrário, elas se complementam. Assim como defende Oliveira (2021a) a ancestralidade ganhou espaço nos terreiros, principalmente no período pós-abolição. Mas com o passar do tempo, as práticas que regiam os povos de santo passaram a ser evidenciadas no cotidiano do negro, mesmo quando aquele indivíduo não é um adepto da religião de matriz africana.

Por isso, defendo a ideia de que ancestralidade perpassou os limites dos terreiros e passou a conduzir a vida dos negros no Brasil. Nos próximos capítulos irei fundamentar essa tese a partir de pesquisas realizadas na obra literária e na vida de Carolina Maria de Jesus. Destaco inclusive que obra e vida se entrelaçam nesta

¹¹ Local onde se realizam os cultos das religiões de matriz africana, também chamados de tendas ou centros.

pesquisa visto que Carolina narra acontecimentos de sua própria vida além de relatar assuntos pertinentes ao povo negro entre as décadas de 1910 a 1930 no Brasil.

Além do mais, a definição de ancestralidade como uma categoria epistemológica e analítica é relativamente recente nos estudos acadêmicos, sobretudo no campo dos estudos literários. Por isso, esta dissertação é somente um início (ou talvez uma continuação) de pesquisas científicas que colocam a ancestralidade no cerne dos estudos científicos. “Contemporaneamente a ancestralidade, alçada na categoria analítica e metafísica, é quem recupera, miticamente, o sentido da africanidade” (OLIVEIRA, 2021a, 212).

Para realizar a pesquisa sobre a ancestralidade na obra *Diário de Bitita (2007)* de Carolina Maria de Jesus esta pesquisa “bebeu” da fonte da antropologia, da história e da filosofia africana, além de utilizar como fundamentação teórico-literária estudos da escritora Jurema de Oliveira, que realiza diversas pesquisas sobre essa temática. Para a pesquisadora (2014, p. 62) “ a força com que a ancestralidade define os destinos dos vivos reforça a ideia da dinâmica cultural em uma África distinta daquela pensada na mentalidade ocidental”, ou seja, enquanto os povos ocidentais priorizam saberes e costumes individualistas, capitalistas e de destruição ao meio ambiente, por exemplo, a dinâmica dos valores africanos vão de encontro a estes, preconizando a natureza, a coletividade e a igualdade social. “Desta forma, recuperar por meio da linguagem, nas obras contemporâneas, a questão da existência e da indestrutibilidade de um princípio vital como a ancestralidade é uma tarefa que o discurso literário vem desenvolvendo com muita propriedade” (OLIVEIRA, J., 2014, p.62).

Ademais, destaca-se que, muitas mudanças sociais, econômicas, políticas, religiosas e culturais ocorreram no continente africano desde foram colonizados e, aos milhares, trazidos para o Brasil como escravizados. Esta dissertação compreende que muitos elementos mudaram no seio da África, até porque, foram colonizados por europeus assim como o Brasil, logo, o plano de dominação aplicado em solo brasileiro também aconteceu em África, que tiveram suas línguas exterminadas, diferentes povos e etnias não foram respeitadas sendo obrigadas a conviverem juntas, os costumes, a moeda, o sistema capitalista europeu foi implantado, além das religiões ocidentais se tornarem obrigatórias. Diante desse conjunto de ações tomadas pelo colonizador ocidental, os nativos africanos sofreram com mudanças de valores e

conhecimentos impostos pelo branco colonizador, o que na prática resultou em uma forma de vida diferente daquela vista na África pré-colonial.

De acordo com Oliveira, (2021 a) no Brasil, o mesmo aconteceu. A escravização dos negros teve o objetivo implícito de “transformar” os africanos em cópias dos europeus, por isso impuseram a língua portuguesa como a oficial, o sistema capitalista como pilar econômico e a religião católica como a “salvadora”. Ao depararem com tantas imposições, os negros escravizados tiveram que se reorganizar enquanto povo. E, nessa reorganização, muitos costumes e práticas trazidas de África não foram mais utilizadas como era no continente do outro lado do Atlântico.

Contudo, apesar de “novos” costumes serem impostos ao negro, a ancestralidade, foi a responsável por perpetuar grande parte dessas heranças africanas trazidas pelos primeiros negros para o país. “A ruptura entre o mundo dos símbolos com o mundo das estruturas sociais da África, não impedira ao negro de secretar no contexto social do Brasil os valores forjados na estrutura social africana” (OLIVEIRA, 2021a, p. 118), o que fundamenta a afirmação de que mesmo sendo criada longe dos costumes africanos, Carolina Maria de Jesus utilizava desses valores ancestrais como norte para suas vivências e decisões cotidianas, afinal, “a permanência dos valores negros devia-se à resistência cultural perpetrada por eles” (OLIVEIRA, 2021a, p. 118) tendo como pedra angular a ancestralidade.

A obra estudada, *Diário de Bitita* (2007), por ser tratar de um compilado de memórias da escritora, possibilita uma análise do contexto social e cultural em a autora viveu durante sua infância e adolescência. Não se pode deixar de explicitar que Carolina, na obra, é a narradora-personagem, isto é, ela narra fatos que aconteceram na sua vida, mas isso não faz de Carolina uma escritora menor, muito ao contrário, a escritora “escolhe”, já adulta quando escreveu *Diário de Bitita* (2007) acontecimentos que marcaram sua trajetória de vida. Assim, a obra analisada foi escrita com uma intenção muito clara: mostrar ao mundo as condições que ela, sua família e sua comunidade viviam no país entre as décadas de 1910 a 1930, e, evidenciar os valores e heranças africanas que carregou consigo ao longo de sua história.

Através de pesquisas e relatos da filha de Carolina Maria de Jesus e registro da própria escritora, acredita-se que Jesus (2007) tenha nascido em 1914, em Minas

Gerais. Naquela época ainda era bastante comum os pequenos vilarejos viverem “sob o julgo cruel da escravidão. Era natural, mesmo após a Abolição, ou seja, depois do dia 13 de maio de 1888” (FARIAS, 2018, p. 11) encontrar negros em serviços sub-humanos, geralmente analfabetos, vivendo em casas de chão batido. Em *Diário de Bitita* (2007), Carolina relata exatamente essas condições em que vivia em Sacramento¹² durante sua infância, como se observa na citação abaixo:

Nossa casinha era coberta de sapé, as paredes eram de adobe. Todos os anos tínhamos que trocar o capim, porque ele apodrecia, e tínhamos que trocá-lo antes das chuvas. Minha mãe pagava dez mil-réis por uma carroça de capim. O chão não era soalhado, era terra dura, condensada de tanto pisar. (JESUS, 2007, p. 7)

Assim, logo no início do livro, a escritora já deixa claro as condições de vida de sua infância: vulnerabilidades, miserabilidades e condições insalubres de moradia confirmando, dessa feita, que fazia parte do grupo da população de Sacramento que apesar de teoricamente não serem mais escravizados ainda viviam sob o julgo da escravidão. “A origem escrava era o registro ancestral que marcava a vida da grande maioria dessa população” (FARIAS, 2018, p. 11), logo, juntamente com as mazelas e as crueldades que foram submetidos enquanto escravos, Carolina também teve a oportunidade de aprender, desde a infância, a viver sob a herança da ancestralidade. Resumindo, as marcas na existência da autora tanto apresentam cicatrizes da escravidão quanto assumiram um papel fundamental para sua formação enquanto mulher, escritora, mãe e cidadã, ligando-a à ancestralidade.

Confirmando a tese de Opoku (2010) que explica a ancestralidade a partir do ciclo infundável entre os que já morreram, os vivos e os que ainda sequer nasceram, Farias (2018) mostra que a vida de Carolina fez parte deste ciclo ancestral, afinal, ainda no século 18, quando ela nem havia nascido, a região que posteriormente ficou conhecida como Sacramento (sendo o lugar onde Carolina passou grande parte de sua infância e juventude) tinha fincada nos seus solos o sangue dos negros escravizados. Aquela região foi dominada por quilombos. “O massacre e a destruição deles, fez nascer os povoamentos, origem inclusive da atual cidade de Sacramento”

¹² Cidade localizada no estado de Minas Gerais.

(FARIAS, 2018, p. 13). Assim, Carolina é fruto de uma comunidade formada por negros, em uma região geográfica que traz a força da resistência dos africanos através da luta pelos quilombos.

Com isso, observa-se que o ciclo ancestral já fazia parte de Carolina muito antes dela nascer. Grande parte dos ancestrais de sua comunidade morreram nos quilombos lutando pela liberdade do povo, tanto a liberdade física, quanto a liberdade para praticarem seus ritos, seus costumes e seus valores africanos. Assim, a escritora carrega a ancestralidade nas suas entranhas, vive a partir dos costumes africanos e registra essas marcas de acordo com o que se relata em sua obra.

Carolina teve a infância marcada pela ligação com seu avô materno, seu Benedito, e sua mãe, conhecida como dona Cota. De acordo com a narração da própria escritora, não teve contato com seu pai biológico, que abandonou sua mãe quando ainda era criança de colo. Assim, Carolina cresceu sob os cuidados e ensinamentos de seu Benedito e dona Cota, o que remete mais uma vez a forte influência da ancestralidade africana em sua vida.

De acordo com Jesus (2007) seu avô Benedito José da Silva, era solto da condição de escravo, tendo inclusive no seu nome a marca do “seu Senhor”. Farias (2018, p. 18) destaca que os negros escravizados na região de Sacramento, “estariam ligados, na sua origem, à raiz da família de Carolina Maria de Jesus”. Não se tem documentos que mostrem as gerações que antecederam seu avô materno, mas sabe-se, pelos registros da própria Carolina em *Diário de Bitita* (2007) e também pela pesquisa bibliográfica realizada por Farias (2018) que seu avô viveu sob o julgo da escravidão, sendo portanto, a última geração da família de Carolina efetivamente que tenha vivido sob condição de escravizado.

Meu avô era um vulto que saía da senzala alquebrado e desiludido, reconhecendo que havia trabalhado para enriquecer o seu sinhô português, porque os que haviam nascido aqui no Brasil tinham nojo de viver explorando o negro.

O vovô dizia que os brasileiros eram os bons homens, de mentalidade pura, iguais às nuvens no espaço. (JESUS, 2007, p. 68)

Na citação a escritora pontua a escravização pela qual seu avô viveu. No decorrer da obra literária Carolina traça uma linha histórica ancestral de seu Benedito, tido como o ancestral vivo de sua comunidade. No capítulo intitulado *A morte do avô* ela dedica sua escrita a explicitar quem representa seu Benedito para ela própria e para a comunidade da qual ele estava inserido.

Jesus (2007, p. 139) explica que seu avô era “filho da última remessa de negros que vieram num navio negreiro. Os negros cabindas, os mais inteligentes e os mais bonitos”. Na bibliografia de Farias (2018) o escritor relata que seu Benedito teria nascido por volta de 1852, isto é, cerca de 30 anos antes da abolição, que ocorreu em 1888. Pai de oito filhos “nascidos entre 1870 e 1890” (FARIAS, 2018, p.29), fruto do seu primeiro casamento com dona Maria Carolina, avó biológica de Carolina Maria de Jesus. Acredita-se que dona Cota, mãe de Carolina tenha nascido após 1871, visto que neste ano foi promulgada a Lei do Ventre Livre. A própria Carolina, em *Diário de Bitita* (2007) escreve que a mãe “era do ventre livre” (JESUS, 2007, p.136), dessa feita, fica evidente o quanto a ancestralidade fazia parte daquela família.

O avô era da leva originária da província de **Cabinda**, em Angola. A população de Cabinda pertence na sua quase totalidade aos povos bantus, a um grupo antigamente chamado Fiote, cuja língua, a cabinda, localmente também conhecida como ibinda, é considerada um dialeto kikongo. (FARIAS, 2018, p. 24 grifo meu)

A partir da citação da autora de *Diário de Bitita* (2007) e da pesquisa de Farias (2018) fica evidente que a descendência de Carolina era originária dos povos bantus. Lopes (2011) explica que o vocábulo bantu pode ser utilizado nas formas flexionadas (banto, banta, bantos e bantas) ou sem flexões (bantu). Para o pesquisador a palavra bantu designa “cada um dos membros da grande família etnolinguística à qual pertenciam, entre outros, os escravos no Brasil chamados angolas, congos, **cabindas**, benguelas, moçambiques etc” (LOPES, 2011, p. 195-196 grifo meu)¹³.

¹³ Assim, nesta dissertação será utilizada a expressão bantu (s), mas fica compreendido que os teóricos citados têm a liberdade de utilizar a expressão com ou sem flexões. Assim, em algumas citações veremos a palavra banto e em outras a palavra bantu.

Lopes (2011, p.196) destaca que o termo bantu teria sido utilizado pelo alemão Wilhelm Bleek “para caracterizar os falares nos quais a palavra que nomeia os seres humanos é sempre, com pouquíssimas variações ba-ntu (singular: mu-ntu), sendo ntu o radical e ba, o prefixo indicativo de plural” sendo portanto, uma língua utilizada por muitos grupos em África negra e que, foi formada a partir de uma língua ancestral. Corroborando com essa tese, Cunha Júnior (2010, p. 81) destaca que “na raiz filosófica africana denominada de *Bantu*, o termo NTU designa a parte essencial de tudo que existe e tudo que nos é dado a conhecer à existência”.

Lopes (2011) ainda faz uma breve comparação entre as concepções religiosas dos povos bantus em relação aos iorubanos. Para o pesquisador, ao longo dos séculos no Brasil, os povos cujas raízes são bantus não tiveram o reconhecimento merecido, enquanto as gerações de iorubanos são substancialmente mais estudadas e reconhecidas. “Mas o que nos parece é que elas guardam entre si diferenças estruturais” (LOPES, 2011, p. 1209), uma vez que a colonização portuguesa aconteceu de forma muito intensa nas regiões em que os povos bantus habitavam. Sabe-se que a África foi totalmente dominada por colonizadores europeus, mas o povo bantu, que tem como forte característica a utilização da palavra transmitida de geração em geração, sofreu demasiadamente com tal colonização pois não se tinha registros escritos de suas tradições.

Assim, ao localizar a ancestralidade de Carolina e sua família dentro dos povos bantus entende-se que se em África estes sofreram tantas perseguições e tiveram muitas dificuldades em preservar suas tradições, no Brasil, em diáspora, não foi diferente. Lopes (2011) ressalta que os bantus não dispunham de um templo exclusivo para a celebração dos cultos religiosos. “Suas reuniões de culto eram secretas, realizando-se ora na casa de um adepto, ora no meio da mata, mas com práticas, vestimentas e paramentos bastante semelhantes aos da umbanda” (LOPES, 2011, p. 1211).

Oliveira (2021b, p.133) destaca que foi a população bantu que “veio em maior número para o Brasil na época da Diáspora Negra. Se sua filosofia ainda não foi bem estudada, se sua história ainda não foi bem contada é porque sofreram uma discriminação racial mais acirrada que qualquer outra etnia no Brasil”. Considerando que em África sempre existiu muitos povos/grupos com diferentes culturas, quando

foram escravizados no Brasil sofreram rejeição inclusive entre si mesmos. Os iorubanos, por exemplo, foram apresentados por muito tempo por estudiosos, inclusive, como superiores e relegaram as tradições dos bantus para um segundo plano. “Parece-nos, então, que a tradição religiosa iorubana só foi considerada ‘superior’ por ser de mais fácil compreensão pelo pensamento ocidental” (LOPES, 2021, p. 1211), já que essa estrutura de deuses chamados de orixás tem origem nos povos iorubanos.

Os bantos foram desvalorizados mesmo entre seus irmãos de Diáspora. Já é tempo de reconhecer a enorme importância desses povos que, mesmo inferiorizados e desprestigiados, souberam responder criativamente e afortunadamente, aos desafios civilizatórios que se lhe apresentaram. Ninguém mais que os bantos souberam viver os princípios que assentam a cosmovisão africana. (OLIVEIRA, 2021b, p.134)

Assim, enquanto os povos iorubanos cultuam aos orixás e os jejes utilizam o termo vodum, para os bantus não existem “divindades intermediárias entre os humanos e o Incruido, e sim gênios e espíritos, engendrados por Ele” (LOPES, 2011, p.1210) conhecidos como inquices. Para os bantus o mundo é constituído a partir da troca de energia a quem eles denominam de Força Vital. Assim, “o imperativo fundamental da filosofia banto é a afirmação categórica de que todo ser é força” (OLIVEIRA, 2021b, p. 130).

Para o pensamento tradicional dos povos bantos em geral, a vida no plano invisível – respeitando-se a correlação entre as forças vitais deste e do outro lado da existência – assenta-se numa pirâmide que tem em seu topo o Criador de todas as coisas, e, abaixo dele, por ordem decrescente de importância, ficam o fundador do primeiro clã humano; os fundadores dos grupos primitivos; os heróis civilizadores; os espíritos e gênios antes referidos; os antepassados qualificados ; e os antepassados da comunidade. (LOPES, 2011, p. 1210)

Essa forma de pirâmide citada por Lopes (2011), de acordo com Oliveira (2021b) foi idealizada por Altuna¹⁴, a quem incluiu, como última categoria os humanos vivos. Assim, “a pirâmide vital dos pontos bantos privilegia os antepassados. O culto

¹⁴Padre Raul Ruiz de Asúa Altuna pesquisou sobre a cultura dos povos bantus.

aos ancestrais, como estamos insistindo, é a base da cosmovisão de mundo africana” (OLIVEIRA, 2021b, p.133). Por isso, fica evidente que os bantus valorizam seus antepassados para a perpetuação de sua cultura e a atuação dos membros que marcaram suas histórias e suas comunidades. Quando se faz uma análise com as valorizações dos povos bantus e a forma de vivência do seu Benedito, avô de Carolina fica evidente a relação desde com seus antepassados, o que corrobora, mais uma vez, para o entendimento de que a família da escritora vivera sob a orientação da ancestralidade africana, especificamente a dos povos bantus.

Tanto seu Benedito como a própria Carolina tiveram em relação muito forte com a natureza¹⁵, o que corrobora com Lopes (2011, p. 1210) quando destaca que os povos bantus tem nos elementos da natureza os seus valores religiosos, afinal “os gênios tutelares criados por Nzambi (esse nome ocorre, com pequenas variantes, em quase todas as línguas bantas) mas sem relação alguma com formas corporais humanas, estabelecem seu habitat em lugares especiais como árvores, rios, lagos, pedras, o fundo da terra, etc”. Pois, para os bantus, os gênios ou espíritos cuidam e vigiam as relações entre o mundo dos imortais e dos mortais habitando na natureza e retirando dela a energia (ou força vital) para o equilíbrio entre os mundos. Assim, existe uma relação direta entre os antepassados e a natureza para a comunidade dos povos bantus.

Não somente os antepassados são referendados na estrutura cultural dos bantos. Também a natureza é referendada. Os espíritos tutelares e os gênios da natureza é a própria natureza divinizada. Elementos essenciais para a sobrevivência do grupo como os rios, as ervas, etc, são divinizados e a eles são rendidos cultos plenos de oferendas e sacrifícios. (OLIVEIRA, 2021b, p. 133)

Ainda no capítulo que descreve a morte de seu avô (2007), Carolina mostra que o senhor Benedito desfalecia-se de tempos em tempos, e quando despertava, revelava-os algo, dizendo: “eu não desmaio. É que eu estou morrendo, e quem está morrendo relembra o passado” (JESUS, 2007, p. 141). Além disso, “o senhor Manoel

¹⁵ No próximo capítulo dedicarei uma análise mais profunda de Carolina Maria de Jesus em relação ao uso da terra e da natureza, de maneira geral. Por isso, não aprofundi sobre este assunto neste momento da dissertação.

Soares disse que o vovô era analfabeto, quem estava falando por ele era seu espírito” (JESUS, 2007, p. 143). Essas citações relatam atividades ancestrais que vinculam os sujeitos a seus antepassados com quem comungam paridades, buscando estabilidade e conforto. Para Hampaté Bâ (2010) esses ensinamentos e comunhão do ser vivente com o mundo invisível acontece através da fala, que “tendo o poder de agir sobre os espíritos, é porque sua harmonia cria movimentos, movimentos que geram forças, forças que agem sobre os espíritos que são, por sua vez, as potências da ação” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 174).

Dessa feita, quando em *Diário de Bitita* (2007) a escritora narradora destaca a relação do seu avô com a chuva, por exemplo, dizendo que quando ele pede, a chuva vem ou quando Carolina relata a sua própria relação com o uso da terra, que difere dos valores ocidentais, é axiomático que esses fatores estejam relacionados à sua ancestralidade. Essas análises serão tratadas no próximo capítulo com maior profundidade e afinco.

Na obra literária, a autora ainda narra, no capítulo intitulado *Médium*, a doença pela qual passou quando já era uma jovem e vivia na região que atualmente é conhecida por Franca, no estado de São Paulo. Carolina estava com disenteria¹⁶, adoentada, sem ter onde dormir. Vivia pelas ruas de Franca a procura de emprego e como não encontrava trabalho não conseguia pagar o aluguel de um quarto para morar. Assim, à noite recebia abrigo no circo do palhaço Chicholim (FARIAS, 2018).

Deitada no salão da chácara do Chicholim, uma noite ouvi parar um carro e perguntar.

-É aqui que tem uma mulher doente?

Responderam que sim. E o senhor Arnulfo de Lima entrou, me olhou e disse-me:

-É você mesma.

Disse que estava dormindo na sua casa, e meu espírito foi lhe pedir um auxílio: um colchão e um médico para examinar-me. Eu ainda não tinha terminado meu ciclo de existência e não era hora para eu desencarnar-me. Dei-lhe meu endereço. (JESUS, 2007, p.232-233)

¹⁶ Doença que apresenta sintomas como náuseas, vômitos, diarreia, calafrios e cansaço.

O título do capítulo já sugere que a autora iria narrar algo relacionado ao elo entre o mundo espiritual e material uma vez que uma das possíveis definições para *médium* é relacionada a pessoas que transitam entre os dois mundos. Mas ao ler o capítulo não fica explícito se Carolina considera o senhor Arnulfo de Lima *médium* ou se ela entende que tem algum tipo de mediunidade desenvolvida, pois escreve: “comecei a compreender que eu recebo uma proteção, e desconheço a origem” (JESUS, 2007, p. 233). Assim, é notório que apesar da falta de conhecimento sobre a força que a ancestralidade exercia na sua existência Carolina sentia que não estava sozinha e que recebia uma proteção.

“O universo visível é concebido e sentido como um sinal, a concretização ou o envoltório de um universo invisível e vivo, constituído por forças em perpétuo movimento” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 173) que transcendem o mundo dos vivos e dos mortos, por isso, apesar de não compreender de onde vinha sua proteção Carolina sentia a força do movimento gerado por sua ancestralidade negra que perpassou a vida de seu avô (Benedito), sua mãe (dona Cota) e sua própria vida.

Outro ponto que merece análise é a relação entre os nomes das três gerações de Carolina Maria de Jesus. De acordo do Lopes e Simas (2020, p. 39) “conhecer o nome de uma pessoa é também conhecer parte de sua vida, sua origem, sua divindade protetora, sua situação no seio de sua família; e, mais ainda, ter acesso à essência espiritual da pessoa”, assim, para as sociedades que vivem sob os ensinamentos das tradições africanas, o nome dado a criança tem forte representação social, espiritual e cultural sobre ela mesma e também para a comunidade onde ela está inserida.

Para Fabio Leite, em *A questão ancestral* (2008, p.69), o nome estabelece “relações significativas, no âmbito do indivíduo e da sociedade, com o princípio da imortalidade do homem, definindo também sua dimensão natural mais capaz de tornar-se histórica e ancestral”. Por isso, ao escolher o nome de uma pessoa, sua família tem a responsabilidade de apresentá-la aos seus ancestrais para assim, iniciar o ciclo entre o mundo visível e invisível.

Ao analisarmos os nomes da família materna da escritora, averiguamos que desde a sua avó o “Carolina” e o “Maria” se faz presente. De acordo com Farias (2018) os avôs maternos da autora, que viveram sob o julgo da escravidão, tiveram oito filhos:

sendo quatro mulheres e quatro homens. O nome da avó da Jesus (2007) era Maria Carolina. Dos oito filhos que seu Benedito e Maria Carolina tiveram, uma delas também recebeu o nome de Maria Carolina, que foi justamente a mãe de Carolina Maria de Jesus, citada no *Diário de Bitita* (2007) diversas vezes como “dona Cota”.

Outrossim, dona Cota teve dois filhos. À filha, nomeou de Carolina Maria de Jesus. Assim, é notável a utilização dos mesmos nomes de geração em geração pela família da escritora. De acordo com Leite (2008, p.69) o nome tem o objetivo de exercer a função progressiva da história de um indivíduo e da sociedade da qual ele faz parte. “Visto sob esse ângulo abrangente, proposto pela sociedade, o nome pode ser considerado, ele mesmo, também como um elemento vital constitutivo do homem, sendo sua natureza, no entanto, de ordem histórica”. Partindo desse pressuposto é possível compreender a utilização dos nomes da escritora pelas gerações anteriores.

Como já mencionado anteriormente, a família de Carolina mantinha forte vínculo com as tradições africanas, fato que explica o valor dado ao nome de uma criança que nascia dentro dessa extensa família. Para as sociedades africanas o nome “permite a identificação profunda da essência natural e social do indivíduo” (LEITE, 2008, p.63) por isso, ao analisar essa repetição dos nomes que alcançou a autora fica evidente que houve a intenção para tal atitude. Lopes e Simas (2020, p.37) destacam que o nome dado a uma criança “mostra sua origem, sua atividade e sua realidade. Dar nome a alguém ou conhecer o seu nome íntimo equivale a descobrir sua natureza”.

Uma grande parte da tradição histórica ocidental consiste em explicar os nomes, a interpretá-los etimologicamente. Já na África, muitos povos, embora tenham apenas uma vaga noção do passado, sabem que certos nomes são monopólio de um clã, que outros desde muito tempo são conferidos por ordem de nascimento e outros ainda, segundo o dia do nascimento. (LOPES; SIMAS, 2020, p.39)

Apesar de não existir relatos relativos às possíveis explicações sobre o nome escolhido para Carolina em suas obras literárias é inegável o quão importante era para sua família a utilização desses nomes. Nas sociedades que vivem sob o domínio europeu, o nome é escolhido a partir do seu significado etimológico, além de, geralmente, alguns nomes serem utilizados durante um período de tempo e

posteriormente serem pouco utilizados nas próximas gerações. Com isso, é possível perceber que diferentemente dos conceitos ocidentais, a família de Carolina dava ao nome uma importância muito mais histórica do que etimológica, corroborando, dessa feita, com os valores ancestrais africanos.

A despeito de toda essa relação com a ancestralidade nos ciclos geracionais das mulheres que faziam parte da família de Carolina Maria de Jesus é importante destacar o quanto elas foram atravessadas pela dominação europeia e por sua respectiva religiosidade católica. É sabido que para o catolicismo o nome *Maria* tem uma forte representação visto que, trata-se do nome atribuído à mãe de Jesus Cristo. Assim, observando que apesar de viver sobre os valores da ancestralidade, a identidade dessas negras em diáspora foi atravessada pelos costumes europeus.

É relevante entender que essas gerações de mulheres nasceram entre os séculos XIX e início do século XX, onde a colonização europeia era esmagadora: exploraram e torturaram os negros em diáspora, impuseram sua religião (católica) como única além de exterminarem as línguas indígenas e africanas e exigirem a utilização da língua portuguesa. Assim, é nesse contexto que viveram as gerações dos familiares de da escritora, o que explica o atravessamento citado anteriormente na utilização de um nome essencialmente ocidental (o “Maria”). Mas o fato é que, mesmo diante dessa brutal colonização ocidental, a ancestralidade permaneceu viva entre os familiares de Carolina Maria de Jesus, o que pode ser averiguado nos seus relatos do *Diário de Bitita* (2007).

Voltando ao seu Benedito, seu avô materno, é ele o grande ancestral daquela família e da comunidade de Sacramento, onde constituiu sua família e se tornou uma grande referência para a comunidade. Benedito tinha uma forte relação com os valores civilizatórios africanos e seus conhecimentos sempre puderam favorecer uma utilização prática (HAMPATÉ BÂ, 2010).

Carolina narra que seu avô rezava pedindo chuva e tinha suas preces atendidas. A escritora tinha em seu avô sua referência de vida, tanto que ela escreve: “O vovô chegou ao mundo antes e eu vim depois. Quero ouvir o que falam dele para saber como foi que ele viveu” (JESUS, 2007, p. 139). Na obra literária estudada, a autora ainda evidencia que seu avô tinha o respeito da comunidade onde morava, as pessoas passavam horas ouvindo seus conselhos, suas histórias e seus relatos de

vida. Quando seu Benedito ficou acamado, já no leito da morte, de acordo com Carolina existiu uma mobilização da comunidade e da família para que seu avô não ficasse sozinho. Mesmo nos dias que antecederam sua morte, os vizinhos iam até seu leito para escutarem suas histórias. De acordo com Hampaté Bâ (2010, p.175) nas sociedades que vivem sob os valores ancestrais “ os grandes *Doma*, os de conhecimento total, eram conhecidos e venerados, e as pessoas vinham de longe para recorrer ao seu conhecimento e à sua sabedoria”, assim, vivendo a partir da ancestralidade, fica evidente que, mesmo em diáspora, seu Benedito pode ser considerado um *Doma*.

Ainda de acordo com Hampaté Bâ (2010), os *Doma* também são conhecidos como Conhecedores ou fazedores de conhecimento, uma vez que dominam os conhecimentos da tradição em seus mais variados aspectos. Seu Benedito, num contexto diaspórico, era um grande detentor e transmissor da tradição africana, assim como os *Doma* em África.

Mas não nos iludamos: a tradição africana não corta a vida em fatias e raramente o “Conhecedor” é um “especialista”. Na maioria das vezes, é um “generalizador”. Por exemplo, um mesmo velho conhecerá não apenas a ciência das plantas (as propriedades boas ou más de cada planta), mas também a “ciência das terras” (as propriedades agrícolas ou medicinais dos diferentes tipos de solo), a “ciência das águas”, astronomia, cosmologia, psicologia, etc. (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 175)

Leite (2008, p.371) define que os ancestrais históricos são bastante “presentes na memória familiar e comunitária, fortemente individualizados pelo nome e ritos específicos” estando associados à história do desenvolvimento da sociedade da qual participaram. Assim, o avô de Carolina se enquadra nessa categoria cunhada pelo pesquisador uma vez que no decorrer da obra a escritora pontua a relação do avô com seus familiares, sua vizinhança e com a sociedade de Sacramento de maneira geral. Dentro dessa perspectiva, o seu Benedito pode ser considerado um ancestral histórico, isto é, alguém que tenha vivido no mundo material e que influenciou sua comunidade tanto em vida quanto após sua desencarnação.

Carolina ainda vai relatar que apesar de toda sabedoria que seu avô dispunha, ele era analfabeto. Isso vai corroborar mais uma vez com a definição que Hampaté

Bâ (2010) descreve os *Doma*. Seu Benedito era um homem “disciplinado interiormente” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p.178), dono de uma sabedoria que transcendia a educação formal, afinal de contas, era regido pela sua ancestralidade. “Aquilo que se aprende na escola ocidental, por mais útil que seja, nem sempre é vivido, enquanto o conhecimento herdado da tradição oral encarna-se na totalidade do ser” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p.189).

De tal modo, vários valores ancestrais são vistos no avô de Carolina, que transmitiu inclusive para sua neta toda essa ancestralidade. Em *Diário de Bitita* (2007), depois de narrar a morte de seu avô, a escritora escreve que não teve apoio de ninguém para forjar seu caráter, e que o que a “impediu de cair no abismo foram as palavras do vovô” (JESUS, 2007, p. 243). A escritora ainda ressalta que compreendeu que recebia uma proteção, mas que desconhecia a origem. Por isso, é evidente que Carolina viveu dentro do ciclo africano, com o passado, presente e futuro. O seu avô, sendo um *Doma* era “um elo. Em todos os ramos do conhecimento tradicional, a cadeia de transmissão se reveste de uma importância primordial” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p.181) pois é a partir dessa cadeia de transmissão que se mantém viva a ancestralidade.

Portanto, ao se localizar Carolina, seu avô, sua família e sua comunidade dentro desses valores africanos, entende-se que a escritora foi uma das pessoas negras escolhidas pela própria ancestralidade para transmitir esses valores não somente para os seus filhos, mas para uma infinidade de pessoas que conheceram sua história de vida a partir de suas obras literárias. Por isso, o ciclo não tem fim, pois os valores trazidos pelos seus antepassados nos navios negreiros, transmitidos pelo seu avô aos seus tios, tias e mãe, alcançou Carolina, que vai, com sua literatura, transmitir para as próximas gerações vários valores civilizatórios africanos, como serão abordados no próximo capítulo.

Na obra literária (2007) a autora dedica um capítulo para tratar de sua família. Intitulado em “*A família*”, no capítulo Carolina descreve o quanto se sentia incomodada quando percebia que seus familiares estavam se afastando dos “valores” negros transmitidos essencialmente por seu avô e respectivamente se aproximavam das concepções eurocentradas vigentes no país, como relatado por ela na citação abaixo.

Tenho pouca coisa que dizer desta tia porque ela era mulata. E havia, como divisa das famílias, o preconceito de cor. Minha tia vestia roupas finas iguais as dos brancos. Esforçava-se para viver igual aos ricos. Residia numa casa confortável. Em todas as portas e janelas tinha cortinas. Tinha tapetes. As camas tinham cortinados. (JESUS, 2007, p.80)

Carolina descreve o quanto seus familiares sucumbiam aos valores europeus. Registrar isso no seu livro é, com certeza, uma forma de denúncia. O *Diário de Bitita* (2007) contém diversas passagens em que a autora critica a postura dos negros ou mulatos¹⁷ que, influenciados pelo modo de vida europeu, destrata os seus irmãos na cor ou de sangue. Principalmente quando esses negros conseguiam, de alguma forma, ter a vida um pouco mais confortável. A autora relata que muitos sentindo-se melhores que seus irmãos passam a desfazer dos ensinamentos dos seus antepassados, não se importam mais com a comunidade do qual está inserido e vivem de acordo com suas vontades, sem se preocupar com o coletivo.

Essa constatação da escritora vai ao encontro da concepção defendida por Nascimento (2016) como o branqueamento da raça negra arquitetada pelos brancos dominados que “principalmente nas décadas de 1920, 30 e 40, o negro aceitou a tática do que parece ser o caminho viável e mais fácil: o da infiltração individual, das compensações pessoais, que simplifica as coisas e revela que o negro de alma branca é tão competente” (NASCIMENTO, 2016, p.18) quanto o branco europeu. Carolina vai registrar o projeto de genocídio do povo negro que estava em curso entre as décadas de 10 e 30, visto inclusive no seio de sua própria família.

A autora pontua que os mulatos se achavam melhores e mais importantes que os negros. Em uma das passagens, Carolina escreve que sua tia-avó materna “era mulata clara. A mulata cabedal. Não gostava de preto. Dava mais atenção aos brancos. Quando olhava os pretos, era com olhos semicerrados e desviava o olhar” (JESUS, 2007, p. 79). Nascimento (2016), a respeito de tal posicionamento, destaca que o mulato desde a escravidão, foi usado pela classe dominante pois muitas vezes eram os feitores das fazendas e posteriormente simbolizaram para o exterior o

¹⁷ O termo mulato ou mulata designa a pessoa provém da mistura entre brancos europeus e negros africanos. Para Abdias Nascimento (2016), o termo mulato é o produto de séculos de estupros institucionais aos corpos de mulheres negras escravizadas. Assim, a expressão é pejorativa, sendo mais uma ferramenta utilizada pelos colonizadores para instituir o branqueamento da população brasileira.

símbolo da democracia racial “inventada e construída” pelos europeus como justificativa para a escravidão.

Dessa feita, os colonizadores usaram muitas vezes os mulatos, dando-lhe recompensas individuais e os colocando como alguém de sua confiança para que estes ficassem contra os negros e conseqüentemente se sentissem superiores a eles. Mas o fato é que negros e mulatos foram “vítimas de igual desprezo, idêntico preconceito e discriminação, cercados pelo mesmo desdém da sociedade brasileira institucionalmente branca” (NASCIMENTO, 2016, p. 84) e por isso, mesmo diante de inúmeras tentativas de genocídio do negro, tanto fisicamente, culturalmente, socialmente e religiosamente, esses povos resistiram usando a ancestralidade como raiz segura para a geração dos próximos caules e frutos, ou seja, foi pela ancestralidade que mesmo tentando exterminar os valores africanos, eles se mantiveram vivos nos negros em diáspora.

Outro ponto que merece atenção dentro desse atravessamento ocidental aos costumes africanos foi a imposição ao catolicismo. Oliveira (2021a) mostra que desde a escravidão os colonizadores ocidentais impunham seu modo de vida, a começar pela religião. “O cristianismo chegou como uma imposição, tanto quanto o trabalho escravo. Chegou como uma estratégia de controle dos negros africanos, projetando para um outro mundo as mágoas produzidas neste” (OLIVEIRA, 2021a, p. 115).

Partindo dessa premissa, adentraremos às questões religiosas que envolvem Carolina e sua família. Tendo o avô como o grande ancestral vivo, Carolina relata no seu “diário” que o avô rezava o terço. Além disso, em algumas passagens ela descreve rituais típicos do catolicismo, como por exemplo seu próprio batizado. Assim, é perceptível que, mesmo que de maneira esporádica, sua família praticava rituais tipicamente católicos e ocidentais. Para o entendimento dessa questão é importante entender todo o contexto do qual essa família fazia parte.

Seu avô, que viveu sob a julgo da escravidão, sob os domínios dos portugueses, inúmeras vezes deve ter sido catequizado para que assim, deixasse seus valores africanos e contribuísse para o genocídio cultural e religioso do negro no Brasil. Mas o fato é que “o catolicismo não substituiu as religiosidades africanas; apenas a elas se sobrepôs” (OLIVEIRA, 2021a, p. 114), afinal, mesmo que Carolina registre em seu livro práticas religiosas comuns ao catolicismo, ela também registra,

em maior quantidade e profundidade, inclusive, o seu Benedito vivendo a partir das práticas ancestrais. “À sombra da Cruz, da capela do engenho e da igreja urbana, o culto ancestral continuou” (BASTIDE, 1989 apud OLIVEIRA, 2021a, p. 115).

Dessa forma, mesmo sofrendo essas interferências ocidentais, mesmo não praticando a religião dos seus antepassados, as religiões de matriz africana, mesmo não tendo registro em *Diário de Bitita* (2007) de que ela e sua família frequentassem terreiros, ainda assim é possível entender que viveram sob os valores dessas religiões e não do catolicismo. Mas, já que não se tem registro de culto a religiões de matriz africana por Carolina e sua família, como podemos chegar a essa conclusão?

De acordo com Hampaté Bâ (2010, p. 173) “ deve-se ter em mente que, de maneira geral, todas as tradições africanas postulam uma visão religiosa do mundo”, por isso, a religião não se faz presente na vida dos negros africanos somente nos cultos dentro dos terreiros, ao contrário disso, ela transcende os terreiros e influencia e direciona a vida dos negros em todos os lugares. Para Opoku (2010, p. 593) “a religião africana tradicional não apenas era onipresente, mas também unia os homens aos poderes invisíveis, ajudando-os a estabelecer relações justas com as potências extra-humanas e com os seus semelhantes”.

Por isso, mesmo não tendo registro de culto em terreiros de religiões de matriz africana, é possível compreender que Carolina e seus familiares viviam sob a direção da ancestralidade africana. Oliveira (2021a) ainda defende que foi na religiosidade que a ancestralidade se ancorou para seguir firme e viva mesmo diante das atrocidades que os negros viveram a partir da escravidão, e que a partir da religiosidade, a ancestralidade ganhou novos ambientes, chegou a outros cenários dos negros e enraizou os valores civilizatórios também na cultura, na política, no social e no cotidiano dos negros em diáspora.

Dos rituais secretos às festas públicas; da hierarquia dos terreiros à vida comunitária, tudo é perpassado pelo princípio da ancestralidade. Ancestralidade pretensamente advinda da tradição africana, que ressignifica as práticas do povo-de santo e as aproxima de um manancial de legitimidade – a África mítica – que serve como arma ideológica na disputa do mercado religioso bem como na construção de um projeto político, que passa pela identidade, do negro brasileiro. (OLIVEIRA, 2021, p.38)

Por isso, diante das dificuldades em preservarem seus costumes, suas culturas e seus valores civilizatórios, os negros procuraram brechas na sociedade brasileira para resistirem aos valores forjados na estrutura social africana. Assim, a resistência cultural utilizou da memória coletiva, transmitida pelas palavras de geração em geração impelindo “os negros a forjarem novas estruturas sociais para que os valores africanos, preservados na memória coletiva, se perpetuassem na nova terra” (OLIVEIRA, 2021a, p. 119).

Ora transitamos por uma África re-criada, mágica, magnânima, harmoniosa e includente, ora por uma religião repleta de conflitos, de disputa pelo poder, pela vaidade e de uma rigorosa hierarquia. De um lado encontramos o “homem africano”, “puro”, “original”, reverenciando seus ancestrais, seguindo-lhes os passos e os preceitos (ao menos num discurso idealizado). Por outro lado, nos deparamos com a dinâmica complexa da sociedade brasileira, que, dentro do mesmo caldeirão, mistura matrizes culturais tão distintas e tão próximas e, não raras vezes, trazendo à tona um caldo que já não é igual a seus elementos originais e que reserva um sabor, por vezes inesperado, quase sempre indefinido – porque fazendo-se e por fazer, que nos despe diante do devir polifônico sempre, sempre singular e criativo. (OLIVEIRA, 2021a, p. 39)

De tal modo, entende-se que Carolina e sua família, sobretudo representada pelo figura do seu avô, vivia em uma sociedade em que “o negro viveria num mundo moldado pelo espírito capitalista; no segundo, num mundo delineado pelo espírito comunitário tipicamente africano, fato que explica que ora a escritora narra práticas típicas das sociedades ocidentais (como o cristianismo, o desejo de ser alfabetizada e a vontade de tornar-se rica), ora detalha uma vida marcada pelos valores africanos (respeito à natureza, sobretudo pela terra; pensar coletivamente; valor a palavra falada e a memória tanto coletiva quanto individual).

1.2 Memória ancestral

A memória é o reencontro com o “eu” do passado, às vezes distante e outras vezes um pouco mais recente. Na literatura a utilização da rememoração para a produção de obras tem ganhado volume do último século. Para Chauí (2000, p. 161) “a memória é uma evocação do passado. É a capacidade humana para reter e guardar

o tempo que se foi, salvando-o da perda total”. Todos nós produzimos o nosso presente e projetamos o nosso futuro tendo como base nossas lembranças. Ao rememorarmos asseguramos nossa própria identidade, entendemos como tratamos assuntos íntimos ou temas que são compartilhados e forjam os valores da sociedade da qual estamos inseridos.

Ademais, “ a memória não é um simples lembrar ou recordar, mas revela uma das formas fundamentais de nossa existência, que é a relação com o tempo, e, no tempo, com aquilo que está invisível, ausente e distante, isto é o passado” (CHAUÍ, 2000, p.168). Assim, quando se escreve fatos rememorados coloca-se no cerne da escrita a importância aos acontecimentos passados, como marca de sua própria identidade, e o sentido do futuro, podendo ser esperado e compreendido.

Chauí (2000, p. 167) ainda evidencia que a memória é um fenômeno da lembrança, ou seja, “somos capazes de lembrar e recordar”. Quando lembramos, os fatos são trazidos ao presente de forma espontânea a partir de um trabalho deliberado da nossa consciência. Já a recordação é quando realizamos um esforço para lembrarmos de um acontecimento. Outrossim, Norberto Bobbio na obra *O tempo da memória* (1997) defende que as recordações servem como auxílio para a nossa existência, mas que estas não aflorarão se não mergulharmos nos recantos mais distantes da memória.

O relembrar é uma atividade mental que não exercitamos com frequência porque é desgastante ou embaraçosa. Mas é uma atividade salutar. Na rememoração reencontramos a nós mesmos e a nossa identidade, não obstante os muitos anos transcorridos, os mil fatos vividos. Encontramos os anos que se perderam no tempo, as brincadeiras de rapaz, os vultos, as vozes, os gestos dos companheiros da escola, os lugares, sobretudo aqueles da infância, os mais distantes no tempo e, no entanto, os mais nítidos na memória. (BOBBIO, 1997, p. 30-31)

Nesse sentido, a rememoração é uma prática intencional de buscarmos nas nossas memórias fatos que tiveram relevância para a nossa formação como pessoa e que marcaram a sociedade da qual estamos inseridos. Para as sociedades regidas pelas heranças ancestrais africanas “os primeiros arquivos ou bibliotecas do

mundo foram o cérebro dos homens” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 168), por isso, a memória é de grande relevância para a perpetuação da ancestralidade do seu povo.

Dessa forma, quando nos debruçamos a estudar as obras literárias de Carolina Maria de Jesus entendemos que para a escritora o registro de suas memórias tem peso inquestionável para a projeção de sua identidade como negra, mulher, mãe e escritora. Ela tem como destaque literário livros que exprimem a contação de momentos de sua vida e de acontecimentos culturais, políticos e econômicos do Brasil. É no seu passado que Carolina busca o entendimento do seu presente firmando-se dessa forma como uma escritora que consegue elucidar sobre temas marcantes da sociedade brasileira como o racismo, a pobreza, a política, a divisão de classes sociais e a construção do papel da mulher pelos ocidentais.

A escritora tem, como característica, obras que possuem predominância memorialistas, ou seja, relatos escritos a partir de sua vivência, sua experiência e sua prática cotidiana. Assim, a obra literária analisada por esta dissertação, *Diário de Bitita* (2007), trata-se de uma compilação de memórias de Carolina, que é a autora-narradora-personagem da obra, como justificado anteriormente. É evidente que o livro não se trata de um diário, a começar pela disposição dos capítulos. São vinte e dois capítulos, sendo que cada um traz como título um assunto relacionado à vida de Carolina, que se apresenta como uma personagem da obra e ao mesmo tempo como a narradora.

Moreira (2009, p.69) afirma que “os fatos narrados na obra compreendem o período entre 1914, ano do nascimento de Carolina na cidade mineira de Sacramento, e 1937, ano de sua migração definitiva para a cidade de São Paulo. Comumente um diário apresenta características próprias desse gênero literário, como a data da escrita do relato e os acontecimentos em ordem cronológica. O *Diário de Bitita* (2007), apesar de ser escrito em primeira pessoa do singular, com linguagem informal e registro de acontecimentos, as semelhanças com o gênero diário se esgotam aí, pois não tem uma datação diária, marca decisiva para a elaboração desse gênero textual.

Ao lado de Bitita, o apelido de infância de Carolina, figura, de modo bastante significativo, a palavra Diário. Ora, diferentemente de seus livros anteriores que traziam a indicação do gênero no subtítulo, o Diário de Bitita não é escrito sob a forma canônica do diário – com datas ou entradas – trata-se na

verdade, como já dissemos, de uma obra em prosa dividida em capítulos. (MOREIRA, 2009, p.70)

Dessa feita, a obra é uma coletânea de acontecimentos que marcaram a vida da autora-narradora-personagem escrita de maneira literária, podendo ser considerada “uma de suas melhores obras” (FARIAS, 2018, p. 342). Moreira (2009, p.70) reforça que “a autora cria uma ligação lógica entre as obras, agindo como o romancista que cria ganchos entre um capítulo e outro de seu livro para torná-lo mais atraente e mais coeso”. Carolina, através do *Diário de Bitita* (2007) consegue demonstrar que não é um fenômeno literário isolado por uma obra campeã de venda e crítica literária, como foi *Quarto de Despejo: diário de uma favelada*, publicado em 1960, mas sim, que é uma intelectual da literatura brasileira, capaz de escrever obras de tamanha profundidade e importância literária. Por isso, fica entendido que *Quarto de despejo* (1960) seria uma continuação do *Diário de Bitita* (2007), apesar de ter sido publicado anteriormente a este, pois o tempo cronológico em *Diário de Bitita* (2007) é anterior ao registrado em *Quarto de Despejo* (1960).

Logo, a escritora reúne fatos que aconteceram relacionados à sua infância e adolescência pertencentes a sua base familiar e aos ensinamentos que recebeu especialmente de sua mãe Maria Carolina, conhecida como Dona Cota, e seu avô, Senhor Benedito, que recebeu um capítulo inteiro intitulado *A morte de meu avô* além de diversas citações no decorrer da obra. O avô, como o ancestral da família, é apresentado no livro como aquele que cultua as tradições ancestrais e resgata valores fundamentais “a fim de reencontrar suas próprias raízes e o segredo de sua identidade profunda” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p.210).

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 era um cofre. Minha mente aclarou-se muito mesmo. (JESUS, 2007, p. 137)

Na citação fica notória a importância que Carolina dá para suas memórias e fatos que aconteceram no decorrer da sua vida e que ficaram guardados na sua mente. Em suma, a ligação entre o ser humano e a palavra está diretamente

relacionada ao seu testemunho, que é transmitido a outros de sua comunidade de maneira oral. Afinal, “antes de escrever um relato, o homem recorda os fatos tal como lhe foram narrados ou, no caso, de experiência própria, tal como ele mesmo os narra” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 168), assim, a memória é a base para a construção de todo tipo de conhecimento.

Analisando o contexto histórico a partir dos registros de Farias (2018) fica evidente que Carolina e os seus ancestrais, representados na figura sobretudo do seu avô Benedito, sempre tiveram uma relação direta com lembranças do seu povo e da comunidade da qual estavam inseridos. Considerando que Sacramento, no limiar do século 20, havia saído há pouco da escravidão, além do fato da escritora narrar que seu avô havia sido a primeira geração de sua família que não permanecera na condição de escravo, pode-se entender que, naquele tempo, poucas pessoas tinham tido direito a frequentar o ambiente escolar formal.

Por certo é compreensível que Carolina tenha sido a primeira de sua família que teve a oportunidade de frequentar a escola, mesmo que por apenas dois anos. Assim, a relação daquela comunidade, formada essencialmente “por negros quilombolas e povos indígenas” (FARIAS, 2018, p. 15) com a escrita era praticamente inexistente. Isso não significa que aquele povo não transmitisse seus conhecimentos aos seus descendentes e aos outros que habitavam aquela região, mas ao contrário disso, os valores ancestrais eram “guardados” na memória e transmitidos de forma oralizada, fato que ratifica que a memória e a tradição oral do negro não podem ser vistas de maneira dissociadas. Essas características trabalham juntas como combustível ancestral de valores, ensinamentos e práticas cotidianas daquele povo.

É evidente que tempo cronológico de mais de vinte anos de Carolina não se resumiu ao que está registrado no *Diário de Bitita* (2007), inúmeros outros acontecimentos ocorreram no decorrer desse tempo mas “esquecimentos, omissões, os trechos desfiados de narrativa são exemplos significativos de como se deu a incidência do fato histórico no cotidiano das pessoas” (BOSI, 2003, p. 18), ou seja, as memórias e os próprios esquecimentos ou omissões estão extremamente relacionados ao interesse tanto do indivíduo quanto da comunidade. Sendo assim, alguns questionamentos afloram em relação ao que foi rememorado na obra: porque Carolina decidiu narrar as prisões dos negros sem motivos legítimos e não os piolhos

que possivelmente ela tenha pegado no decorrer da infância ou ainda, porque ela deu tanto destaque no livro à forma como a terra era usada por diferentes classes sociais e não narrou um acontecimento particularizado?

Em busca de possíveis respostas para essas indagações a partir de possíveis reflexões acerca desses questionamentos nos remetemos ao conceito criado por Maurice Halbwachs (1990) na obra *A memória coletiva* quando o teórico e estudioso francês realizou estudos sobre os papéis que as memórias exercem sobre as pessoas, mas sobretudo sobre a história de um povo ou de vários povos. Halbwachs (1990), na obra póstuma citada, propõe a análise das diferenciações entre a memória individual e a coletiva. “Ora, a primeira testemunha, à qual podemos sempre apelar, é a nós próprios” (HALBWACHS, 1990, p.23), mas inconscientemente ou conscientemente, a nossa memória individual estará relacionada a memória coletiva relacionada ao tempo e ao espaço em que estamos inseridos. “É porque, em realidade, nunca estamos sós” (HALBWACHS, 1990, p.23), isto é, a nossa memória individual só é possível porque vivemos em sociedade e construímos a memória coletiva de fatos ou acontecimentos que nos marcaram de alguma forma. A memória coletiva fornece dados para a constituição das memórias individuais, sendo, portanto, a memória individual uma reconstrução ou reflexo das memórias coletivas, relacionadas ao tempo e ao espaço tanto físico como político, cultural e social.

Dentro dos conceitos de memória utilizados por esta pesquisa a partir de Bosi (2003), Halbwachs (1990), Chauí (2003) e Bobbio (1997) ainda é necessário que se leve em consideração que a obra de Carolina deva ser analisada a partir dos valores e costumes tradicionais africanos, isto é, a memória retratada no livro é uma memória ancestral. Para Munduruku (2000, p. 32) “as sociedades tradicionais são filhas da memória e a memória é a base do equilíbrio das tradições. A memória liga os fatos entre si e proporciona a compreensão do todo”, ou seja, a memória de grupos ou pessoas que vivem apoiados na tradição dos povos africanos é a memória ancestral, isto é, lembranças, recordações e valores transmitidos pelos mais idosos aos mais jovens são guardados e rememorados de geração em geração mantendo, dessa maneira, viva a ancestralidade.

O presente, no entanto, está atrelado ao passado. Não a um passado físico, mas a um passado memorial, dos feitos dos criadores, dos heróis, e do início dos tempos. Esta memória é reinventada no cotidiano para que todos possam caminhar conforme os ensinamentos, as regras de conduta e os valores individuais e sociais que regem a sociedade. (MUNDURUKUU, 2000, p.32)

Portanto, a memória ancestral, além de carregar os aspectos que são importantes para a construção de uma sociedade, vai além desde patamar uma vez que está enraizada nas tradições ancestrais relaciona-se aos valores africanos. “Viver é, portanto, ter os pés assentados no agora e o pensamento e o coração amarrados na Tradição” (MUNDURUKUU, 2000, p.32), ou seja, para as sociedades tradicionais africanas ou os negros que vivem em diáspora preservando tais valores civilizatórios o passado, o presente e o futuro formam um ciclo dissociável em que as memórias são transmitidas pela oralidade de geração em geração. Por isso, esta pesquisa dará sequência no próximo capítulo à pesquisa relacionada a tradição oral, já que em suma, memória e oralidade unem-se em uma cadeia de transmissão como registrado por Carolina na citação: “e nós, os netos, recebíamos as palavras do vovô como se fossem um selo e um carimbo” (JESUS, 2007, p.68). Desta maneira, o *Diário de Bitita* (2007) trata-se de uma denúncia literária em que a autora apresentou as lutas, os costumes e valores civilizatórios do povo negro em diáspora expondo suas heranças ancestrais através da sua memória individual, mas principalmente por meio da memória coletiva da comunidade em que vivia além da convivência com seus ancestrais.

Carolina, na obra estudada, retrata a memória ancestral do povo negro, suas lembranças das dores, das dificuldades e dos assuntos que faziam parte da comunidade na qual ela estava inserida. Assim, a autora sai da esfera da individualidade e atinge um campo muito mais profundo uma vez que consegue situar seu leitor aos fatos que aconteceram aos negros em diáspora entre as décadas de 10 e 30 no Brasil. Halbwachs (1990, p.29) afirma que “para que nossa memória se auxilie com a dos outros, não basta que eles nos tragam seus depoimentos: é necessário ainda que ela não tenha cessado de concordar com suas memórias e que haja bastante pontos de contato entre uma e as outras para que a lembrança que nos recordam possa ser reconstruída sobre um fundamento comum”, ou seja, quando Carolina Maria de Jesus, décadas depois escreve *Diário de Bitita* (2007) e relata acontecimentos que marcaram a comunidade de Sacramento, evidencia o quanto

aqueles fatos específicos marcaram sua infância e juventude e continuaram marcando sua vida mesmo décadas mais tarde. Em consonância com Halbwachs (1990), Bosi (2003, p.31) defende que:

A memória opera com grande liberdade escolhendo acontecimentos no espaço e no tempo, não arbitrariamente mas porque se relacionam através de índices comuns. São configurações mais intensas quando ela incide o brilho de um significado coletivo.

Dessa feita, Carolina ao rememorar sua história no *Diário de Bitita* (2007), retrata e registra a história do povo negro em diáspora no Brasil naquele tempo e espaço, tanto que no decorrer dos seus registros a autora situa, para seus possíveis leitores, os locais em que aconteceram os fatos e o tempo cronológico em que estava se passando, como fica evidente na citação a seguir:

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, 2007, p.195)

A partir da citação a escritora posiciona o leitor em um tempo histórico vivenciado no Brasil, a Era Vargas que durou de 1930 a 1945, antecedendo a Ditadura Militar. Na obra literária, Carolina dedica um capítulo a Revolução de 1930 que culminou na ascensão de Getúlio à presidência do país evidenciando dessa feita que “a memória aparece como uma força subjetiva ao mesmo tempo profunda e ativa, latente e penetrante, oculta e invasora” (BOSI, 2003, p.36). E ao posicionar o leitor no tempo cronológico do que acontecia no país, a autora traz a rememoração de sua própria condição: “relembrando o meu passado caótico, vinham-me à mente os rostos das pessoas que havia conhecido. E sentia saudades apenas do meu avô e de minhas madrinhas, siá Maruca e a Mariinha” (JESUS, 2007, p.205).

Em busca de uma análise crítico-literária que tenha consonância com os objetivos da pesquisa esta dissertação propõe a sistematização das categorias

memorialísticas constatadas em *Diário de Bitita* (2007) a partir da seguinte divisão: memória individual; memória coletiva e pós memória, cuja análise acontecerá a partir do diálogo com o contexto cultural, político e social em que a obra foi escrita concatenando as marcas ancestrais e os elementos memorialísticos do livro em apreciação.

1.2.1 Memória individual

Diferentemente de sociedades ocidentais, que supervalorizam a escrita e desvalorizam as lembranças e os testemunhos, para a filosofia africana, toda sabedoria do indivíduo tem início a partir da sua mente, ou seja, de suas memórias. Carolina, em *Diário de Bitita* (2007) mostrou que vivia em comunhão com esses princípios africanos. De acordo com a escritora, o seu cérebro anotava tudo que ouvia sem necessidade de realizar nenhum esforço, isto é, Carolina utilizava da sua memória para se constituir como cidadã e transmitir, posteriormente, através do registro em suas obras literárias essa sabedoria herdada pela sua família e sua comunidade.

O que se encontra por detrás do testemunho, portanto, é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade. (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 168)

Parafraseando Hampaté Bâ (2010) o ser humano é formado a partir de suas lembranças individuais sendo tais recordações responsáveis pela valorização do homem pelo grupo do qual este está inserido. Para Bobbio (1997, p. 166) a memória individual “é aquela que guarda alguma coisa, fato ou palavras únicos, irrepetíveis e mantidos por nós por seu significado especial afetivo, valorativo ou de conhecimento”. Corroborando com tais definições Chauí (2000, p. 162, grifo da autora) considera “a memória é uma forma de percepção interna chamada **introspecção**, cujo objeto é interior ao sujeito do conhecimento”, isto é, cada um de nós realiza uma reflexão do

que vive, de suas experiências e de seus desafios sendo o resultado dessas observações traduzidos pelas lembranças na nossa memória.

Carolina, em várias passagens, expõe sua introspecção em relação ao entendimento do que a cercava. Ela escreve: “Minhas ideias variavam de minuto a minuto, iguais às nuvens no espaço que formam belíssimos cenários, porque se o céu fosse sempre azul não seria gracioso” (JESUS, 2007, p.10). Por certo, é possível vislumbrar o conceito de introspecção pontuado por Chauí (2000) nessa citação de Carolina uma vez que, indubitavelmente, a escritora descreve momentos de sua memória em que existem mudanças de percepção sobre os mais variados assuntos.

Logo, a partir da sua percepção individual Carolina constata que ao longo da vida suas convicções sobre o mundo sempre estiveram em movimento, isto é, a partir de seus pensamentos e de sua memória ela compreendia o mundo ao seu redor e assim conseguiu se firmar em meio a tantas dificuldades que passou desde a infância. “As coisas passadas lembradas, o próprio passado do sujeito e o passado relatado ou registrado por outros em narrativas orais e escritas” (CHAUÍ, 2000, p.162) formam a memória individual que associada a elementos sociais acabam englobando a memória construída pelo coletivo.

Ademais, Halbwachs (1990, p.29) destaca que “não basta reconstituir pedaço a pedaço a imagem de um acontecimento passado para se obter uma lembrança. É preciso que esta reconstituição funcione a partir de dados ou de noções comuns que estejam em nosso espírito” pois a rememoração só será potente caso aquele episódio tenha marcado profundamente aquele grupo ou aquele indivíduo. As memórias individuais existem a partir de fatos que marcaram a vida ou o momento de vida do narrador, até porque, os acontecimentos sem tanta relevância tentem a ser esquecidos na memória do indivíduo. Além disso, de acordo com Halbwachs (1990, p. 72) a memória individual:

não está inteiramente fechada e isolada. Para evocar seu próprio passado, em geral, a pessoa precisa recorrer às lembranças de outras, e se transporta a pontos de referência que existem fora de si, determinados pela sociedade. Mais do que isso, o funcionamento da memória individual não é possível sem esses instrumentos que são as palavras e as ideias, que o indivíduo não inventou, mas toma emprestado de seu ambiente.

“Além dos afetos que alimentamos, a nossa riqueza são os pensamentos que pensamos, as ações que cumprimos, as lembranças que conservamos e não deixamos apagar e das quais somos os únicos guardiões” (BOBBIO, 1997, p. 30). A partir dessa concepção é compreensível o motivo pelo qual, ao longo do livro *Diário de Bitita* (2007), Carolina tenha descrito momentos que teve, por exemplo, com sua mãe. A autora narra passagens de sua infância que, a priori, parecem simples, corriqueiras, mas que culminam em reflexões extremamente dolorosas, mas ao mesmo tempo, necessárias, como esta citada abaixo.

Minha mãe lavava roupa por dia e ganhava cinco mil-réis. Levava-me com ela. Eu ficava sentada debaixo do arvoredor. Meus olhos ficavam circulando através das vidraças, olhando os patrões comerem à mesa. E com inveja dos pretos que podiam trabalhar dentro das casas dos ricos. (JESUS, 2007, p. 30)

Por certo, a memória está relacionada diretamente ao tempo e ao espaço do qual o indivíduo fez ao faz parte. É como se no interior do cérebro existissem compartimentos que guardassem passagens que fizeram parte da construção do indivíduo enquanto cidadão (HALBWACHS, 1990). Esse conceito pode ser visto na citação acima, uma vez que Carolina Maria de Jesus faz uso de suas memórias infantis e pessoais para denunciar as mazelas que os negros sofriam relacionadas aos empregos sub-humanos e a falta de alimentação, quando, por exemplo, ela narra que fitava os patrões comendo à mesa do lado de fora das casas, pelos vidros. Sem utilizar de uma narração direta que especificasse a fome, Carolina, através de uma linguagem literária produz uma imagem para o leitor que reproduz um episódio de fome sofrida por uma menina pobre e negra.

Uma vez que se liga ao comportamento cotidiano do homem e da comunidade, a “cultura” africana não é, portanto, algo abstrato que possa ser isolado da vida. Ela envolve uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma presença particular no mundo – um mundo concebido como um

Todo onde todas as coisas se religam e interagem. (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 169)

A citação de Hampaté Bâ (2010) consegue explicar os pontos de rememoração escolhidos por Carolina Maria de Jesus na obra literária visto que ela conduz a narrativa recordando fatos que marcaram sua infância e juventude, como a primeira vez que foi à escola, o contato com os ensinamentos de sua mãe e especialmente a relação com seu avô materno, as doenças pelas quais ela passou no decorrer da vida e inúmeros episódios de racismo de que foi vítima ou que presenciou ao longo de sua existência. Mas ao relatar tais acontecimentos em *Diário de Bitita* (2007), Carolina ultrapassa o campo da memória individual, ou seja, deixa de narrar somente a sua história, e passa para o cerne da memória coletiva, categoria elucidada nas próximas páginas desta dissertação.

1.2.2 Memória Coletiva

Uma lembrança transmitida para uma pessoa, nas sociedades africanas, acontece através da oralidade e não pela escrita, é como se aquela memória transmitida de geração em geração se tornasse um patrimônio de um grupo ou de um povo, aqui representado pelos negros, tanto em diáspora quanto em África. Logo, os ensinamentos, as informações e os posicionamentos mais relevantes constituem a história do negro, não do negro indivíduo, mas sim do negro enquanto grupo ou sociedade. Por isso, Carolina Maria de Jesus carrega como marca da sua ancestralidade a exposição de valores através de sua literatura que são relevantes aos seus antepassados, a ela mesma e aos seus descendentes¹⁸. A memória coletiva na obra literária da escritora é mais uma força ancestral que permite que o ciclo entre o mundo visível e invisível permaneçam juntos, impulsionando a literatura ancestral brasileira.

¹⁸Destaca-se que descendentes são caracterizados por essa pesquisa não somente por seus filhos, mas por pessoas negras que vieram após a escritora e que de alguma forma se sentem representadas por ela.

Assim, a maneira como a escritora narra suas vivências nos seus livros, por inúmeras vezes questionadas pelos clássicos literários, comunga com a visão de Benjamim (1993, p. 214), quando o teórico escreve que “o grande narrador tem sempre suas raízes no povo, principalmente nas camadas artesanais”. Em *Diário de Bitita* (2007) subjaz a ideia de Carolina retratar o cotidiano de uma comunidade composta por sua família e amigos que viviam em total simplicidade no estado de Minas Gerais na cidade de Sacramento, onde anteriormente era uma região conhecida por abrigar antigos quilombos. Optar por essa estratégia narrativa é trazer a ancestralidade para o centro da linguagem aproximando a literatura do modo como é registrada a memória por meio de narrativas orais africanas.

Tudo isso esclarece a natureza da verdadeira narrativa. Ela tem sempre em si, às vezes de forma latente, uma dimensão utilitária. Essa utilidade pode consistir seja num ensinamento moral, seja numa questão prática, seja num provérbio ou numa forma de vida – de qualquer maneira, o narrador é um homem que sabe dá conselhos. (BENJAMIM, 1993, p.200)

Em suma, as sociedades que vivem sob a tutela da ancestralidade, como a que Carolina viveu sua infância e adolescência, tem a memória produzida a partir do contato e dos ensinamentos com seus ancestrais que vai, ao longo do tempo, ser transformada em sabedoria oral transmitida para as próximas gerações, que conseqüentemente utilizaram as suas memórias produzidas para transmitir aos seus descendentes, fluindo, desse feita, um ciclo infundável da utilização da memória e da oralidade ancestral.

“A memória oral é um instrumento precioso se desejamos constituir a crônica do cotidiano. Mas ela sempre corre o risco de cair numa ‘ideologização’ da história do cotidiano, como se esta fosse o avesso oculto da história política hegemônica” (BOSI, 2003, p.15), entretanto, nas sociedades africanas a importância da memória vai de encontro ao que vemos na história hegemônica mundial, por isso, enquanto o mundo ocidental valoriza tanto a escrita, as sociedades africanas colocam as memórias no lugar de destaque que estas merecem. Carolina Maria de Jesus expõe

isso quando se propõe a escrever um diário com suas memórias e vai além quando escolhe escrever sobre temas de tamanha importância política, social e cultural sobretudo para os negros e mulheres.

De acordo com Bosi (2003, p.15) “a memória dos velhos pode ser trabalhada como um mediador entre a nossa geração e as testemunhas do passado. Ela é o intermediário informal da cultura” para a formação das comunidades. Carolina retrata esse fato no livro quando coloca as coisas que o seu avô Benedito era um homem de grande sabedoria e que muitas pessoas paravam para ouvir seus conselhos e suas histórias. Logo, através da memória dos mais velhos Carolina registra a mediação que seu Benedito realizou com seus familiares e com a comunidade em que residia, transmitindo conhecimento e lembrando fatos, que muitas vezes eram cruéis, do tempo que ainda era escravizado presenciando diversos acontecimentos consigo próprio e com seu povo, afinal, “somos aquilo que pensamos, amamos e realizamos” (BOBBIO, 1997, p.30).

Essas memórias do seu avô foram de suma importância para que Carolina lembrasse fatos antes nunca tratados amplamente pela literatura brasileira, como o racismo, a miséria e a política de opressão imposta pela força policial, com isso, pode-se compreender a diferença entre contar uma história e lembrar fatos que geralmente são relacionados ao coletivo, pois “a memória se enraíza no concreto, no espaço, gesto, imagem e objeto” (BOSI, 2003, p.17), enquanto a história está muito mais relacionada às relações entre os poderes e na criação de fatos que serão estudados e aceitos pelas futuras gerações como verdades absolutas.

No mês de agosto, quando as noites eram mais quentes, nós nos agrupávamos ao redor do vovô para ouvi-lo contar os horrores da escravidão. Falava do Palmares, o famoso quilombo onde os negros procuravam refúgio. O chefe era um negro corajoso de nome Zumbi, que pretendia libertar os negros. (JESUS, 2007, p.68)

Compreende-se com a citação acima que o senhor Benedito se tratava de um grande ancião para sua família ficando evidente a influência da memória do avô sobre seus descendentes, uma vez que “a velhice não está separada do resto da vida que a precede: é a continuação de nossa adolescência, juventude, maturidade” (BOBBIO,

1997, p. 29). A autora o escutava para ouvir o que ancião tinha para ensinar e aprendia como ele lidava com as situações e com os espaços em que ele estava inserido, mas não somente ele, como também a comunidade ou o seu entorno fazia parte, afinal, “do vínculo com o passado se extrai a força para a formação da identidade” (BOSI, 2003, p.16), que é compreendida em Carolina no *Diário de Bitita* (2007) a partir da rememoração do seu avô. A autora escreve inclusive que ao longo de sua existência se lembrava dos conselhos do seu Benedito: “quando vocês entrarem na escola, estudem com devoção e esforcem-se para aprender” (JESUS, 2007, p.68).

Pode-se afirmar que Carolina narra sua história de vida a partir da sua memória individual, mas não somente, uma vez que do individual ela se expande ao coletivo. É relevante destacar inclusive que quando a autora escreve a obra literária e **escolhe** quais acontecimentos de sua vida serão retratados ela está exercendo o que Halbwachs (1990) defendeu em relação a memória individual, como visto na citação a seguir:

A rememoração pessoal situa-se na encruzilhada das malhas de solidariedade múltiplas dentro das quais estamos engajados. Nada escapa à trama sincrônica da existência social atual, e é da combinação destes diversos elementos que pode emergir esta forma que chamamos de lembrança, porque a traduzimos em uma linguagem. (HALBWACHS, 1990, p.13)

Parafraseando Halbwachs (1990), as nossas lembranças individuais são transformadas em múltiplas linguagens, mas apesar de termos memórias individuais, estas estão, de alguma maneira, relacionadas ao grupo no qual estamos inseridos, “somos arrastados em múltiplas direções, como se a lembrança fosse um ponto de referência que nos permitisse situar em meio à variação contínua dos quadros sociais e da experiência coletiva histórica” (HALBWACHS, 1990, p.13), dessa feita, a memória individual de Carolina mistura-se a sua rememoração em um determinado tempo e espaço do qual ela fazia parte, como pode ser compreendido na citação abaixo:

Os pretos tinham favor 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 refúgio, para não serem atingidos por uma bala. (JESUS, 2007, p. 66)

Na passagem, a autora expressa esse enraizamento que existe entre a memória individual e a coletiva tanto que usa a expressão “para mim”, isto é, a partir das minhas percepções e da minha memória individual, mas acaba rememorando um fato que envolve não somente ela, mas os pretos e os brancos e suas respectivas relações, dessa maneira “começa-se a atribuir à memória uma função decisiva na existência, já que ela permite a relação do corpo presente com o passado e, ao mesmo tempo, interfere no curso atual das representações” (BOSI, 2007, p.36) sociais. Quando Carolina registra o terror pelo qual passavam-se os negros sob a força policial ela rememora o seu passado uma vez que a obra foi escrita muitos anos depois dos fatos terem acontecido, mas ao mesmo tempo, traz para o tempo presente uma denúncia de violação de direito que ela presenciou dos negros em diáspora enquanto ainda era uma criança.

Assim “há, portanto, uma memória coletiva (no caso a produzida no interior de uma classe, mas com poder de difusão), a qual se alimenta de imagens, sentimentos, ideias e valores que dão identidade e permanência àquela classe” (BOSI, 2003, p. 22), que no caso específico de estudo, é atrelado ainda a influência de modo de viver baseado nas memórias ancestrais dos seus antepassados bantus, uma vez que a maior parte das rememorações da autora são enraizadas na tradição oral transmitidas pelo ancião da comunidade, que também era seu avô.

1.2.3 Pós memória

Além das duas categorias memorialísticas elucidadas anteriormente é possível identificar em *Diário de Bitita* (2007) uma categoria cunhada por Beatriz Sarlo (2007) no livro *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva* nomeada de pós memória. Carolina propõe como mais uma marca da ancestralidade africana os relatos de suas memórias, não somente sua “riqueza detalhada e concreta da experiência, mas sua autoridade imperativa, seu caráter, afinal, intratável” (SARLO,

2007, p.89). A escritora proporciona ao leitor a experiência da leitura de relatos despidos de subjetividade e carregados de verossimilhança de uma vivência marcada por um cotidiano comum a negros e negras que vivem em diáspora no Brasil. Carolina apresenta uma narrativa rica em detalhes, tipicamente encontrada nas memórias africanas, não se tratando “de recordar, mas de trazer ao presente um evento passado do qual todos participam, o narrador e a sua audiência. Aí reside toda arte do contador de histórias” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 208). Sarlo (2007) conceitua esse movimento de lembrança em pós memória, isto é, a construção da memória transmitida de geração em geração a partir de relatos e experiências práticas, de forma que a pós memória é “a memória da geração seguinte àquela que sofreu ou protagonizou os acontecimentos (quer dizer: a pós memória seria a ‘memória’ dos filhos sobre a memória dos pais)” (SARLO, 2007, p.91).

Minha mãe dizia:

_Quando a mãe morre a madrinha é obrigada a criar o afilhado. A madrinha é a segunda mãe. Você não pode xingar suas madrinhas, você tem que respeitá-las.

Eu era magrinha e o vestido era folgado; eu parecia um palito dentro do vestido. Eu ia observando tudo. (JESUS, 2007, p. 17)

A citação acima ratifica o conceito de pós memória apontado por Sarlo (2007), pois Carolina escreve sobre um ensinamento que foi transmitido por sua mãe: o respeito pela figura da madrinha podendo ser estendido inclusive, a figura de pessoas mais velhas que exercem algum poder sobre os mais novos, sendo, portanto, a memória da filha, Carolina sobre a memória de sua mãe, dona Cota. Essa hierarquia, dos mais idosos para os mais jovens é uma característica das sociedades tradicionais africanas, que entende que toda sabedoria é transmitida através da memória dos mais idosos aos mais novos através da oralidade, sendo que “nas sociedades orais não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a palavra é mais forte” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 168).

Carolina testemunha, em diversas passagens, as suas memórias, isto é, as lembranças da sua infância e juventude. Fica evidente que estas lembranças forjaram

o seu caráter e conduziram sua vida adulta, já na favela do Canindé¹⁹. Os verbos “ouvir, escutar e falar”, em suas variadas terminologias e tempos verbais, são repetidos na obra literária aqui analisada. Um exemplo é o trecho do *Diário de Bitita* (2007) exposto seguidamente:

Um dia, **ouvi** de minha mãe que meu pai era de Araxá, e seu nome era João Cândido Veloso. E o nome de minha avó era Joana Veloso. Que meu pai tocava violão e não gostava de trabalhar. Que ele tinha só um terno de roupas. Quando ela lavava sua roupa, ele ficava deitado nu. (JESUS, 2007, p.8, grifo nosso)

Na citação a escritora faz uso de suas lembranças para narrar um fato que para ela teve relevância. Existem alguns fatores que explicam a existência do episódio narrado na obra literária: o primeiro é que Carolina não teve contato com seu pai biológico. Inclusive, ela cita, no decorrer do *Diário de Bitita* (2007) que por diversas vezes teve “vontade” de perguntar sobre o paradeiro de seu pai, mas que tinha receio que essa abordagem chateasse sua mãe, até porque, existiram duas pessoas que a própria autora classificava como as mais importantes da sua vida: sua mãe e seu avô materno.

O verbo utilizado na citação corrobora com o conceito, defendido pelas sociedades africanas, de que o ouvir é de grande relevância para a formação do homem (HAMBATÉ BÂ, 2010), para o forjamento de seu caráter e para a formação de sua memória tanto individual quanto coletiva.

Por isso, ao escutar o homem internaliza o assunto apresentado e posteriormente o transmite, geralmente de forma oral, aos seus descendentes. O que é escutado, internalizado e compreendido, é transformado em sabedoria e transmitido a partir dessa hierarquia entre os mais idosos aos mais jovens que estabelece o conceito de pós memória (SARLO, 2007) como visto anteriormente. Esse ciclo é um dos combustíveis para a perpetuação da ancestralidade.

Nessa perspectiva, a ancestralidade, a partir do compartilhamento de memórias, sobretudo entre os negros em diáspora, resiste ao tempo, ao espaço e a

¹⁹ Favela que Carolina Maria de Jesus residiu quando se mudou para São Paulo e publicou seu primeiro livro: Quarto de Despejo.

dominação mundial europeia e norte-americana. As obras literárias de Carolina Maria de Jesus são provas que, apesar do arcabouço que representou (e representa) a vida dos negros, existe uma força vital ou um elo entre o mundo dos vivos e dos mortos (HAMBATÉ BÂ, 2010) responsável pelo ciclo de valores dos agentes envolvidos, aqui pesquisados a partir da concepção literária, mas que também são encontrados na sociologia, antropologia, filosofia e em toda e qualquer área do conhecimento.

Síntese de tudo o que existe, receptáculo por excelência da Força suprema e confluência de todas as forças existentes, Maa, o Homem, recebeu de herança uma parte do poder criador divino, o dom da Mente e da Palavra. (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 171)

Em suma, a memória ancestral que vemos na literatura negro-africana é transmitida pela força da palavra consolidando dessa feita o movimento infundável do ciclo ancestral ora analisado por essa pesquisa. Por isso, o próximo capítulo dará elucidações de como Carolina Maria de Jesus herdou os conhecimentos ancestrais através das memórias dos seus antepassados sendo canalizados para ela e para o povo negro em diáspora no Brasil pela tradição oral.

2 TRADIÇÃO ORAL : cosmovisão africana em *Diário de Bitita*

2.1 Carolina Maria de Jesus: herdeira da tradição oral africana

A herança é um atrativo desejável aos seres humanos uma vez que herdar tem o significado de receber algo de alguém por via de legado ou de sucessão. Assim, geralmente os descendentes recebem, de seus familiares, bens após suas mortes. O fato é que de maneira habitual, quando falamos em heranças nos remetemos a benefícios materiais: dinheiro, imóveis, automóveis, ações no mercado econômico, móveis e joias de valor. E digo que usualmente as heranças, sobretudo no mundo ocidental, realmente estão atreladas a esses fatos.

Mas quando alargamos nosso entendimento de mundo passamos a compreender que existem variados tipos de heranças. Herdamos os bens citados acima, mas além disso, herdamos bens que são impossíveis de serem tocados ou mensurados. Quantas vezes nos deparamos com nossas mães executando as receitas que suas mães as ensinaram ou realizamos as simpatias transmitidas por nossos avôs e avós em nossos filhos e filhas. Herdamos a cor dos olhos, a estatura, a delicadeza ou a genialidade dos nossos ancestrais, por exemplo. Mas será que temos o hábito de buscar a compreensão da importância das heranças como forma de moldar a nossa existência?

Esse capítulo nos convida a analisar como Carolina Maria de Jesus herdou ensinamentos através da oralidade dos seus ancestrais e canalizou a herança africana em sabedoria transformando-se em uma grande referência para o povo negro em diáspora no Brasil. A escritora foi regida pela ancestralidade através da tradição oral e deixou seu legado para seus sucessores, firmando-se também na ancestralidade, através da sua sabedoria e comprometimento em pontuar assuntos relevantes para o negro no Brasil e no mundo.

Voltando a perspectiva de herança é importante destacar que tanto herdamos coisas boas quanto coisas ruins dos nossos antepassados, por isso, ao analisarmos as heranças que Carolina carregou ao longo da sua existência compreendemos que

ela herdou costumes, sabedoria, práticas ritualísticas dos seus ancestrais assim como as mazelas e as dores que o povo negro passou no Brasil. Ainda é possível ser materializado em Carolina que o negro não deve ser lembrado somente pela escravidão da qual foi vítima. O povo negro em diáspora é muito mais complexo e completo que a escravidão. Na verdade, ele não deve ser resumido a povos escravizados, mas ao contrário disso, deve ser visto pela resiliência das heranças ancestrais que conseguiu manter viva mesmo com o plano de dominação europeia.

Sendo assim, Carolina herdou a vivacidade, o dinamismo, as marcas da opressão, as dores, o preconceito, o racismo, os costumes, a cultura oral e os valores africanos dos seus ancestrais fazendo com que ela se tornasse uma das referências do negro em diáspora em seus mais variados aspectos. A escritora como herdeira pode ser analisada como aquela que se fundamenta inter-relacionando memórias, ancestralidade e tradição oral. Assim como muitos escritores africanos contemporâneos, Carolina se enraíza na cultura oral para disseminar os valores e práticas africanas que aprendeu e vivenciou com seu Benedito. Ela deve “à tradição oral temas, imagens, personagens, ritmos, expressões e outros elementos” (SCHIPPER, 2006, p.13-14) que trazem a vivacidade e o dinamismo para suas obras, da qual analisaremos posteriormente através dos conceitos de performance e oralitura.

A tradição oral reúne capital sociocultural acumulado e expresso por meio do *corpus* da memória coletiva que se perpetua e transmite de geração a geração. É não só uma forma de expressão, mas aquela que provê a preservação da existência do próprio grupo em que se desenvolve. (SCHIFFLER, 2014, p. 60)

Porquanto, quando a autora escreve fazendo uso de lembranças transmitidas pelas pessoas que compunham o grupo do qual ela fazia parte, enrijece a tradição e comunga pela preservação dos valores daquela comunidade, essencialmente composta por negros advindos da escravidão, como mencionado anteriormente.

Carolina pode ser considerada uma contadora de histórias sendo daí inclusive de onde retira sua maior força. Para Schipper (2006, p.14) o contador de histórias é aquele narrador que consegue transpor os “traços característicos do discurso oral

para dentro do texto escrito”. Similarmente Benjamin (1994, p.198) evidencia que “entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais”, com isso, colocar Carolina no local de contadora de histórias explica os motivos pelos quais a autora consegue fazer de seu texto uma escrita viva e dinâmica, uma vez que para as sociedades que vivem sob os preceitos africanos o texto tem a função de ser o detentor da voz poética “repleta de sacralidade e designadora de um sentimento de pertença e coletividade” (SCHIFFLER, 2014, p. 57).

Ora, não há dúvida de que existiu e existe ainda hoje no Brasil uma tradição oral bastante viva, de origens francamente africanas e que constitui uma verdadeira herança de conhecimentos de todas as ordens, transmitidos de boca em boca através dos séculos. (BONVINI, 2001, p.40)

Diário de Bitita (2007) elenca diversas lembranças em que fica evidente traços de narrativas escritas a partir da oralidade, isto é, discursos orais que se firmam no texto escrito. Tal fato é percebido na citação se que segue: “Ficava com dó. Se eu pudesse dar-lhe um dos meus olhos! Mas, eu não podia! Revoltava-me pensando que todas as pessoas deveriam ser iguais” (JESUS, 2007, p.35). É notório a presença de traços orais na narrativa construída por Carolina nessa passagem, uma vez que a narradora, aqui representada pela própria escritora “incorpora as coisas narradas à experiências de seus ouvintes” (BENJAMIN, 1994, p. 201).

De tal forma, ao realizarmos a leitura da passagem no texto escrito por Carolina entendemos que ela faz referência a um senhor deficiente visual que tinha por nome Epifânio Rodrigues. A autora se diz com “dó” do homem não pelo fato da deficiência, mas porque ele sofre com o preconceito e discriminação por sua condição física. Quando Carolina cita esse episódio ela coloca o seu leitor dentro da história do senhor Epifânio, uma vez que usando da força da oralidade consegue projetar na personagem as dificuldades que este enfrenta por ser diferente.

Carolina retira da experiência de vida o que ela registra no livro: “sua própria experiência ou a relatada pelos outros” (BENJAMIN, 1994, p. 201), que é uma das características do narrador contador de histórias, tão visto nas sociedades de origem africana que utilizam a tradição oral como combustível para a ancestralidade.

Assim definido, o narrador figura entre os mestres e os sábios. Ele sabe dar conselhos: não para alguns casos, como o provérbio, mas para muitos casos, como o sábio. Pois pode recorrer ao acervo de toda uma vida (uma vida que não inclui sua própria experiência, mas em grande parte a experiência alheia). [...] Seu dom é poder contar sua vida; sua dignidade é conta-la inteira. O narrador é o homem que poderia deixar a luz tênue de sua narração consumir completamente a mecha de sua vida. Daí a atmosfera incomparável que circunda o narrador. (BENJAMIN, 1994, p. 221)

O narrador das comunidades africanas consegue envolver o leitor na história de tal forma que se torna muito difícil para este se separar dela. Dessa feita, o texto construído a partir da oralidade não gera um documento de arquivo, como os textos tradicionais firmados na literatura escrita, mas sim, “relações interpessoais. No nível da sociedade, uma nova ordem de valores se produz” (BONVINI, 2006, p.7): relacionados ao passado, ao presente e ao futuro, uma vez que um texto oral ensina sobre o passado, explica o momento presente e direciona para decisões coletivas para o futuro.

De acordo com Schiffler (2014, p.57) o “texto é absolutamente ilustrativo da importância da tradição oral nas culturas africanas. Tradição percebida como autêntica expressão artística definidora de uma cultura a partir da tradição e da memória” que se perpetua utilizando-se da ancestralidade. Ou seja, os textos orais são aqueles que impõem um ritmo próprio, inter-relacionando as personagens, o narrador, o tempo e o espaço, tendo como sustentação as culturas africanas.

Assim, o entendimento da tradição oral africana e ancestral está no cerne da análise do capítulo que se segue. É comum que quando pensamos na expressão tradição tendamos a associá-la a costumes do passado, algo sem evolução, inerte ao tempo e ao espaço. Ao menos é assim no ocidental. Mas para as sociedades africanas a tradição se afasta do inerte sendo entendida como algo em movimento essencialmente relacionada a ancestralidade. Dentro dessa concepção a tradição “se enraíza no passado para permitir ao vivido de hoje orientar-se, sem descanso e por meio de um mesmo impulso, para o amanhã” (BONVINI, 2001, p. 39). Assim, a tradição oral perpassa desde o tempo passado, o presente e o futuro de uma sociedade fundamentada pela ancestralidade.

De acordo com Hampaté Bâ (2010, p.167) “quando falamos em tradição, em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade” sem que utilize como herança os conhecimentos transmitidos dos mais velhos ao mais jovens, de boca a ouvido ao longo dos séculos. Em consonância com Hampaté Bâ (2010), o pesquisador Jean Vansina (2010, p.139) afirma que “uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuições-chave, isto é, a tradição oral”.

A tradição oral, que não se limita aos contos e lendas nem aos relatos míticos e históricos, é a grande escola da vida, recobrando e englobando todos os seus aspectos. Nela, o espiritual e o material não se dissociam. Falando segundo a compreensão de cada pessoa, ela se coloca ao alcance de todos. (LOPES; SIMAS, 2020, p.41)

A tradição oral é um elemento capaz de movimentar, pelo tempo e pelo espaço, as heranças e os conhecimentos ancestrais fazendo com que estes permaneçam vivos nas sociedades africanas e em diáspora. É ela que verbaliza os costumes, os valores e as referências que moldam a vida do indivíduo, mas principalmente direciona a coletividade de uma comunidade. Vale destacar que a tradição oral engloba signos e linguagens amplas, uma vez que se pode considerar como pertencentes à tradição tudo que, através da memória dos mais antigos, forje o caráter e a tomada de decisões dos mais jovens. Dessa feita, a tradição oral é formada a partir de vários signos como a literatura oral, os cantos, os provérbios e os rituais.

Ao analisarmos as obras literárias de Carolina Maria de Jesus vemos impregnado signos que compõem a tradição oral. A autora consegue aglutinar nos seus livros nuances que formulam a tradição oral africana sendo a junção desses trabalhos uma representação de fatores que norteiam as sociedades africanas. Carolina transita entre canções, poemas, narrativas, romances que nos levam a um mesmo destino: a representação da ancestralidade africana em meio ao caos em que viveu. Assim, herdeira da ancestralidade através da tradição, a escritora materializa

em seus textos a importância dos signos e da linguagem africana como a representatividade do povo negro em diáspora no Brasil.

A tradição oral é, ao mesmo tempo, religião, conhecimento, ciência natural, aprendizado de ofício, história, divertimento e recreação. Baseada na prática e na experiência, ela se relaciona à totalidade do ser humano e, assim, contribui para criar um tipo especial de pessoa e moldar sua alma. (LOPES; SIMAS, 2020, p. 41)

Parafrazeando Lopes e Simas (2020) a tradição oral, fazendo uso de variados signos, é responsável por moldar a alma, o espírito e o corpo dos indivíduos e da comunidade na qual ele está inserido. Ao ouvir um canto que fora séculos antes evocado em uma gira de religiões africanas ou ao escutar um provérbio africano, o indivíduo internaliza os costumes e os ensinamentos propostos por tais signos e transforma isso em sabedoria, que posteriormente será transmitida para seus descendentes mantendo, dessa feita, o ciclo ancestral anteriormente citado em Opoku (2010). Assim, as sociedades se movem, se firmam e criam raízes na ancestralidade para a perpetuação da tradição africana.

Cabe ressaltar que para que essa perpetuação da ancestralidade aconteça é fundamental que textos orais sejam cada vez mais pesquisados e valorizados pelos meios acadêmicos, pois é fato que atualmente no Brasil, tem se firmado devido a uma grande “vontade individual e coletiva de se impor a um meio particularmente hostil, pois os negros conseguiram salvaguardar suas crenças e suas sensibilidades” (BONVINI, 2006, p. 42). Dessa feita, veremos neste capítulo elementos que compõem a tradição oral de Carolina como sua oralitura, a força que a autora dava a palavra e as experiências e costumes da comunidade da qual fazia parte em sua infância em Sacramento além de sua cosmovisão africana, mesmo vivendo em um território eurocentrado, projetada através de valores civilizatórios tipicamente africanos.

2.1.1 A força da palavra

A abordagem sobre a oralidade costuma levantar questionamentos sobretudo no mundo acadêmico, uma vez que, amparada pela memória, a oralidade se afasta dos métodos tradicionais utilizados pelo ocidente contemplados pela literatura escrita. Partindo da premissa de que cada povo dispõe de uma cultura própria é importante destacar que para nas sociedades africanas o uso da oralidade é de suma importância para a perpetuação da sabedoria que é transmitida de geração em geração.

Em contrapartida, faz-se necessário reforçar que, seja pela literatura escrita ou oral, os textos produzidos pelos mais variados povos são de grande importância para a construção das sociedades e das vivências entre seus pares. Não deveria existir uma concorrência, uma vez que escrita e oralidade são importantes para a formação da sociedade. Assim, a literatura escrita e a oral, cada qual a sua maneira, transformam os povos e suas culturas.

Na relação língua / fala, a literatura escrita busca sua objetivação em nível de língua, enquanto a literatura oral vai buscar em nível de fala. A palavra, cantada, falada ou escrita, reverbera no mundo e ecoa em seu interlocutor, de maneira mais direta e imediata, no ato performático. No entanto, a enunciação e a troca discursiva se efetivam também no leitor da obra escrita, que se edifica como interlocutor ao lidar com a epifania do texto literário. (SCHIFFLER, 2014, p. 36).

Dessa maneira, enquanto a literatura escrita valoriza aspectos normativos da linguagem em que a espontaneidade é substituída por regras gramaticais e linguísticas, “o normativo transforma o suporte material grafia em *ortografia*, o código da língua escrita em *língua literária*, e o documento escrito em *texto literário*. (BOVINI, 2006, p.10, grifo do autor), a literatura oral cria uma forte “relação social de seu conteúdo e de seus narradores” (SCHIFFLER, 2014, p. 30). Essa função da literatura oral é fortemente percebida nas obras literárias de Carolina Maria de Jesus, uma vez que a escritora utilizando fatos que aconteceram na sua própria vida, denuncia as condições em que viviam os negros no Brasil no século passado.

Com isso, a palavra proferida através da literatura oral se afasta na literatura escrita, uma vez que esta “transforma o vivido em documento de arquivo, cria a memória artificial das coisas (documentos escritos), memória inerte, geradora de acumulação e de estocagem (BONVINI, 2006, p. 10) enquanto aquela “repousa

essencialmente sobre uma textura oral em que forma e conteúdo estão em simbiose” (BONVINI, 2006, p.11) mesclando o passado, o presente e o futuro. Entretanto, é importante destacar que uma não desqualifica a outra, isto é, tanto a literatura oral quanto a escrita contribuem para a formação do indivíduo e da coletividade.

Assim, a oralidade vista sob o viés da tradição, “institui um movimento curvilíneo, reativador e prospectivo que integra sincronicamente, na atualidade do ato performado, o presente do pretérito e do futuro” (MARTINS, 2001, p.81) proporcionando ao texto aspectos não alcançados na escrita. Nessa conjuntura, as palavras, para as culturas africanas simbolizam força, uma vez que têm, “além do poder criador, a função de preservar, destruir e recriar o mundo” (LOPES; SIMAS, 2020, p.44).

Carolina Maria de Jesus, como herdeira da tradição oral dos povos negros, carrega consigo a força que a palavra representa. “Na tradição africana, a palavra falada, além de seu valor fundamental, possui um caráter sagrado que se associa à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas” (LOPES; SIMAS, 2020, p.41). Por isso, desde jovem, a escritora vai narrar o valor que dá ao que ela fala. Dona de uma personalidade forte, em uma das histórias contadas na obra carolineana, intitulada de *As madrinhas*, a autora discorre, dentre outras coisas, sobre as suas três madrinhas: a siá Maruca, Matilde e Mariinha (JESUS, 2007).

Matilde, sua madrinha de crisma, incomodada com o fato de Carolina ir todos os dias até sua casa, disse que se ela soubesse “não crismava esta menina” (JESUS, 2007, p. 19). Ao ouvi isso, Carolina ficou muito triste, pois gostava muito de Matilde e ao voltar para casa disse: “nunca mais hei de ir na casa de minha madrinha” (JESUS, 2007, p.19). A escritora registra que tempos depois sua madrinha adoeceu, faleceu, e que conforme o juramento feito, ela não foi vê-la pela última vez: “dizia que quando me desligo de alguém há de ser pra sempre. Rezaram o terço. Eu não compareci” (JESUS, 2007, p.19).

Nesse trecho é eminente a importância que Carolina dava a palavra falada. Nas tradições de origem africana, “numa primeira fase, tornam-se pensamento; numa segunda, som; e, numa terceira, fala. A fala é, portanto, considerada como a materialização, ou a exteriorização, das vibrações das forças” (HAMPATÉ BÂ, 2010,

p. 172). Para Bovini (2006, p.10) assim como a escrita é um serviço de grande valor para as sociedades, a “fala era para a comunidade oral”.

Corroborando com esse conceito, Lopes e Simas (2020, p. 43) destacam que “a palavra é força; o Verbo é a expressão por excelência da força do ser em sua plenitude”, ou seja, para as tradições africanas, o que se é dito tem muita força e, por isso, deve ser honrado. Para a ancestralidade, a força da palavra rege o comportamento humano e de sua comunidade. Dessa forma, ao dizer que não voltaria mais para ver sua madrinha, e mesmo depois de todo acontecimento narrado na obra, Carolina cumpriu o seu juramento inicial, mostrando dessa maneira a seriedade que dava aos conhecimentos ancestrais.

A inteligência de Carolina também era algo que chamava atenção desde a sua infância. “Desde criança, a menina já demonstrava uma inteligência fora do comum, pelo menos em termos de memória, para assuntos relacionados à gente grande” (FARIAS, 2018, p. 37). Apesar de frequentar por pouco tempo à escola, Carolina era conhecedora de diversos assuntos, desde política brasileira a técnicas para agricultura. No *Diário de Bitita* (2007), a escritora relata que sempre foi uma pessoa muito questionadora, curiosa e ativa. São várias as passagens do livro que mostram os questionamentos que Carolina se fazia e fazia aos seus familiares e amigos desde a infância, como: “mamãe, eu sou gente ou bicho?” (JESUS, 2007, p. 10), ou, “mamãe, mamãe... fala-me do mundo. O que quer dizer mundo” (JESUS, 2007, p. 27)?

Aquilo que se aprende na escola ocidental, por mais útil que seja, nem sempre é vivido, enquanto o conhecimento herdado da tradição oral encarna-se na totalidade do ser. Os instrumentos ou as ferramentas de um ofício materializam as Palavras sagradas; o contato do aprendiz com o ofício o obriga a viver a Palavra a cada gesto. (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 189)

Na concepção da ancestralidade africana, apesar do conhecimento formal ter valor, é a partir do conhecimento informal, adquirido pela vivência, que se adquire sabedoria. Sendo essa vivência transmitida pela oralidade, logo, a sabedoria advém das relações cotidianas e dos ensinamentos transmitidos de geração em geração, *a priori* pelos mais velhos. Sob esse ponto de vista, explica-se o motivo pelo qual, apesar de Carolina ter frequentado por pouco tempo a escola formal, ela ser detentora de

exímia sabedoria e inteligência, afinal, “o saber baseado no sentimento da unidade da vida e pleno de ensinamentos, ao mesmo tempo materiais e espirituais, é um bem insubstituível e a maior riqueza” (LOPES; SIMAS, 2020, p. 46) para o indivíduo.

Como sopro, hálito, dicção e acontecimento, a palavra proferida grafa-se na performance do corpo, lugar da sabedoria. Por isso, a palavra, índice do saber, não se petrifica num depósito ou arquivo móvel, mas é concebida cineticamente. Como tal, a palavra ecoa na reminiscência performática do corpo, ressoando como voz cantante e dançante, numa sintaxe expressiva contígua que fertiliza o parentesco entre os vivos, os ancestrais e os que ainda vão nascer. (MARTINS, 2001, p. 82)

De acordo com Martins (2001) a palavra tem a força da transmissão da sabedoria. Sendo um elemento ativo e vívido, ela pode ser compreendida como algo que modifica e acentua o conhecimento das pessoas que vivem a partir dos costumes africanos. A palavra é ampliada uma vez que reverbera através do som, da fala, da música e dos instrumentos traduzindo-se no corpo performático, que fala através dos gestos e do próprio som que sai de suas entranhas.

Os textos orais essencialmente dirigidos pelas sociedades ancestrais, conseguem expor através das escrituras, a força da palavra, uma vez que, diferentemente da literatura escrita, “o texto não parecerá um documento de arquivo, ultrapassado do passado, mas sim um suporte ainda capaz de permitir a transferência da experiência do grupo diante da vida e da sobrevivência” (BONVINI, 2006, p 11).

2.1.2 Experiências contadas, experiências vividas

A ancestralidade pode se manifestar de diversas maneiras: através das religiões, da memória, dos corpos, da fala e dos costumes. Assim, quando em *Diário de Bitita* (2007), Carolina registra costumes que foram transmitidos pelos seus parentes a ela, está, de certa maneira, externando sua ancestralidade africana. A

tradição pode ser então compreendida como um elemento fundamental para a troca de experiências que se sustentam pela ancestralidade.

A oralidade em contextos culturais africanos diversos é de extrema relevância para a história e a cultura das sociedades em que se estruturam. Nos diversos povos permeados pelas culturas de matriz africana, o poder da voz assume um estado de sacralidade e mistério. Nessas culturas, a palavra tem poder de construir e edificar histórias, tradições e identidades. (SCHIFFLER, 2014, p.56)

É pela fala que as recordações dos costumes, superstições, provérbios e valores são transmitidas de uma geração a outra, por isso, os sons assumem, dentro desse contexto, um patamar de sacralidade. Assim, para Carolina e para os negros em diáspora de modo geral, a perpetuação da cultura acontece principalmente através da tradição oral. É importante analisar as maneiras pelas quais Carolina registrou seus valores ancestrais em *Diário de Bitita* (2007) sobretudo a partir das experiências narradas e vividas por ela e sua comunidade.

Além da obra estudada, Carolina escreveu um livro com o título *Provérbios* em que registra os mais variados ensinamentos adquiridos com seu avô e sua mãe desde a infância. Mas o fato é que no próprio *Diário de Bitita* (2007) a autora faz uso de provérbios como na passagem a seguir: “Deus dá nozes aos que não tem dentes” (JESUS, 2007, p. 57). Assim como o citado, outros ditados curtos são registrados ao longo da obra, o que nos demonstra que a autora fazia uso desses artifícios no seu cotidiano. De acordo com Lopes e Simas (2020, p. 108):

No patrimônio imaterial de um povo, representado pela riqueza tradicional acumulada desde os primórdios de sua consciência, os provérbios costumam representar momentos de alta sabedoria. Na profundidade das sínteses, essas expressões do pensamento contêm, em geral, a essência dos ensinamentos indispensáveis à vida, ou seja, o sumo da filosofia das sociedades que os criaram.

Parafrazeando os pesquisadores (2020) os provérbios são ensinamentos profundos, geralmente feitos com frases curtas e simples e transmitidos por séculos dos mais idosos aos mais jovens. Também conhecidos como ditados populares estão

relacionados à repetição e a memorização, transmitindo saberes, conselhos e exortações a um povo.

Os provérbios, assim como as cantigas, são comumente utilizados nos terreiros de candomblé, nos aconselhamentos e nas conversas formais e informais aos adeptos das religiões de matriz africana. Eles estão presentes também nos *itan*, que são mitos de origem iorubá, baseados na tradição oral utilizados principalmente nos jogos divinatórios de *Ifá*²⁰.

Para o africanista Hampaté Bâ (2010, p.183) “os provérbios são as missivas legadas à posteridade pelos ancestrais” que com poucas palavras transmitem sabedoria às crianças e aos mais jovens da comunidade da qual fazem parte. Sendo utilizados para fonte de sabedoria, os provérbios para as sociedades africanas servem como orientadores relacionando aspectos naturais, espirituais, políticos e culturais. Assim, quando Carolina registra provérbios em suas obras literárias, registra também os valores e ensinamentos africanos, uma vez que a memória, a oralidade e os provérbios constituem uma potente base para a tradição africana.

A maneira como Carolina se coloca no espaço e no tempo do qual faz parte pode ser entendida simbolicamente como ancestral, pois “o corpo é um texto que, simultaneamente, inscreve e interpreta, significa e é significado, sendo projetado como continente e conteúdo, lugar e veículo da memória” (MARTINS, 2001, p.84) está diretamente relacionado as experiências vividas por este corpo e que absorve os costumes e ensinamentos diários a partir das experiências adquiridas pela observação e pela vivência.

Os costumes e as tradições se fazem presentes no livro em várias passagens. Fazendo referência aos costumes africanos ou expondo tradições dos europeus e católicos, Carolina mostra o quanto no seu dia-a-dia é comum a prática de superstições e valores comuns a comunidade da qual está inserida, como visto nas passagens:

Mas o José Santana, que era o galã da festa e tinha um terno de congada, pulava por cima das cruzeiras e cinzas e era aclamado herói pelo povo. Depois

²⁰ É um sistema divinatório que se originou na África Ocidental entre os iorubás sendo reconhecido como a base dos oráculos usados pelas religiões de matriz africana.

que o Santana havia pulado por cima das cruzes, o feitiço deveria ir para ele. (JESUS, 2007, p.25)

Minha madrinha fez a genuflexão. Perguntei:

_ Por que é que a senhora se ajoelhou?

_ Quando estamos na igreja, temos que nos ajoelhar para saudar o Santíssimo Sacramento no altar. (JESUS, 2007, p.16)

As duas citações trazem exemplos de experiências vividas por Carolina no auge de sua infância. Uma das passagens faz referência aos costumes dos negros nas festas das congadas²¹ e a outra citação já evidencia um costume de origem católica, o que deixa evidente que na intensa relação entre a ancestralidade africana e a vivência do negro em diáspora, muitas vezes, os valores, costumes e ensinamentos ocidentais e africanos se entrelaçam sendo comumente utilizados por uma mesma comunidade.

Não são precisos os registros de chegada do ritual banto das congadas no Brasil. Essas celebrações têm origem africana quanto ao costume de celebrar a entronização do rei novo, sendo mesclada a tradições europeias do batismo e da celebração de santos católicos durante o contato com o colonizador e os padres jesuítas. (SCHIFFLER, 2014, p.111)

A tradição oral se faz a partir da troca de experiências, uma vez que “foi definida como um testemunho transmitido de uma geração a outra” (VANSINA, 2010, p.140), ou seja, tem como característica marcante o verbalismo o que a difere das fontes escritas essencialmente ocidentais. Por isso, a partir de uma perspectiva africana, o testemunho ocular se configura como parte desse conjunto que forma a tradição. As experiências são contadas pelos mais idosos da comunidade sendo que, ao ouvir os saberes, os valores e os conhecimentos, os mais jovens vivem sob o signo daquela

²¹Schiffler (2014) em sua tese de doutorado intitulada *Literatura Oral e Performance: a identidade e a ancestralidade no Ticumbi de Conceição da Barra, ES* explica como acontecem as festas de congado. A pesquisadora elucida que a partir da mistura de elementos católicos e de religiões de matriz africana as pessoas saem às ruas cantando, dançando e usando de seus corpos em ações performáticas para cultuar santos e santas que protegeram os negros escravizados.

ancestralidade, e no futuro, serão os transmissores das experiências que viveram contribuindo dessa maneira para a solidificação da tradição.

Numa sociedade oral, a maioria das obras literárias são tradições, e todas as tradições conscientes são elocuições orais. Como em todas as elocuições, a forma e os critérios literários influenciam o conteúdo da mensagem. (VANSINA, 2010, p.142)

Vansina (2010) defende que existem formas fundamentais das tradições orais: uma forma que nomeia de estabelecida, que contém conteúdo fixo ou livre assim como outra forma que o pesquisador classifica como livre, tendo a mesma divisão quanto ao conteúdo. As obras de Carolina Maria de Jesus podem ser classificadas, a partir da estrutura proposta por Vansina (2010) como livre com conteúdo de narrativa. Uma forma livre acontece como o autor tem a liberdade de recriar, modificar e estabelecer singularidades com a tradição, mas sob seu olhar. E o conteúdo a partir das narrativas, que é a maioria das mensagens históricas conscientes, “o artista é completamente livre, mas somente do ponto de vista literário: o seu meio social pode, às vezes, impor-lhe uma fidelidade rígida às fontes” (VANSINA, 2010, p.144).

Assim, compreende-se que Carolina, em *Diário de Bitita* (2007), aborde diversas temáticas que são pertinentes para a construção da história do Brasil, corroborando com os conceitos apresentados por Vansina (2010). Logo no prefácio, escrito por Dimas da Cruz Oliveira, é assinalado que mesmo com sua “limitação geográfica e social ela é capaz de olhar o mundo inteiro e toda a sociedade, tecendo sobre eles comentários filosóficos” (JESUS, 2007, p. 6). Toda essa sabedoria de Carolina, que é percebida desde a sua infância, está relacionada principalmente, pelo contato e direcionamento de sua ancestralidade negra, juntamente com seus costumes, valores e tradições transmitidas de geração em geração no convívio da autora.

Nessa cadência é que os ancestrais se movimentam, harmonizando e engendrando as forças mantenedoras das práticas sociais sustentadoras da tradição transmitida de geração em geração, pois as tipologias ancestrais se corporificam na linguagem de autores contemporâneos que valorizam a oralidade detentora das marcas da ancestralidade. (OLIVEIRA, 2014, p. 50)

De acordo com Tom Farias (2018), a localidade onde Carolina passou sua infância, Sacramento, era dominada por quilombos²², que ao longo do século 18 foram destruídos e aos poucos se tornaram povoados. “A origem escrava era o registro ancestral que marcava a vida da grande maioria dessa população, desde os seus primórdios” (FARIAS, 2018, p. 11). Com base nisso, entende-se que quando Carolina relata, na obra analisada, essa relação com suas ancestralidades negras, sobretudo na figura de seu avô, que ela caracteriza como “um preto alto e calmo, resignado com sua condição de solto da escravidão. Não sabia ler, mas era agravável no falar” (JESUS, 2007, p. 8) está evocando sua identidade.

Assim, logo no início do diário, a autora expõe mais uma das marcas da ancestralidade, a tradição oral, que de acordo Lopes e Simas (2020, p. 41) é “baseada na prática e na experiência, [...] e, assim, contribui para criar um tipo especial de pessoa e moldar sua alma”.

Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. [...] Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial. (HAMPATÊ BÂ, 2010, p. 169)

De acordo com Hampatê Bâ (2010), a tradição oral perpassa inúmeros níveis de conhecimento, sendo responsável como concepção de humanidade, onde o espiritual e o plano físico estão interligados por uma força superior aos conhecimentos ocidentais, por exemplo. No decorrer das escritas de Carolina Maria de Jesus essas concepções vão sendo comprovadas, visto que a escritora, por diversas vezes, ressalta a importância dos conhecimentos que seu avô Benedito a transmitiu durante a sua infância.

É comum que as sociedades regidas pelos valores e conhecimentos a partir de África carreguem maneiras peculiares de relacionamento e de sobrevivência. O senhor Benedito ensinou aos seus descendentes através da prática. Em *Diário de*

²² Comunidades formadas por escravos fugidos das fazendas. Esses lugares se transformaram em centros de resistências dos escravos negros que escapavam do trabalho forçado no Brasil.

Bitita (2007, p. 7) Carolina narra que “o vovô dizia que não queria morrer e deixar seus filhos ao relento”.

Construindo uma ponte entre esse conceito defendido pelo avô, narrado por Carolina ao que a escritora escreve no decorrer de *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1992), é perceptível o quanto ela carregou para sua vida adulta os valores que seu avô compartilhou na sua infância. Um dos grandes objetivos de Carolina era proporcionar aos seus filhos uma vida com dignidade, com frequência na escola, comida para atender as suas necessidades básicas e uma casa para residirem.

Preparei a refeição matinal. Cada filho prefere uma coisa. A Vera, mingau de farinha de trigo torrada. O João José, café puro. O José Carlos, leite branco. E eu, mingau de aveia.

Já que não posso dar aos meus filhos uma casa decente para residir, procuro lhe dar uma refeição condigna. (JESUS, 1992, p. 19)

O avô, ensinando que não queria morrer e deixar os filhos a própria sorte transmite uma condição a neta, que já adulta e mãe, narra, conforme a citação acima, que ela carregou esse ensinamento. As refeições, mesmo que precárias, a casa, mesmo sendo um barraco em uma favela e a atenção aos filhos é registrada no *best seller Quarto de Despejo*(1992).

Sua mãe, dona Cota, muitas vezes era hostilizada pelas pessoas ao seu redor por permitir que Carolina questionasse o que não entendia, fosse ativa, criativa e curiosa (JESUS, 2007). Ela, a mãe, sempre respondeu dizendo que achava bonito ver a filha com tamanha curiosidade pela vida e espetacular inteligência. Carolina, ao se tornar mãe, reproduz muitos desses valores adquiridos através de sua mãe. Em *Quarto de despejo* (1992) é recorrente passagens que mostram a perseguição que seus filhos sofriam e a defesa que Carolina sempre fez em relação a estes.

As vezes eu ligo o radio e danço com as crianças, simulamos uma luta de boxe. Hoje comprei marmelada para eles. Assim que dei um pedaço a cada um percebi que eles me dirigiam um olhar terno. E o meu João José disse:

—Que mamãe boa! (JESUS, 1992, p.16)

Apesar da inexistência de uma vida material digna, em meio a pobreza extrema e a condições insalubres de vida, Carolina narra, em *Quarto de despejo* (1992), momentos de comunhão com seus filhos, assim como tinha com sua mãe na sua infância. “O que a África tradicional mais preza é a herança ancestral” (HAMPATÊ BÂ, 2010, p. 174), conceito valorizado por Carolina e evidenciado nas suas obras literárias, como mostrado acima. Para Hampatê Bâ (2010), o respeito que os mais jovens escutam e executam os ensinamentos dos mais idosos é um dos conceitos da ancestralidade por via tradição oral, formando, dessa feita, um grande ciclo de transmissão de sabedoria e preceitos que marcam, inclusive, as narrativas de Carolina.

2.2 Cosmóvisão africana a partir da Oralitura

A vida para os africanos e para os negros em diáspora, na maioria das vezes, não foi e continua não sendo fácil. Em meio ao racismo, violências, separações de seus familiares e amigos, imposição de língua e de religião, os negros utilizaram de estratégias para continuarem vivos e conseguirem perpetuar suas culturas e seus valores. A existência do negro é uma dança constante, ele ginga, gira, se esconde, se apresenta, é resistência, é luta. O negro consegue dançar sem que a música seja ouvida por quem está ao seu redor, pois muitas vezes ela vem de dentro e assim toca as pessoas. Esse movimento, esse gingado, essa ação ultrapassa o corpo físico e se faz presente no cotidiano dos negros em diversas situações: quando ele atua, nas suas canções, nos seus costumes, na sua cultura e nos seus textos. A esse movimento dá-se o nome de performance. Para Schechner (2003, p. 27) “as performances marcam identidades, dobram o tempo, remodelam e adornam o corpo, e contam histórias”, ou seja, as ações performáticas acontecem de variadas maneiras sendo a junção de ação, interação e relação. Na literatura, essas ações são evidenciadas nas palavras e na literatura oral nas conexões entre memória e tradição oral.

Schechner (2003) defende que a performance é uma categoria abrangente cerceada por elementos culturais, artísticos e cotidianos. Um dos campos de estudo da performance compreende que existe um estudo do comportamento guiado por uma visão interdisciplinar, integral, multifacetada e inclusiva escala de ritual, jogo, arte e vida cotidiana. Na literatura negra-brasileira tais elementos se acoplam resultando em textos vivos que dialogam com os leitores.

No âmbito da performance, em seu aparato – cantos, danças, figurinos, adereços, objetos cerimoniais, cenários, cortejos e festejos -, e em sua cosmovisão filosófica e religiosa, reorganizam-se os repertórios textuais, históricos, sensoriais, orgânicos e conceituais da longínqua África, das partituras dos seus saberes e conhecimentos, o corpo alterno das identidades recriadas, as lembranças e as reminiscências, o *corpus*, enfim, da memória que cliva e atravessa os vazios e hiatos resultantes das diásporas. (MARTINS, 2001, p.78)

O corpo do negro africano e em diáspora fala mesmo calado. Existe um caminhar, uma viagem, um encantamento que rege o mundo material e imaterial dos africanos e seus descendentes. Esse movimento é compreendido por Martins (2001) como performance, entendida como enunciação da tradição oral. Na literatura acontece da mesma maneira: a performance se traduz na textura do texto, onde forma e conteúdo estão em constante simbiose”. (BONVINI, 2006, p.8) ou seja, é pela performance que o texto ganha vida, se movimenta, sai do papel e atinge o cotidiano das pessoas através de múltiplos elementos e formas, expressões em que se utiliza o corpo, os sinais, os sons, a escrita sendo que esse conjunto de valores consegue traduzir a força da ancestralidade através da tradição oral.

“No caso brasileiro, os ritos de ascendência africana, religiosos e seculares ocupam um lugar ímpar como veículos de transmissão de um dos mais relevantes aspectos da visão de mundo africana, a *ancestralidade*” (MARTINS, 2001, 79). No livro de Carolina tais ritos são frequentemente descritos por ela que, em várias passagens, mostra o seu cotidiano fincado em elementos baseados em uma cosmovisão africana de mundo. A autora utiliza da performance na sua forma de escrita quando aproxima o leitor dela própria e traduz suas memórias através dos ritos e da tradição africana.

A voz poética (ou literária) de Carolina ecoa nos seus pares com a leitura das suas obras, perpassando gerações. A poesia vocal é fundamentada em elementos dialógicos: “ela significa o lugar de um sujeito que não se reduz à localização pessoal. Nesse sentido, a voz desaloja o homem de seu corpo” (ZUMTHOR, 2007, p. 83) levando-o a concepção do coletivo a partir da recepção da literatura como performance, ou seja, textos literários orais despertam uma audiência e um improviso na construção dos sentidos dos leitores sendo o corpo “ao mesmo tempo o ponto de partida, o ponto de origem e o referente do discurso” (ZUMTHOR, 2007, p.77).

Para a pesquisadora Schiffler (2014, p.33) “o plano da oralidade e a difusão das narrativas ou poesias orais, elas sempre se estruturam e se apresentam à plateia como performance”. Assim, Carolina consegue transmitir sua ancestralidade através de elementos performáticos: ritos, valores, costumes e saberes que são traduzidos em suas obras literárias, nas suas entrevistas e nas suas canções. E desse encontro de elementos performáticos africanos Martins (2001) cunhou o termo Oralitura:

A esses gestos, a essas inscrições e palimpsestos performáticos, grafados pela voz e pelo corpo, denominei “oralitura”, matizando na noção deste termo a singular inscrição cultural que, como letra (littera) cliva a enunciação do sujeito e de sua coletividade, sublinhando ainda no termo seu valor de litura, rasura da linguagem, alteração significante, constitutiva da alteridade dos sujeitos, das culturas e de suas representações simbólicas (MARTINS, 2001, p.83)

Parafraseando Martins (2001), a oralitura é um elemento que se faz presente nos textos de negros africanos ou em diáspora em que tem como ponto central a conexão entre a voz, o corpo, a escrita e a ancestralidade. É o poder que a tradição africana dá aos textos de se movimentarem, abraçarem seus leitores, seus autores através das aproximações destes com aqueles fazendo uso das mais diferentes representações simbólicas. Num texto performático, escritor e leitor “dançam” juntos e sintonizados. Tratando-se da autora estudada podemos dizer que o corpo dela fala mesmo calado, sua forma de representar seus familiares, seus personagens explorados na obra literária, os episódios escolhidos para registro no *Diário de Bitita* (2007), todo esse conjunto nos remete a oralitura das obras e vida da escritora.

O termo oralitura, da forma como o apresento, não nos remete univocamente ao repertório de formas e procedimentos culturais da tradição linguística, mas especificamente ao que em sua performance indica a presença de um traço cultural estilístico, mnemônico, significativo e constitutivo, inscrito na grafia do corpo em movimento e na vocalidade. Como um estilete, esse traço inscreve saberes, valores, conceitos, visões de mundo e estilos. Se a oratura nos remete a um corpus verbal, indiretamente evocando a sua transmissão, a oralitura é do âmbito da performance, sua âncora; uma grafia, uma linguagem, seja ela desenhada na letra performática da palavra ou nos vôlejos do corpo. (MARTINS, 2001, p. 84)

Assim, a proposta é analisar os ritos, valores e costumes performáticos em *Diário de Bitita* (2007) a partir da concepção proposta por Martins (2001) de elementos que organizam as sociedades africanas a partir de dois estudiosos: Fábio Leite e Eduardo Oliveira. Vale ressaltar que ao analisarmos as sociedades africanas em África e em diáspora fazendo uso desses elementos estruturantes colocamos no cerne da discussão a ideia da cosmovisão africana, ou seja, entendemos as sociedades africanas a partir de valores comuns as suas organizações de vida.

A organização das sociedades, tanto em África Pré-colonial quanto dos seus descendentes em diáspora acontece de maneira peculiar. Considerando que o continente Africano dispõe de variados grupos que tem organização própria e valores diferentes entre si faz-se necessário que entendamos que os valores que regem o cotidiano dos africanos podem ser diferentes entre si, até porque cada grupo é detentor de elementos que estruturam àquela sociedade, “o que lhes confere suas individualidades” (LEITE, 1997, p. 103).

Para Oliveira (2021b, p. 14) a cosmovisão africana é o “signo distintivo da diversidade e como experiência histórica que desautoriza o discurso homogeneizante do capitalismo contemporâneo”, isto é, a cosmovisão africana representa um novo olhar sob as organizações de vida dos negros. É olhar para os valores que regem as comunidades e entender que estão de encontro aos valores defendidos pelo europeu colonizador e o sistema capitalista. “ A história africana, então, é apresentada como um contra-discurso” (OLIVEIRA, 2021b, p.15) aos valores ocidentais.

Para Leite (1997, p.103) “não obstante a tentativa de se chegar a conhecimento mais decisivo acerca das sociedades negro-africanas recomenda abordagens

diferenciais que permitam melhor captação de suas realidades singulares” que compõem as organizações de mundo articuladas por essas civilizações. Assim, para compreender os valores civilizatórios que perpassam geração em geração em África faz-se necessário que se leve em consideração elementos que estruturam essas sociedades sendo transmitidos de geração em geração pela tradição oral.

Além disso, é importante destacar que Leite (1997) e Oliveira (2021b) realizaram estudos em grupos que compõem sociedades específicas. Leite (1997, p.103) se ateuve “a três sociedades da África Ocidental – Yoruba, Agni e Senufo”. Enquanto Oliveira (2021b, p.15) analisou “três grandes Impérios Africanos: o de Gana, o do Mali e o do Songai”. Mas, ao final das pesquisas, ambos estudiosos concluíram que apesar das influências estrangeiras as sociedades africanas possuem “uma estrutura comum que sedimenta a organização social, política e cultural” (OLIVEIRA, 2021b, p. 54).

Assim, entender a multiplicidade das sociedades que formam o continente africano é fundamental para a compreensão da realidade diversa de cada uma, mas ao menos tempo, é importante compreender que existe uma estrutura comum que permeia o continente e que “parece certo que são aplicáveis, com a cautela devida às individualidades, a um número não negligenciável de sociedades negro-africanas” (LEITE, 1997, p.104). Por isso, “esses elementos compõem a cosmovisão africana, e apesar das modificações e rupturas, seguem estruturando as concepções de vida dos africanos e seus descendentes espalhados pelo mundo depois da Diáspora Negra” (OLIVEIRA, 2021b, p.54).

Dentro dessa perspectiva, Leite (1997) elenca nove elementos os quais nomeia de valores civilizatórios africanos, a saber: força vital; palavra; homem; socialização, morte, ancestrais e ancestralidade, família, produção e poder. Enquanto Oliveira (2021b) enumera onze conceitos que nomeia por elementos estruturantes da cosmovisão africana: universo, força vital, palavra, tempo, pessoa, morte, família, produção, poder, ancestralidade e religiões africanas.

Por isso, ao realizarmos uma pesquisa sobre Carolina Maria de Jesus na obra literária analisada nos deparamos com a evidente utilização desses elementos estruturantes ou dos valores civilizatórios perpassando desde os registros de sua infância e sendo de suma importância para o norteamento da sua formação enquanto

cidadã e para a manutenção da sociedade da qual fazia parte em Sacramento. Assim, Carolina é estudada a partir da cosmovisão africana, “construída com sabedoria e arte pela tradição e atualizada com sagacidade e coragem por seus herdeiros” (OLIVEIRA, 2021b, p.32).

Tanto para Leite (1997) quanto para Oliveira (2021b) os elementos que compõem a estrutura das sociedades africanas são diferentes. Analisaremos a partir desse ponto os valores ou elementos latentes vistos em *Diário de Bitita* (2007) que norteiam a sociedade negra da qual Carolina fez parte sobretudo na sua infância e adolescência em Sacramento e nos seus arredores. Assim, para esta pesquisa serão apresentados os seguintes elementos estruturantes comuns à Leite (1997) e a Oliveira (2021b): Morte (ritos fúnebres); Produção e Poder. Além destes dissertaremos sobre Pessoa, que por Leite (1997) é nomeado por Homem, Coletividade (que Fabio Leite e Eduardo Oliveira conceituam como Socialização).

2.2.1 Produção e poder

Nas sociedades africanas pré-coloniais, os valores dados ao meio ambiente, sobretudo a partir do uso da terra eram tidos como prioridade, pois essas práticas vinham dos ensinamentos dos mais idosos ou dos ancestrais. “Como essas sociedades são basicamente agrárias, é lógico deduzir que a **terra** é o principal elemento da produção dentre elas” (OLIVEIRA, 2021b, p.72, grifo do autor). Ao analisar o *Diário de Bitita* (2007) é notável que Carolina registrou, através dos seus relatos, a maneira pela qual valorizava o uso da terra, assim como seus ancestrais africanos.

É sabido que ao chegarem no Brasil nos porões dos navios e sofrerem todo tipo de perversidade, os negros africanos mantiveram, devido as suas forças ancestrais, valores que transmitiram de geração em geração aos seus descendentes, e que serão transmitidos aos descendentes dos seus descendentes.

Carolina é uma prova que mesmo vivendo em um mundo “dominado” pela visão eurocêntrica, carregava tais ensinamentos imbricados nas suas entranhas e que foram imortalizados pela sua literatura ancestral. Dentre diversos valores africanos,

como expostos até então nesta pesquisa, a autora também evidenciou a forma como entendia o valor da terra e, ao mesmo tempo, como esta deveria ser respeitada e cultivada pelo homem.

Mas o fato é que a autora-narradora-personagem ao expor sua perspectiva sobre o uso e cultivo da terra, realizou também uma denúncia ao que presenciou no Brasil referente a formação da divisão de classes culminando para uma outra herança ancestral africana, que é em relação a coletividade e a necessidade de vivência do indivíduo para sua comunidade e vice-versa.

A obra literária (2007) traça um paralelo entre o modo de cultivo e distribuição da terra na visão africana, defendida por Carolina, com relação aos povos não africanos, que vivem sob a perspectiva capitalista, dominadora e colonialista europeia, no livro representada pelos imigrantes italianos e alemães e também pelos próprios colonizadores portugueses.

Jesus (2007, p. 73-74) apresenta ao seu leitor a importância que dá à terra, colocando-a como o centro da vida humana quando escreve que “quando o homem está vivo, vive com os cereais que saem da terra. E quando morre vai pra o seio da terra. Ela não fala, mas é sábia. É a melhor obra de Deus”. De acordo com Hampaté Bâ (2010, p. 189) para as sociedades regidas pela ancestralidade africana “a terra, acreditava-se, pertencia a Deus, e ao homem cabia o direito de ‘usufruir’ dela, mas não o de possuí-la”. Para Domingos (2011, p. 10):

a Terra para os Africanos antes de ser o espaço do qual o homem se apropria, é uma entidade espiritual na qual ele se encontra. Potência indispensável para a vida, ela é o lugar vital que possui o homem, que nasceu da terra, e ela retorna na morte.

Para Leite (1997, p. 112) “a terra, principal recurso natural dessas sociedades agrárias, é considerada ela mesma como uma divindade e sua fertilidade é tomada como doação preexistente”. Oliveira (2021b, p. 72) complementa dizendo que “uma das principais características dessas sociedades é a não apropriação individual do solo e o dever de transmiti-lo da mesma forma às próximas gerações”. Por isso,

somente com os pactos e valores firmados pelos seus ancestrais é que o homem consegue cultivar e manter o respeito pela grã-mãe do universo: a terra.

No trecho anteriormente citado da obra literária, Jesus (2007) fundamentou mais uma vez através da construção de sua literatura, o ciclo inquebrável defendido pela ancestralidade ao dizer que no mundo dos vivos o homem depende da terra para se alimentar e ao morrer, vai para dentro dela. Analisando o que a autora escreve, é notável que ela expressa a concepção do ciclo contínuo defendido pela filosofia africana sobre a continuidade e o elo entre os dois mundos: o visível e o invisível, os vegetais, os minerais e os animais (inclusive o homem) e os ancestrais e os deuses, respectivamente. Partindo dessa premissa, “Homem, Deus e Natureza se integram”. (DOMINGOS, 2011, p. 8). Na verdade, “esse é o segredo da harmonia social na África” (OLIVEIRA, 2021b, 73) uma vez que tudo está interligado e tudo é interdependente.

Assim, a valorização da terra está acima da utilização realizada pelo homem ocidental, pois existe diferenças entre usufruir dos seus benefícios e tomá-la como pertencente a um grupo de pessoas. Afinal, para os africanos, a terra é um ser inalienável, ou seja, corresponde a algo que não pertence ao homem, mas que foi criada por Olorum e por isso, pertence a ele. “A finalidade da existência do homem na Cosmovisão africana está estabelecida no Universo e é influenciada pela ordem dos seres da natureza” (DOMINGOS, 2011, p. 2). Ao homem sabe o papel de usufruir do que a terra concebe para a sua existência além de zelar para que os seres minerais, vegetais e animais vivam em harmonia e equilíbrio, afinal foi dado a ele a função de guardião entre os seres existentes. Hampaté Bâ (2010) ratifica que:

O universo visível é concebido e sentido como o sinal, a concretização ou o envoltório de um universo invisível e vivo, constituído de forças em perpétuo movimento. No interior dessa vasta unidade cósmica, tudo se liga, tudo é solidário, e o comportamento do homem em relação a si mesmo e em relação ao mundo que o cerca (mundo mineral, vegetal, animal e a sociedade humana) será objeto de uma regulamentação ritual muito precisa cuja forma pode variar segundo as etnias ou regiões. (HAMBATÉ BÂ, 2010, p. 173)

Parafraseando Hampaté Bâ (2010) para as sociedades que vivem conforme a tradição africana, inclusive da qual Carolina fez parte, no universo tudo tem vida,

desde o que está visível até o que está no invisível (ou no mundo dos ancestral). Partindo desse pressuposto as rochas, a terra, os vegetais e os animais, inclusive o homem, são responsáveis pelo equilíbrio deste universo, e se, caso algum desse elo seja suprimido, “a violação das leis sagradas causaria uma perturbação no equilíbrio das forças que se manifestaria em distúrbios de diversos tipos” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 173), por isso, a terra deve ser utilizada pelo homem ou pelos outros animais, vegetais e minerais com total respeito e devoção, pois da terra emana vida.

Ao examinar o *Diário de Bitita* (2007) fica evidente o quanto a autora comunga dessa filosofia e ao mesmo tempo, distingue o posicionamento das pessoas que não vivem a partir de princípios ancestrais, mas que conduzem a existência sob a perspectiva eurocêntrica. No livro, essa visão de mundo ocidental é exemplificada por imigrantes e colonizadores, quando Jesus (2007, p. 49) diz que “os italianos, de colonos, foram transformando-se em fazendeiros: compravam áreas nas grandes cidades”, ficavam cada vez mais ricos retirando da terra todo tipo de sustento, comprando quantidades cada vez maiores de terra e não consentindo que os negros que trabalhassem para eles plantassem “arroz nas cabeceiras dos cafezais, não podia plantar feijão no meio dos cafezais, não podia criar porcos, nem galinhas; só cuidar exclusivamente do café” (JESUS, 2007, p. 58).

Ou seja, tanto os colonizadores quanto os imigrantes são retratados por Carolina evidenciando a visão eurocêntrica do mundo, fundamentada no formato do poder a partir dos preceitos capitalistas e individualistas, onde o rico quer cada vez mais riqueza para si e deseja que o pobre fique cada vez mais miserável para viver sob o julgo escravista mesmo após a abolição. De acordo com Domingos (2011, p. 2) “para o ocidental de maneira geral, o projeto maior da vida é dominar e transformar a natureza e obter o proveito, o capital, o poder econômico a todo custo” a partir dos elementos que foram criados por Olorum e destinados a todos os seres vivos.

Para os povos ocidentais, o uso da terra é tido como um objeto, algo de onde se extrai todo tipo de fonte de riqueza, extinguindo animais, vegetais e minerais para proveito próprio. Não existe uma relação de troca, de interdependência ou de respeito do homem *versus* terra, mas sim uma relação de exploração, reduzindo-a como “um ‘objeto’ tendo em vista que a sua propriedade e utilização dos seus frutos são

organicamente ligados à hierarquização dos grupos sociais e aos estatutos que deles resultam” (DOMINGOS, 2011, p. 9). Já na concepção africana:

o que caracteriza especialmente essas relações entre o homem e a terra, são traços vivos da existência da ligação concreta e não utilitária da porção da terra dada. Essa ligação é caracterizada pela indissociabilidade da interdependência entre um e outro, a interdependência reconhecida que se traduz pelas obrigações recíprocas. Uma relação vital associa o homem ao espaço natural como a fonte de valores de subsistência, transfigurada na Mãe Nutriz. (DOMINGOS, 2011, p. 8)

Confirmando os estudos de Domingos (2011), Leite (1997) explica que a terra pode ser ocupada pelo homem para dela tirar sua subsistência, mas nunca deve ser vista como um instrumento de conseguir acumular riquezas e conseguir o poder de um grupo de pessoas sob outro grupo. “Nessas sociedades, os processos de produção são baseados essencialmente na suficiência destinada ao atendimento comunitário de necessidades vitais” (LEITE, 1997, p.112) daquela sociedade, uma vez que para os grupos que vivem a partir da cosmovisão africana todos os indivíduos que compõem aquela comunidade devem ser vistos como membros de uma família extensa.

O homem tem gratidão por tudo que a Mãe Terra proporciona a ele, sabe da importância de sua fecundidade para manutenção dos seres, e tendo consciência disso, utiliza a terra com respeito e reverência, preservando-a, cuidando dos seus elementos e considerando-a como fonte de vida.

No capítulo intitulado *A fazenda*, a autora detalha como passou a gostar de viver na zona rural, apesar de no primeiro momento sentir-se insatisfeita com a mudança para a fazenda. Após estudar por 2 anos na escola em Sacramento, Bitita mudou-se para a zona rural de uma cidade vizinha, Uberaba, de acordo com registros, aos nove anos de idade (FARIAS, 2018). Sua mãe, dona Cota, juntamente com seu novo companheiro, decidiram que seria melhor para a família que vivessem na zona rural, e assim, mesmo contra a vontade de Carolina, mudaram-se.

A escritora descreve a ida para a zona rural com pesar, como algo que para ela não fazia sentido, porque ela gostaria de continuar estudando. Mas “com a paciência

da mãe e a atitude do padrasto José Romualdo, já instalados na fazenda, Carolina arrefeceu, começou a gostar da vida na roça” (FARIAS, 2018, p. 56). Ao começar a ter contato com a natureza, os animais e a fecundidade da terra, Bitita começou a entender e valorizar aquelas condições de vida, relatando como eram seus dias na obra referenciada:

Minha mãe deixava o leito assim que o astro-rei ia surgindo e ia preparar a nossa refeição para irmos para a lavoura. Eu permanecia no leito, ouvindo os gorjeios das aves. Com insistência de mamãe, eu deixava o leito, ia aleluiar no regato, fitando a água que promanava do seio das pedras cor chumbo e era sempre tépida. A brisa perpassava suavemente. Eu aspirava os perfumes que exalavam as flores silvestres. (JESUS, 2007, p. 159)

Apesar da resistência inicial, Carolina, ao passar a ter contato com a terra, aflorou valores ancestrais africanos que até então ela desconhecia, tanto que dedicou um capítulo do livro a essa temática. Nas tradições africanas existe um parentesco real entre o homem e o meio ambiente, sendo que “um dos fundamentos da arte de viver do africano é a participação ou comunhão profunda com a natureza” (DOMINGOS, 2011, p. 2), elemento elencado por Carolina na citação acima, onde ela descreve minuciosamente elementos da natureza e a riqueza que este lhe proporciona.

No trecho fica evidente a comunhão da escritora com as aves, a água, as pedras, a brisa e as flores. Para Hampaté Bâ (2010, p. 188) “tudo se liga, tudo repercute em tudo, toda ação faz vibrar as forças da vida e desperta uma cadeia de consequências cujos efeitos são sentidos pelo homem”, dessa feita, Bitita passa a contemplar e vivenciar momentos de comunhão com a natureza resgatando valores dos seus ancestrais africanos e registrando tal feito em sua produção literária.

Com toda certeza, Carolina descreve os quatro anos que viveram na Fazenda Lajeado como os mais felizes de sua vida. A maior parte dos problemas havia ficado para trás, a miséria não fazia mais parte da sua rotina, as intrigas, brigas, a forma de vivência que Jesus (2007) descreve até sua ida para a zona rural deixou de ser registrada na sua obra. De acordo com a filosofia africana, essa relação de homem-

natureza-ancestrais proporciona o equilíbrio no universo, que se influencia no cotidiano do homem.

Assim, ao Carolina deixar de viver em um meio que a distanciava da ancestralidade e aproximava-a do eurocentrismo, ela passou a restabelecer o seu próprio equilíbrio assim como a harmonia com sua família, fazendo “da natureza um espaço de resistência humana e de cultura, para viver de maneira durável, harmoniosa e em equilíbrio” (DOMINGOS, 2011, p. 11).

Quando surgiu a colheita, fiquei admirada da 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. Meu padrasto fez um paiol. Que fartura! As galinhas duplicavam, só carijó. (JESUS, 2007, p. 160)

A escritora e sua família experimentam o relacionamento vivo com a terra, assim como os africanos mantêm no continente-mãe. Com o passar dos meses, Bitita entendeu que existia uma relação de troca da terra com o homem, em que este cuida e cultiva e, em troca, aquela é fecunda e viva, germinando tudo que for plantado em valores exponenciais. “Podemos dizer que toda essa apreensão cosmológica, sacralizante ou vitalista da terra nos africanos induz uma relação de pertencimento do homem a seu ambiente natural” (DOMINGOS, 2011, p. 9) em uma perspectiva em que a natureza é o grande sujeito e o homem seu atributo.

De volta ao texto analisado, fica entendido que tudo acontecia conforme o esperado, plantavam, cultivavam, colhiam, estavam fazendo para a subsistência, a fome já ficará no passado, lá em Sacramento, quando ainda Carolina desconhecia a fartura que à terra poderia proporcionar. Aos sábados, iam para a feira vender jilós que Bitita e dona Cota cultivavam no quintal de casa. Logo o dono da fazenda passou a questionar a venda dos jilós por Carolina. “Alegava o fazendeiro que todos estavam sendo beneficiados com os lucros... e nada dividiam com ele... e que se achava o grande prejudicado” (FARIAS, 2018, p.59). Carolina e sua família foram “enxotadas” da fazenda, da casinha onde moravam pelo fazendeiro

que queria a divisão do lucro dos produtos que a família vendia no comércio ou na feira no centro de Uberaba. Ficou de olho grande onde não havia nada ou havia muito pouco. José Romualdo ainda tentou negociar, argumentar, mas o fazendeiro estava irredutível, achando-se contrariado. (FARIAS, 2018, p. 60)

A partir dos registros do *Diário de Bitita* (2007) fica claro que toda a família trabalhava com afinco para o dono das terras. Dona Cota, Carolina e José Romualdo dedicavam-se o dia todo aos trabalhos da fazenda. Por um longo período Carolina, que tinha aproximadamente 13 anos, servia de doméstica na casa dos fazendeiros. “O Jose Romualdo sempre laborava com afinco a terra, madrugando, e a produção dava, de permeio, para os gastos, para manter a família razoavelmente alimentada” (FARIAS, 2018, p.59), além disso, os cultivos realizados nas terras pela família de Carolina eram basicamente para a subsistência familiar.

A partir do exposto, é notável que o que existiu no relacionamento entre os trabalhadores e os donos da terra foi a concepção do uso da terra, a partir de uma perspectiva eurocêntrica, se sobrepondo à tradição africana. A obra literária mostra com exatidão a percepção de mundo sob dois “olhares” antagônicos. Enquanto Carolina e sua família, enraizados em valores tradicionais africanos, eram gratos a terra por tantos alimentos que quando plantados eram fecundados e posteriormente colhidos, alimentando as pessoas, o dono da fazenda, carregava consigo o modo de vida baseado no capitalismo onde o mais importante é sempre o lucro final adquirido através dos recursos naturais.

Na visão eurocêntrica, introduzida no Brasil a partir das grandes navegações e com a chegada dos portugueses a estas terras como colonizadores e exploradores de bens, recursos e pessoas, as relações são sempre baseadas em formas de exploração. Fundamentados em três pilares de dominação, religião cristã, capitalismo e escravização de indígenas e posteriormente de negros africanos, os europeus instituíram um modo de vida como “modelo”, onde o grande objetivo era a exploração da terra e de seus recursos naturais para enriquecimento próprio, e, exploração de mão de obra escrava (dos negros e indígenas) como força de trabalho para alcançar o objetivo final: enriquecimento individual.

Analisando historicamente as relações entre os negros e os europeus, é inegável que apesar da escravidão ter sido abolida em 1888, suas práticas continuavam sendo exercitadas entre os trabalhadores e os donos das terras, que eram grandes latifundiários. Essa representação foi registrada por Carolina no capítulo descrito acima. Os trabalhadores das fazendas, em grande maioria negros, dedicavam os seus dias ao trabalho nas lavouras dos fazendeiros e quando plantavam pequenas hortas nos quintais das casinhas onde residiam tinham que dividir o lucro, caso vendessem nas feiras e mercados locais. Dessa feita, o negro foi a mão trabalhadora para o enriquecimento dos europeus e seus descendentes.

O papel do negro escravo foi decisivo para o começo da história econômica de um país fundado, como era o caso do Brasil, sob o signo do parasitismo imperialista. Sem o escravo, a estrutura econômica do país jamais teria existido. O africano escravizado construiu as fundações da nova sociedade com a flexão e a quebra da sua espinha dorsal, quando ao mesmo tempo seu trabalho significava a própria espinha dorsal daquela colônia. Ele plantou, alimentou e colheu a riqueza material do país para o desfrute exclusivo da aristocracia branca. (NASCIMENTO, 2016, p. 59)

Realizando uma comparativa entre o que Nascimento (2016) escreveu das relações instituídas no período da escravidão aos relatos que Carolina registrou que sua família passou na Fazenda Lajeado, aproximadamente em 1927, é notório que a prática escravagista continuava acontecendo no Brasil, em especial no local onde eles residiam. “O que é emblemático em tudo isso é que a região mineira, sobretudo a que compreende o chamado Triângulo Mineiro, mesmo em cidades como Sacramento, guarda consigo forte resquício do regime escravista, ainda nos dias atuais” (FARIAS, 2018, p. 61), fato que corrobora com a confirmação de visão ocidental instituída no Brasil desde o princípio da colonização. Na contramão ao individualismo praticado e defendido como forma de vivência dos europeus colonizadores, a tradição africana preza pela vida em coletividade, elemento estruturante da cosmovisão africana que será tratado nas próximas páginas dessa pesquisa.

2.2.2 Pessoa e coletividade

A noção de pessoa para as sociedades africanas é muito complexa, uma vez que, de acordo com Hampaté Bâ (1981, p.1) uma pessoa é o resultado de “uma multiplicidade interior, de planos de existência diferentes ou sobrepostos, e uma dinâmica constante”, ou seja, uma pessoa é a relação de vários elementos diferentes que ora se sobrepõem e ora se afastam. Podemos dizer que a noção de pessoa para os africanos e para os negros em diáspora exprime a ideia de vários seres dentro de um mesmo corpo.

Hampaté Bâ (1981) propõe a análise da existência da pessoa a partir de três etapas: a concepção; o nascimento e o desenvolvimento. A concepção é a fase em que se inicia a existência física, que é “precedida da preexistência cósmica” (HAMPATÉ BÂ, 1981, p.1). Assim, a noção do conceito de pessoa tem início na concepção, para as sociedades que vivem a partir das tradições africanas, porém entendendo-se que antes mesmo da concepção acontecer essa pessoa já existia no mundo dos mortos, uma vez que o mundo material e imaterial estão interligados.

Uma segunda etapa da existência da pessoa está relacionada ao seu nascimento. Nessa fase é de grande importância o papel da mãe na vida da criança, uma vez que “a mãe, depois de ter desenvolvido a criança dentro de seu útero durante nove meses, continua a cuidá-la, tradicionalmente, durante vinte e quatro meses” (HAMPATÉ BÂ, 1981, p.2) sobretudo no período da amamentação. Em *Diário de Bitita* (2007) fica evidenciado a relação que Carolina mantinha com dona Cota, sua mãe. Apesar das discussões comuns à mãe e filhos, as duas tinham laços que as uniam. Ainda na infância Carolina registra que em uma das conversas que teve com sua mãe, disse: “Se estou no mundo é por intermédio da senhora” (JESUS, 2007, p, 08), o que mostra que desde muito jovem a escritora sabia da importância da figura de sua mãe para sua concepção, nascimento e desenvolvimento enquanto pessoa.

Outra fase da existência da pessoa para as sociedades africanas é o desenvolvimento. Nessa etapa é onde acontecem os fatos da vida da pessoa, onde seus valores são desenvolvidos além dos assuntos serem tratados em coletividade. A pessoa então é vista como “síntese do universo e cruzamento das forças da vida, o homem é assim convocado a tornar-se o ponto de equilíbrio onde, por meio dele, se podem reunir as diversas dimensões de que ele é portador” (HAMPATÉ BÂ, 1981, p.9).

O estudo da noção de pessoa não pode estar dissociado do estudo das instituições e dos modos de organização social que propiciam a vida para os indivíduos. Ou seja, é impossível dicotomizar indivíduo e sociedade, ou pessoa e coletividade. Na verdade, o indivíduo é uno, singular, porém, mesmo essa singularidade que o caracteriza é forjada no coletivo, no social. (OLIVEIRA, 2021b, p.65)

Assim, tanto para Hampaté Bâ (1981) quanto para Eduardo Oliveira (2021b), a noção de pessoa está diretamente relacionada à coletividade, uma vez que o ser individual tem o caráter forjado quando este vive em coletividade, tornando-se dessa feita um ser social. E sendo um ser social, esse indivíduo negro pensa a partir do bem coletivo relacionado a sua família, a sua comunidade, ao seu país e aos seus irmãos de cor. Carolina mostra ao longo da obra o quanto é envolvida com as questões raciais, políticas e sociais que acontecem no Brasil. Em uma passagem do livro, a autora diz:

O senhor Nogueira dizia que os portugueses não construíram nem uma escola no Brasil, por isso, é que o Brasil era atrasado. Que eram necessários mais quinhentos anos para dar nova face ao país, cultura e solidariedade coletivas. Incentivar no povo o amor patriótico. Minha mãe dizia:

_Se você cresce assim, preocupada com os problemas do país, poderá perder a cabeça, igual ao Tiradentes. (JESUS, 2007, p.120-121)

Na citação, o envolvimento de Bitita com as questões que assolam os negros no Brasil é colocada no núcleo das discussões. Além disso, Carolina mostra o quanto tem enraizado as concepções de pessoa e coletividade baseadas na tradição africana, já que “é no meio-ambiente social que ela encontra sua identidade” (OLIVEIRA, 2021b, p. 67) de mulher e negra ao registrar sua indignação com o atraso pelo qual o país é assolado.

Em uma outra passagem, Carolina mostra o seu olhar sobre a coletividade quando escreve: “Olhando aquele homem carpindo a terra, pensei: ‘Será que ele me dá serviço? Vou pedir! Já compreendi que o mundo é coletivo. É uns precisando dos outros’ ” (JESUS, 2007, p.211). Mais uma vez a autora expressa seus valores ancestrais já que compreende que os seres individuais devem ser vistos a partir do

coletivo. Afinal, “a pessoa não pode ser compreendida como um ente individual. Com efeito, a pessoa é o resultado de uma ação coletiva” (OLIVEIRA, 2021b, p.67) sendo dessa forma inapropriado dissociar personalidade de coletividade para as sociedades regidas pela tradição africana.

Em contrapartida, Carolina registra o afastamento da tradição africana em relação aos povos ocidentais quando cita que as mulheres, esposas dos homens ricos de Sacramento, embora “tivessem casas para morar e alugar, roupas bonitas, comida em abundância, automóvel, banheiro com água quente para tomar banhos todos os dias, vivendo com conforto” (JESUS, 2007, p. 24) queriam sempre mais, nunca se contentavam com que tinham e para conseguirem seus objetivos econômicos, exploravam os negros e negras tanto nas lavouras quanto nas suas casas, com serviços domésticos, muitas vezes realizados a troco de comida e vestimentas. “Puxa! Será que os ricos não se contentam com que têm? Para que esse desatino para ficar rico, se quando morre deixa tudo ” (JESUS, 2007, p. 24)?

Assim, a autora mostra sua indignação com a perspectiva egoísta dos ricos e brancos da localidade em que residia. Bitita adverte que os valores ocidentais a grosso modo estão relacionados ao lucro, à exploração das pessoas pobres e ao enriquecimento individual, sendo que, para atingir tais objetivos, as pessoas, que não vivem sob os ensinamentos da tradição africana, estão dispostas a qualquer ação, tudo visando o benefício próprio.

2.2.3 Rituais fúnebres

Outra análise que merece atenção é o capítulo intitulado como *A morte do avô*. Nele, Carolina relata algumas questões de bastante relevância em relação aos pressupostos da ancestralidade. A começar por sua proximidade com seu avô, senhor Benedito. A escritora descreve seu relacionamento com o avô materno como algo de grande relevância para ela.

Eu deixava de brincar e me sentava ao lado da cama. Meu avô me olhava. Depois fechava os olhos. Eu ficava preocupada fitando seu rosto, seu nariz afilado. Eu queria ser bonita igual ao vovô. Que linda boca. Não tinha o nariz

chato da raça negra. O vovô era descendente de africanos. Era filho da última remessa de negros que vieram num navio negreiro. (JESUS, 2007, p. 138-139)

Nota-se que Carolina tinha, na figura de seu avô, a concepção de referência para sua própria vida, uma vez que ele representava um exemplo a ser seguido, alguém com grande sabedoria e caráter que conduzia toda a família. Na narrativa, antes dele morrer, enquanto ainda estava adoecido, Carolina diz que quando Benedito falava, todos paravam para escutá-lo, inclusive ela própria. Muitos diziam: “este homem é um profeta²³” (JESUS, 2007, p.142).

Neste sentido, o ritual de transmissão de conhecimento exige que haja entre o contador e o ouvinte uma perfeita harmonia, um equilíbrio que garanta a sobrevivência do passado no presente. Essa cumplicidade entre o velho e o novo mantém viva a consciência africana de resistência ao domínio branco-europeu. (OLIVEIRA, 2006, p. 8)

Nas tradições ancestrais, o idoso transmite o seu conhecimento aos mais jovens através das histórias, das experiências vividas e do convívio em comunidade, sendo este o contador e aquele o ouvinte. Essa transferência de saber, através da oralidade, é mais uma marca da resistência dos povos africanos escravizados no Brasil. No *Diário de Bitita* (2007), quando Carolina retrata a capacidade de narrar de seu avô e o conhecimento que ele tinha sobre a concepção de mundo, fica evidente a presença dessa tradição ancestral conduzindo o enredo da obra.

Em sociedades regidas pela filosofia africana, a morte é representada como uma passagem de um mundo visível para o mundo invisível, “contudo, o processo de transição desde mundo para o outro exige rituais específicos para aqueles considerados o elo entre os dois mundos” (OLIVEIRA, 2014, p. 50) como foi narrado por Carolina ao retratar a morte e o enterro de seu avô. “Essa percepção cósmica e filosófica entrelaça, no mesmo circuito de significância, o tempo, a ancestralidade e a morte” (MARTINS, 2001, 79).

²³Pessoa que, supostamente, prediz o futuro; vidente, adivinho.

Transcreve-se aqui a passagem da obra de Jesus (2007) em que é possível ressaltar a afirmação de Oliveira (2014):

O esquife do vovô era azul. Minhas tias choravam.

Outros diziam:

_Ele descansou.

Às cinco horas saiu o enterro. Os homens carregavam o caixão.

Os homens diziam:

_É o nosso fim.

Siá Maruca pedia:

_Senhor Benedito, o senhor é meu esposo, vem buscar-me! Eu gostava da vida, só porque o senhor vivia. (JESUS, 2007, p. 147-148)

Assim, a morte é narrada por Carolina Maria de Jesus a partir de vários rituais. Antes mesmo da passagem citada, a autora descreve que, já adoecido, o padre foi solicitado pela família para que realizasse o casamento de Benedito com Siá Maruca, pois eles coabitavam há vinte e um anos e seu avô, já sabendo que iria falecer, quis casar-se com a mulher. Além disso, o livro descreve um ritual de origem católica de purificação realizado por um padre quando o indivíduo está à beira da morte, além do cortejo com o caixão e o enterro, mencionados na citação acima.

Segundo Leite (1997, p. 109) “a sociedade reorganiza-se rapidamente a fim de promover a superação da morte e restabelecer o equilíbrio, o que é conseguido através das cerimônias funerárias”, daí a importância dos rituais funerários, entendendo-se “que é fundamental elaborar o processo de passagem por meio das cerimônias funerais” (OLIVEIRA, 2014, p. 53) para o restabelecimento do equilíbrio da comunidade.

Ainda no capítulo que descreve a morte de seu avô Carolina mostra que, o senhor Benedito, desfalecia-se de tempos em tempos, e quando despertava, revelava-os algo, dizendo: “eu não desmaio. É que eu estou morrendo, e quem está morrendo relembra o passado” (JESUS, 2007, p. 141). Assim, o “nascimento, maturação e morte tornam-se, pois, eventos naturais, necessários da dinâmica

mutacional e regenerativa de todos os ciclos vitais e existenciais” (MARTINS, 2001, p.79) contribuindo dessa maneira para o ciclo da ancestralidade africana.

Além disso, “o senhor Manoel Soares disse que o vovô era analfabeto, quem estava falando por ele era seu espírito” (JESUS, 2007, p. 143). Essas citações relatam atividades ancestrais que vinculam os sujeitos a seus antepassados com quem comungam paridades, buscando estabilidade e conforto. Para Hampaté Bâ (2010) esses ensinamentos e comunhão do ser vivente com o mundo invisível é possível através da fala, que “tendo o poder de agir sobre os espíritos, é porque sua harmonia cria movimentos, movimentos que geram forças, forças que agem sobre os espíritos que são, por sua vez, as potências da ação” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 174).

3 MULHERISMO AFRICANA: uma abordagem feminista decolonial

A mulher negra é a centralidade da análise que se seguirá nessa dissertação. Entender as facetas e as complexibilidades sociais, culturais, religiosas e políticas as quais as mulheres enfrentam é necessário para compreender o povo africano, tanto em África quanto em diáspora. Faz-se necessário destacar que as mulheres, que vivem a partir de uma organização eurocêntrica ou não, são objetos de pesquisa para a compreensão de diversos fatores que compunham a sociedade, mas, apesar das singularidades que atravessam tal grupo, existem diferenças que as tornam únicas e que por esse motivo faz-se necessário olhares específicos para suas particularidades.

Por isso, apesar do feminismo surgir como um movimento em prol das lutas das mulheres é necessário um olhar mais crítico e pontual sob quais as pautas que compõem tal movimento uma vez que as mulheres, de acordo com valores sociais, culturais, regionais, religiosos, são diferenciadas e buscam sanar problemas diferentes, mesmo sendo do mesmo gênero.

A partir desse contexto é possível compreender que existem “tipos” de feminismo, como o liberal, “cujas pautas se encerram em demandas relativas à liberação sexual e à igualdade no mercado de trabalho, desconsiderando as clivagens e as desigualdades entre as mulheres” (VERGÉS, 2020, p.5) ou o civilizatório, que “é uma faceta assumida por organismos internacionais que em geral validam políticas imperialistas sobre os países periféricos, gerando opressão de povos, sobretudo de mulheres racializadas” (VERGÉS, 2020, p.5). Por isso, de acordo com as pesquisadoras aqui referenciadas, para abarcar os reais problemas das mulheres negras é necessária uma análise diferenciada, que foi denominada por Cleonora Hudson-Weems em 1987 por Mulherismo Africana e que provem de uma organização matriarcal dominante em África pré-colonial.

O Mulherismo Africana também chamado por Mulherismo Negro por Hudson-Weems (2018) trata-se de uma alternativa que descreve de fato a opressão de mulheres e homens negros pelos colonizadores, opressores e brancos. Para Dove (1998, p. 21) o Mulherismo Africana é fundamental para a resistência e continuidade

da teoria afrocentrada uma vez que “traz à tona o papel das Mães Africanas como líderes na luta para recuperar, reconstruir e criar uma integridade cultural que defenda os antigos princípios Maáticos²⁴ de reciprocidade, equilíbrio, harmonia, justiça, verdade, ordem e assim por diante”.

A primeira parte da cunhagem, Africana, identifica a origem étnica da mulher que está sendo considerada, e essa referência à sua etnia, estabelecendo sua identidade cultural, relaciona-se diretamente com sua ancestralidade e terra-base África. A segunda parte do termo, o Mulherismo, além de nos levar de volta ao rico legado da feminilidade africana, lembra o poderoso discurso improvisado de Sojourner Truth "E não sou uma mulher?", em que ela luta contra as forças alienantes dominantes em sua vida como uma mulher africana em dificuldades, questionando a ideia comum de sororidade (HUDSON-WEENS, 2018, n.p.)

Hudson-Weens (2018) ao citar Sojourner Truth na explicação do termo Mulherismo Africana faz referência ao discurso desta mulher negra em uma convenção de mulheres brancas em Akron, em 1852, em que ela não se sentiu representada uma vez que as demandas abordadas em tal convenção não abrangia toda subjugação de que ela dispunha, como mulher e negra. Pensando nesse cenário foi que o Mulherismo teve como seu principal objetivo a criação de “critérios próprios para avaliar suas realidades, tanto em pensamento quanto em ação” (HUDSON-WEENS, 2018, n.p) relacionando-o não somente ao gênero, mas principalmente à etnia.

A pesquisadora entende que apesar da importância das questões apresentadas pelo feminismo clássico e mesmo depois com o feminismo negro, estas denominações não conseguem descrever de fato a situação das mulheres negras em África ou em diáspora. O empoderamento feminino é o alicerce sobre o qual repousa a agenda feminista/feminista negra “ em vez do empoderamento racial, nossa maior preocupação desde a migração involuntária da África para os Estados Unidos no início do século XVII” (HUDSON-WEEMS, 2018, n.p), ou seja, enquanto o feminismo/feminismo negro preconiza a centralização feminina, o Mulherismo tem a centralidade na família africana uma vez que, a opressão colonialista acontece de

²⁴ Segundo Dove (1998) os princípios Maáticos estão relacionados a ética africana e a maneira como aqueles povos se relacionam, prezando por serenidade, equilíbrio e coletividade.

maneira que atinge o homem, a mulher e seus descendentes, abrangendo dessa feita muito além do gênero.

Além da centralidade na família, o Mulherismo africano tem como características-chave “a automeação, autodefinição, união com os homens na luta, flexibilidade de papéis, irmandade genuína, fortaleza, compatibilidade masculina, respeito, reconhecimento, totalidade, autenticidade, espiritualidade, respeito pelo mais velho, adaptável, ambiciosa, maternal e nutridora/cuidadora” (HUDSON-WEENS, 2018,n.p).

Hudson-Weens (2018) ressalta que além da centralidade na família, a ideologia do Mulherismo está organizada em princípios que perpassam pela organização matriarcal. A automeação, por exemplo, é importante porque ao longo dos séculos os povos africanos foram sendo renomeados pelos europeus e não tiveram a oportunidade de se autodenominarem. Por isso a pesquisadora escolheu um nome próprio para essa ideologia que coloca mulheres e homens africanos no centro da discussão. Além disso, a irmandade feminina, outro princípio, propõe a aproximação entre as mulheres negras com um objetivo comum que é discutir os reais problemas do povo negro. A fortaleza, unidade e autenticidade tem relação com o resgate e continuidade dos valores africanos a partir da organização social advinda do matriarcado.

A compatibilidade e a união com os homens e a flexibilidade de papéis se relacionam também a África pré-colonial uma vez que homens e mulheres viviam em equilíbrio e não de maneira hierárquica, dessa feita, o Mulherismo Africano promove a discussão em relação aos conflitos atuais que existem entre homens e mulheres e o resgate dos valores pré-coloniais. O respeito pelos mais velhos é um resgate aos valores africanos uma vez que na constituição das comunidades que vivem sob o jugo ancestrais os mais velhos servem de referência para os mais jovens.

Todavia, tais princípios apresentados não devem ser entendidos como pré-requisitos para as mulheres se reconhecerem como mulheristas africanas, mas observações que a Cleonora Hudson-Weens fez analisando as práticas organizacionais africanas.

Vergés (2020) apesar de não utilizar o termo Mulherismo Africana tece rígidas críticas ao “feminismo ocidental uma vez que esse teria se curvado ao eurocentrismo, ao neoliberalismo econômico, ao imperialismo geopolítico e cultural e à colonialidade do poder epistêmico” (VERGÉS, 2020, p.7). Hudson-Weens (2018, n.p) defende que “embora o feminismo, uma agenda destinada a atender às necessidades e demandas das mulheres brancas, seja plausível para esse grupo, colocar a história de todas as mulheres sob a história das mulheres brancas, conferindo a estas últimas a posição” central e absoluta, seria problemático e parcial.

Assim, é relevante compreender que os feminismos não são concorrentes do Mulherismo Africana mas sim formas diferentes de entender a mulher nas sociedades. As manifestações que buscam liberdade e respeito a grupos sociais são as locomotivas do desenvolvimento e das transformações das sociedades, portanto, a maneira como cada grupo se organiza é sempre legítima uma vez que buscam os mesmos objetivos. Por isso é importante o entendimento de que, apesar dos feminismos buscarem direitos para as mulheres, as demandas das mulheres negras muitas vezes se diferem das brancas.

Ao invés do foco na centralidade da família Afrikana, a centralização feminina do feminismo, é que define a ordem das questões que giram em torno da centralidade e exclusividade da feminilidade, apresenta sérios problemas para a mulher Afrikana. (HUDSON-WEENS, 2018, n.p)

Dessa feita, as próximas páginas desta pesquisa analisará, através do *Diário de Bitita* (2007) a aproximação de Carolina Maria de Jesus com as bases que norteiam as mulheristas africanas, além de analisar a pesquisa de Vergés (2020), que apesar de nomear diferentemente de Hudson-Weens (2018) e Dove (1998) as tratativas em relação às mulheres negras, em inúmeros aspectos existe a aproximação entre o feminismo decolonial, proposto por Vergés (2020) e o Mulherismo Africana, cunhado por Hudson-Weens em 1987 e defendido por Dove (1998).

3.1 Mulherismo africana: a matrigestão herdada da África pré-colonial

O continente africano é conhecido popularmente como “Mãe-África”, personificado na figura de uma mãe ou relacionado ao feminino, isto é, desde a cultura popular, o matriarcado está entranhado no discurso dos povos que vivem naquele continente ou mesmo em diáspora. “Este discurso nos é familiar quando se fala de África produtor de desenvolvimento histórico comum, algo rompido pela colonização, pela escravidão e a diáspora” (SCHOLL, 2019, p.155). O fato é que, como mais uma consequência da colonização, aconteceu a tentativa do apagamento desse regime, que em maior ou menor grau influenciou e influencia a organização social de África e da própria diáspora, através da ancestralidade: o matriarcado.

Cheik Anta Diop (2014), quando escreveu *A unidade cultural da África negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica* (2014) elucidou sobre uma unidade cultural existente no continente africano, apesar das variadas realidades que compõem aquele continente. Diop (2014) considera que essa unidade cultural é alicerçada pela organização matriarcal, sendo África o berço da tal organização e que somente posteriormente, com a introdução do islamismo que houve a penetração do patriarcado no continente.

De acordo com o pesquisador o sistema matriarcal se dá a partir da organização familiar em torno da figura feminina definindo-o como um regime que se caracteriza pela participação e colaboração para o pleno desenvolvimento dos dois sexos, com certa predominância das mulheres, que conduzem principalmente a administração das práticas agrícolas das famílias e organizam o modo de vida das sociedades inclusive com o apoio e aceitação dos homens da comunidade da qual estão inseridos.

Nas sociedades meridionais, tudo aquilo que concerne a mãe é sagrado; a sua autoridade é, por assim dizer, ilimitada. Esta pode escolher um cônjuge para seu filho sem consultar antecipadamente o interessado. (DIOP, 2014, p.35)

Assim, no sistema matriarcal de África pré-colonial a figura feminina tem voz e exerce seu poder como a matriarca de sua família, ultrapassando inclusive seus laços sanguíneos e ditando, de alguma maneira, o modo da vivência da sociedade. Dove (1998, p.8) defende que “o conceito de matriarcado destaca o aspecto da

complementaridade na relação feminino-masculino ou a natureza do feminino e masculino em todas formas de vida, que é entendida como não-hierárquica”. A estudiosa defende ainda que:

Tanto a mulher e o homem trabalham juntos em todas as áreas de organização social. A mulher é referenciada em seu papel como mãe, quem é a portadora da vida, a condutora para a regeneração espiritual dos antepassados, a portadora da cultura e o centro da organização social (DOVE, 1998, p.8)

Ao contrário do que acontece no patriarcado, as importantes decisões sociais, culturais, políticas e religiosas passavam pelo crivo das matriarcas que, a partir da sua sabedoria ancestral, conduzia o funcionamento da sua comunidade e transmitia tais valores para a sua descendência.

Ainda é relevante observar que Diop (2014) não cita nenhuma disputa entre o masculino e feminino, assunto que é comumente utilizado pelos ocidentais, mas sim, uma cooperação mútua na organização social africana não hierárquica. Contudo, o papel da mulher é valorizado como o ser matrigestor, aquela que é portadora da vida e responsável pela continuação de qualquer sociedade e cultura o que, para um sistema patriarcal, “este papel não é atribuído com o valor que ele traz em uma sociedade matriarcal” (DOVE, 1998, p.8), mas ao contrário, o papel da mulher passa a ser de um objeto para as necessidades fundamentais dos homens.

Nas suas pesquisas, Diop (2014) considera a importância de valorizar a historicidade das sociedades tradicionais africanas desconectando-a do eurocentrismo e evidenciando suas maneiras de organização própria. Além disso, Diop (2014) demonstra que o continente africano é o berço das civilizações, sobretudo à egípcia, questão muito contestada pelos estudiosos europeus. Nessa esfera, o pesquisador utiliza a concepção das organizações matriarcais existentes no continente estudado, além de desmistificar as concepções impostas pelos europeus de que o progresso de uma localidade estava atrelado ao patriarcado enquanto o matriarcado era responsável pelo primitivismo de uma região. Para Dove (1998, p.8) “Diop desafia teorias europeias evolucionistas quem afirmam que o matriarcado é um

estágio inferior no desenvolvimento humano” que tem intenção de inferiorizar as mulheres e os africanos.

Abordei a noção de estado, de realeza, a moral, a filosofia, a religião e a arte consequente, a literatura e a estética.

Em cada um desses domínios tão diversificados, procurei desvendar o denominador comum da cultura africana por oposição a cultura nórdica ariana. (DIOP, 2014, p. 9-10)

A intenção de Diop (2014) foi colocar em dois distintos polos a cultura africana e a outra, que ele define como nórdica ariana. Dentre diversas perspectivas abordadas pelo pesquisador, existe a ideia da organização da família africana da qual emerge o conceito do matriarcal. Ainda na ideia de oposição aos sistemas europeu (ariano) e africano, de acordo com Diop (2014) a organização familiar se dá de forma patriarcal e matriarcal respectivamente nas localidades mencionadas, sendo que esses sistemas influenciaram na estrutura das sociedades e na maneira como elas se apresentam atualmente. Em “África, onde a humanidade se iniciou, produziu sociedades matriarcais. Com o tempo, a migração dos povos para o norte produziu sociedades patriarcais centradas no sexo masculino” (DOVE, 1998, p.8).

Assim, a unidade básica da sociedade, a família, teria como base o sistema matriarcal ou do matriarcado sendo uma espécie de “unidade orgânica” (DIOP, 2014, p. 9) que direcionou a organização social dos povos africanos afastando-os inclusive dos europeus. O pesquisador defende que “o matriarcado negro está tão vivo em nossos dias como na antiguidade. Nas regiões onde o matriarcado não tem sido alterado por uma influência exterior – como com o Islã ou o Cristianismo – a mulher que transmite integralmente o direito político” (DIOP, 2014, p.19) para seus descendentes.

As sociedades africanas pré-coloniais tinham uma forma muito peculiar de organização como já temos contemplado ao longo desta dissertação. Por isso, é relevante analisarmos fatores políticos, sociais, religiosos e culturais que existiam nessas sociedades em África a partir de uma estrutura matriarcal para compreendermos a forma como Carolina Maria de Jesus herdou esses saberes mesmo em diáspora. É inegável que houve muitas modificações ao longo dos séculos

na organização social que existia no continente africano e conseqüentemente em diáspora, mas é notável que fazendo uso dos valores ancestrais muitos dos costumes africanos pré-coloniais atravessaram o Oceano Atlântico e se perpetuam na atualidade, como é registrado por Carolina em *Diário de Bitita* (2007) na citação abaixo:

Todos os sábados havia um casamento na cidade. Que corre-corre! As mulheres faziam doces, biscoitos, matavam galinhas, patos e perus. Pediam pratos, garfos, facas, copos e cadeiras emprestados aos vizinhos. Assavam biscoitos nas formas de letras com os nomes dos noivos. (JESUS, 2007, p.93)

A passagem acima retrata o cotidiano da comunidade em que Carolina residia em Sacramento. Observa-se que a autora descreve como aconteciam os casamentos naquela localidade. Ao relatar a maneira organizacional que antecedia o momento festivo, Carolina narra a presença marcante das mulheres e seu respectivo protagonismo. É importante observar que Carolina evidencia que as mulheres organizavam um evento tão primoso quanto é o casamento a partir da coletividade, valor que comunga com as práticas do que vivem sob o jugo da ancestralidade assim como o matriarcado.

Decerto que o matriarcado africano, tanto no continente como em diáspora, tratando de uma construção de organização político-social de uma sociedade sedimenta a ancestralidade transmitida de matriarca para matriarca através dos valores civilizatórios africanos. No Brasil, as religiões de matrizes africanas, principalmente o candomblé, é uma representação dessa organização matriarcal apresentada uma vez que os terreiros, de maneira geral, são conduzidos pelas mães de santo que além de exercerem suas funções religiosas como grandes sacerdotisas também influenciam diretamente o cotidiano das pessoas iniciadas na religião dando conselhos, orientações, evocando divindades protetoras dentre outros aspectos.

Assim, é comum dentro do matriarcado africano ter a mãe, como uma figura materna e feminina no centro das dinâmicas sociais e essa práxis se reflete sobretudo em aspectos culturais, como em saberes populares que dizem: “praga de mãe pega”, “não se deve desconsiderar um conselho de mãe” ou “em coração de mãe sempre

cabe mais um”. Carolina mais uma vez esboça sua ligação com a ancestralidade quando escreve:

Minha mãe dizia:

“Quando a mãe morre a madrinha é obrigada a criar o afilhado. A madrinha é a segunda mãe. Você não pode xingar suas madrinhas, você tem que respeitá-las. (JESUS, 2007,p.17)

Entendendo que na sociedade africana a figura feminina desempenha um alto nível de influência sob os participantes daquela comunidade, ao Carolina narrar aconselhamentos que sua mãe te dava desde criança sob a forma como se deve tratar outra mulher mais velha pertencente ao seu meio social, fica constatado que dona Cota exercia e primava pelos costumes matriarcais transmitidos possivelmente de geração em geração. A madrinha, mulher escolhida para participar do ritual de batismo, tinha influencia e poder hierárquico sob seus afilhados, o que converge com a tese defendida por Diop (2014) de matriarcas africanas e em diáspora.

O matriarcado, assim como diversos outros costumes e valores africanos, se manteve vivo mesmo com a escravização dos negros. Por isso, quando os nossos ancestrais chegaram à América portavam os seus corpos, a palavra (tradição oral) e esses inúmeros valores culturais de cunho civilizatórios que passaram por modificações para se manterem vivos e operantes dentro de uma sociedade eurocentrada e ocidental.

Ademais, enquanto em África o sistema matriarcal estava vinculado intimamente ao parimento e aos laços sanguíneos, para as sociedades que vivem sob os valores ancestrais em diáspora o matriarcado se tornou mais uma das ferramentas utilizadas pelos africanos e seus descendentes de resistência e continuidade dos valores oriundos do continente africano, que se expandiu e deixou de ser vinculado somente aos laços sanguíneos de gestar e parir ao filho e passou para relacionar-se diretamente a matrigestão, isto é, desenvolver práticas que vão alicerçar e contribuir para o desenvolvimento e vida plena dos seus pares, independentemente dos laços sanguíneos em si. “Os valores dessa natureza têm sido fundamentais para a sobrevivência dos povos Africanos durante o prolongado e contínuo holocausto” (DOVE, 1998, p.8).

Dessa forma, a matrigestão, provinda do matriarcado africano pré-colonial, se firmou como uma “arma” de resistência das comunidades descrevendo “a natureza das responsabilidades comunitárias envolvidas na criação dos filhos e no cuidar dos outros” (DOVE, 1998, p.8) mesmo sendo atropeladas pelos sistemas imperialista, eurocentrista e patriarcal, carregaram consigo valores de tais organizações africanas antagônicas ao que foi imposto na América.

Um exemplo muito comum dessa matrigestão é a vida comunitária sobretudo nos quilombos, nos terreiros das religiões de matriz africana e nos próprios quintais familiares compostos por vários grupos em que as pessoas pertencentes à comunidade, de alguma forma, matrigestam a vida uns dos outros, como por exemplo, mantendo a segurança da localidade, realizando refeições comunitárias, contribuindo para a educação e vivência das crianças. Quando lemos a obra literária de Carolina Maria de Jesus vemos muito dessa matrigestão, como na citação abaixo:

As mulheres pobres não tinham tempo disponível para cuidar de seus lares. Às seis da manhã, elas deviam estar nas casas das patroas para acenderem o fogo e prepararem a refeição matinal. Que coisa horrível! As que tinham mães deixavam com elas seus filhos e seus lares. (JESUS, 2007, p.37)

A escritora, além de fazer uma denúncia das condições precárias que as mulheres enfrentavam por serem pobres e mulheres, também evidencia os valores matriarcais africanos ao salientar que para buscar o sustento para sua família as mães deixavam os seus filhos com suas próprias mães. Com isso fica evidente a matrigestão africana que alcançou a escritora e seus pares na sua vivência. O exemplo citado por Jesus (2007) é em relação as mães, mas por diversas vezes a obra literária salienta a matrigestão das mulheres que nem dispunham de laços sanguíneos. Era a madrinha que cuidava do afilhado, as vizinhas que dividiam os afazeres com as crianças ou as avós que supriam variadas carências dos seus netos e netas.

Partindo do pressuposto defendido por Diop (2014) e Dove (1998) em que nas sociedades africanas organizadas por um regime sócio-político e cultural matriarcal não existia a dominação do homem em relação à mulher, tampouco a disputa entre os sexos, enquanto no ocidente, a partir da dominação europeia nos mais variados

campos das sociedades foi-se criado essa disputa e uma grande opressão a figura feminina, configurando o que Saffioti (2004, p.44) conceitua como patriarcado, isto é, “o regime da dominação-exploração das mulheres pelos homens”. Para a socióloga o patriarcado representa uma estrutura de poder que tem como premissa a ideologia e a violência dos homens em relação às mulheres.

A partir da dicotomia dos estudos de gênero nas sociedades africanas e no ocidente, Dove (1998) defende que é de importante situar os povos africanos nesse contexto ocidentalizado a que lhes foram impostos, uma vez que, tratar da opressão masculina sob a feminina sem atrelá-la a etnia é reproduzir o plano de dominação que os europeus vêm implantando desde as grandes navegações. Dessa feita, discutir a dominação a partir do gênero, não condiz com uma perspectiva afrocentrada e que leve em consideração os reais transtornos acometidos pelo ocidente para os africanos e sua diáspora.

A dominação das mulheres, homens e crianças Africanos por mulheres, homens e crianças europeus leva à subjugação potencial das mulheres Africanas por homens e mulheres brancos, bem como pelos homens Africanos. A esta luz, é possível entender como a imposição de valores ocidentais em relações feminino-masculino mais igualitárias dos povos Africanos é tão insidiosa, especialmente quando à humanidade é requerido visualizar esta condição como progressiva, universal e natural. (DOVE, 1998, p.9-10)

Parafraseando Dove (1998) com a imputação de valores ocidentais tidos como universais e necessários o papel da mulher na sociedade deixou de ter o reconhecimento que tinha nas sociedades africanas pré-coloniais. Dessa feita, o Ocidente dita que mulheres e homens estão em posições hierarquizadas em que o masculino se sobrepõe ao feminino. Dessas relações surgem os movimentos feministas clássicos, que são “mais um braço” da dominação europeia uma vez que suas pautas não contemplam as necessidades das mulheres negras africanas ou em diáspora.

Assim, de forma estrutural, as populações ocidentais impunham seus modos de vida como “ideal” e desqualificam os valores africanos. Dentro dessa perspectiva os homens estão de um lado enquanto as mulheres estão de outro, não levando em

consideração fatores étnicos e raciais tratando-se dessa maneira de mais um sistema de organização social imposto pelo ocidente eurocentrado.

A partir dessa análise, e tendo como alicerce a proposta da unidade cultural africana por Diop (2014), estudiosas como Dove (1998) e Hudson-Weems (2018) tem desenvolvido pesquisas que norteiem as opressões reais sofridas especialmente pelas mulheres negras, mas não somente por estas como também pelos homens negros.

Tais pesquisas receberam a nomenclatura do Mulherismo Africano por Hudson-Weems (2018), reforçada por Dove (1998) e outras pesquisadoras, e, apesar de utilizar outra nomenclatura (feminismo decolonial) também foi discutido por Vergés (2020) como trataremos no próximo tópico desta pesquisa. Entende-se que ambas teorias, apesar de serem nomeadas de maneira diferenciada e cada qual dispor de suas particularidades, têm as sociedades africanas como objeto de estudo à luz do matriarcado pré-colonial.

Apesar do sofrimento, opressão e exploração da qual Carolina vivenciou desde a sua infância, a obra literária mostra que essa mulher negra resistiu e deixou seu legado para as gerações de mulheres negras principalmente do século 21. A escritora, fazendo uso da sabedoria da sua ancestralidade africana, apresentou práticas vivenciais que a aproximava dos princípios das mulheristas africanas.

A começar pela centralidade na família uma vez que Carolina trata com muito destaque as relações com seus familiares. Elencando diversos momentos em que as decisões foram tomadas a partir dos conselhos dos mais velhos, com destaque para seu avô Benedito, relacionando dessa forma além da centralidade na família, o respeito e a importância aos mais velhos. A escritora dedica um capítulo do livro, intitulado *A família*, para detalhar os relacionamentos entre seus parentes, elencando as dificuldades que viviam, os desentendimentos, mas também o cotidiano composto de ações comunitárias em que se organizavam de acordo com os conselhos do senhor Benedito.

No decorrer da obra um outro princípio mulherista bastante reforçado por Carolina é a união e autenticidade dos valores africanos. Vivendo sob os princípios ancestrais, Carolina descreve com bastante indignação as diferenças que existiam no

Brasil entre os brancos e os negros. As prisões indevidas dos negros e negras, a falta de respeito com os corpos das mulheres negras, o descaso com a escolarização das crianças pretas ou os trabalhos sub-humanos que negras e negros aceitavam para sustentar suas famílias. Dessa feita, a autora busca o resgate pela valorização dos seus ancestrais africanos denunciando tais diferenças e esboçando a necessidade da unidade do povo negro ao combate pelas opressões que sofriam.

Carolina faz uma abordagem de bastante relevância quando narra os abusos sexuais pelos quais as mulheres passavam. De acordo com a autora as mulheres negras, sempre serviçais nas residências dos brancos e ricos, quando tinham filhas acabavam sofrendo duplamente. A mocinha, muitas vezes criança ainda, era abusada sexualmente pelo filho da patroa. “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 do além-mar (JESUS, 2007, p.40). Para Dove (1998) existe uma relação direta entre sexo e violência sob os corpos negros.

O estupro é um símbolo da cultura branca, e um comportamento doentio injusto em que os genitais se tornam uma arma. A inadequação sexual é, argumenta ela, a base para o desenvolvimento de armas como um modo de conquista ou controle europeu no desenvolvimento de supremacia branca. (DOVE, 1998, p.12)

Carolina ratifica a abordagem de Dove (1998) uma vez que expõe situações de vulnerabilidades sexuais que as crianças ou adolescentes negras viviam e que de certo modo era entendido pela sociedade como algo natural. A verdade é que para os dominadores (homens brancos europeus) o estupro aos corpos negros é mais uma maneira de demonstrar a supremacia branca em que estes acreditam existir e defendem. Abusar sexualmente de uma mulher negra abrange questões que vão muito além de gênero, uma vez que os próprios companheiros ou pais, na grande maioria negros, dessas mulheres ou meninas, sofrem juntamente com esses corpos que compõem suas famílias.

Historicamente sempre foi comum a prática de abusos sexuais a mulheres negras pelos “seus donos”. No período da escravização isso acontecia

corriqueiramente sendo que essa violência atingia famílias negras como um todo. A mulher, totalmente fragilizada por passar por situações de abusos contínuos, o seu companheiro, que muitas vezes sabia dos fatos ocorridos, mas não podia protestar uma vez que vivia sob o domínio de quem estuprava sua esposa e os próprios filhos que quando entendiam esse ciclo de violência pelo qual sua família passava compreendia que com eles próprios não seria diferente.

Portanto, as violências, sobretudo a sexual, é mais uma arma da supremacia branca para depreciar e desqualificar o papel da mulher negra na sociedade indo de encontro à organização matriarcal.

Ainda dentro dessa abordagem, Carolina registra essas questões no Diário de Bitita de maneira extremamente didática. A autora diz que a menina, que engravidara do filho do patrão após um estupro, não podia revelar que seu filho era neto de um importante homem da cidade (branco e descendente de europeu). “Que luta para aquela mãe criar aquele filho! Quantas mães solteiras se suicidavam, outras morriam tísicas de tanto chorar” (JESUS, 2007, p.40). Do outro lado, a avó da criança que nascera de um abuso sexual sofria duplamente por ver sua filha sem respaldo algum diante daquela situação, sendo chamada de prostituta, muitas vezes se calava para não perder o trabalho pois sua família precisava do dinheiro provindo daquele serviço para o sustento e tinha consciência que seu neto ou neta teria uma vida de violações e miserabilidades como a esmagadora maioria de negros e negras no Brasil.

A escritora ainda registra o posicionamento do pai da criança abusada pelo patrão: “O pai negro era afônico; se pretendia reclamar, o patrão impunha: _Cala a boca negro vadio! Vagabundo!” (JESUS, 2007, p.40). Assim, fica evidente que “ a agressão sexual se traduz em agressão racista, que é despendida contra ambos, homens e mulheres não-caucasianos” (DOVE, 1998, p.12).

Em suma, a organização social imposta pelo ocidente, em diferentes níveis, atingiu a organização social africana trazida pelos povos escravizados. Em *Diário de Bitita* (2007), a autora consegue externar esse atravessamento ocidental quando relata que seu avô bateu na sua companheira após a descoberta que ela estava trabalhando.

O meu avô retirou a cinta da cintura e espancou-a.

Dizia:

-É a última vez que a senhora vai fazer compras sem meu consentimento. Quando quiser sair, peça-me permissão. Quem manda na senhora sou eu! Se a senhora não sabe obedecer, vá embora! (JESUS, 2007, p.97)

Analisando esta passagem literária se faz importante compreender o motivo pelo qual Carolina a registra em seu livro. Apesar do seu avô ser uma referência ancestral para aquela sociedade da qual fazia parte, ele, que havia sido escravizado e que vivia em uma sociedade patriarcal, carregava consigo valores ocidentais. Considerando que, como resultado do patriarcado ocidental, “os homens foram vistos e promovidos como as principais representações, enquanto as mulheres receberam menos reconhecimento ou crédito” (DOVE, 1998, p.19), na citação literária acima, seu Benedito expressa exatamente tais valores espancando sua companheira, siá Maruca, por ela ter trabalhado, recebido alguns trocados e comprado alimentação para sua família. Saffioti (2004) considera que as relações entre os sexos, tanto em espaços privados (lar) quanto em espaços públicos são constituídas a partir de hierarquia de poder, em que o homem, compreendido como o provedor, é a parte ativa e forte tendo dessa maneira o direito de subjugar e decidir pela mulher, colocada como uma figura passiva e dependente do gênero masculino.

No decorrer do livro, Carolina menciona diversas passagens em que o homem negro agiu de maneira opressora em relação à sua companheira, geralmente negra também. Sabemos da triste realidade que as mulheres, inclusive as negras, sofrem por serem mulheres, mas de acordo com Hudson-Weens (2018, n.p) as mulheres negras “são vitimadas em primeiro lugar e principalmente porque são pretas. Depois, elas são vítimas porque são mulheres que vivem em uma sociedade dominada por homens”, assim, analisar as sociedades a luz do Mulherismo traz para o centro dos questionamentos essas camadas opressoras que moldam os povos ocidentais.

Há também a questão de classe na experiência da mulher Africana, que anda de mãos dadas com a questão da raça. Em uma perspectiva histórica, a escravidão era sinônimo de pobreza. Quando se examina a origem do racismo americano, percebe-se que foi uma atitude construída para autorizar a exploração pela cultura dominante a adquirir uma exploração econômica e laboral livre ou barata, argumentando a inferioridade racial como uma

justificativa para a escravidão. Portanto, o racismo e o classismo são inextricáveis. Deve-se notar, no entanto, que o racismo se tornou um monstro maior do que o classismo para o povo preto, mesmo que o último seja o pai do primeiro. (HUDSON-WEENS, 2018, n.p).

Baseando-se nas pautas do feminismo clássico, a mulher africana acaba por não ter suas necessidades devidamente tratadas, e isso acontece justamente porque apesar de serem mulheres, cada grupo dispõe de particularidades. Enquanto as mulheres ocidentais lutavam por igualdade em relação aos homens, as mulheres africanas, organizadas em sociedades matriarcais não necessitavam dessa luta, uma vez que “mulheres e homens africanos descartam a primazia das questões de gênero em sua realidade e, assim, descartam o movimento feminista como uma estrutura viável para suas principais preocupações” (HUDSON-WEENS, 2018, n.p.), daí a importância das questões abordadas pelo Mulherismo Africana.

Carolina cita, em diversas passagens, a sua repulsa pelo modo de vida que se dava as relações entre homens e mulheres da qual estava inserida. Ela narra episódio de mulheres que apanhavam, que eram maltratadas, que não podiam trabalhar ou que não podia opinar porque, em muitos casos, eram espancadas ou detidas sem nenhuma justificativa, mas também retrata que os homens negros sempre foram tratados de maneira inferiorizada em relação aos brancos.

3.2 A epistemologia do gênero sob a perspectiva decolonial feminista em *Diário de Bitita*

Analisar a mulher negra na centralidade das relações é um dos objetivos do Mulherismo africana, como já mencionamos ao longo desta pesquisa. Entender o matriarcado africano pré-colonial e o desenvolvimento de ideologias que distanciam o formato organizacional da sociedade e o papel da mulher nessa realidade se faz necessário para a compreensão da resistência, da luta e da continuidade do povo negro mesmo em diáspora. Dentro como base essa perspectiva Vergès (2020) propõe uma nova abordagem para o feminismo, que nomeia como decolonial, e que se aproxima em diversos pontos com o Mulherismo Africana.

Um feminismo à escuta dos combates das mulheres mais exploradas, das empregadas domésticas, das profissionais do sexo, das queer, das trans, das migrantes, das refugiadas e daquelas para quem o termo “mulher” designa uma posição social e política, não estritamente biológica. (VERGÈS, 2020, p.13-14)

Ou seja, Vergès (2020) propõe analisar as relações que acontecem na sociedade em que o significado do termo mulher seja ampliado em seu sentido político e social tratando o termo decolonial como o “enfrentamento da colonialidade do poder que, mesmo após a formalização da independência de territórios colonizados, persiste como legado da modernidade, do racismo e do capitalismo” (VERGÈS, 2020, p. 8) sobretudo nos países que fazem parte das regiões conhecidas como ocidentais, como o Brasil. Para Walsh (2012) a colonialidade do ser pode ser compreendida como a negação do estado de humanidade aos povos colonizados que foram submetidos a uma violência epistêmica.

Walsh (2012) defende que os colonizadores acreditavam na ideia de sua superioridade em relação aos povos colonizados, sobretudo aos negros escravizados, em que uma cultura e um modelo epistêmico é supervalorizado em relação aos demais. Para Lugones (2008) a colonialidade do poder é inseparável da colonialidade de gênero uma vez que tais elementos se misturam e são responsáveis pelas opressões interseccionais. A estudiosa defende que a concepção da colonialidade do poder é central em relação aos estudos da colonialidade do ser, do saber, do viver e ao decolonial. Lugones (2008) acredita que o poder capitalista, eurocentrado e global está organizado a partir da colonialidade do poder e da modernidade.

Como maneira de questionamento ao feminismo ocidental, Françoise Vergès, escreveu a obra *Um feminismo decolonial* se juntando dessa feita às estudiosas e estudiosos na abordagem chamada pela autora como as epistemologias do Sul, dialogando “com intelectuais africanas, latino-americanas e asiáticas, cujas experiências e reflexões sobre a colonialidade contribuem para um entendimento mais complexo das formas de dominação e exploração globais” (VERGÈS, 2020, p.5). As ideologias do feminismo decolonial e a do Mulherismo africano se aproximam em vários aspectos, afinal, as duas têm o objetivo de compreender qual é o papel social, político e cultural criado para as mulheres negras pelo ocidente e questionar se as

pautas defendidas pelas feministas ocidentais abarcam as necessidades das mulheres africanas e em diáspora.

Assim como o Mulherismo, a abordagem feita pelo feminismo decolonial tem o objetivo de refletir sobre as relações coloniais, e as consequências dessas relações, como a escravidão e seus desdobramentos “e também para as imaginações emancipatórias elaboradas neste mundo em que a questão de raça se impôs de forma visceral” (VERGÈS, 2020, p.5).

Vergès (2020) questiona a relação entre o capitalismo, racismo e sexismo propondo que estes conceitos caminhem juntos uma vez que solidificam a exploração dos dominadores (brancos e masculinos) sob os dominados (corpos pretos e femininos). A verdade é que muitos questionamentos foram surgindo ao longo dos séculos em relação a abrangência do feminismo. Perguntas como: as pautas defendidas pelas feministas, geralmente brancas e ocidentais, são comuns ao restante das mulheres em escala mundial? O feminismo e suas mais variadas vertentes consegue contemplar as necessidades das mulheres africanas, asiáticas e latino-americanas que têm um entendimento diferente sobre as relações entre homens e mulheres?

Diante dessas e outras questões, e entendendo que é real a necessidade que as mulheres, independentemente de sua raça, origem, valores, grau de instrução ou classe social sejam respeitadas é que Vergès (2020) propõe a terminologia de feminismo decolonial. Fincada na conceituação de feminismo a partir da interseccionalidade, ou seja, uma teoria sistêmica e que abarca “um conjunto de categorias que se interconectam – gênero, sexualidade, raça, etnia, classe, dentre outras” (VERGÈS, 2020, p.6), a estudiosa propõe a ampliação dessa abordagem inserindo uma crítica substantiva ao capitalismo.

Isto é, Vergès (2020) compreende que para o entendimento e combate das mais variadas formas de violências contra a mulher é necessário que exista um “embaranhado” de elementos que constituem o cotidiano destas, como o racismo, a xenofobia, a sexualização dos seus corpos, dentre outros, sendo a “estrutura profundamente racializada, estratificada e marcada pelo gênero que permite à sociedade burguesa funcionar há séculos” (VERGÈS, 2020, p.12).

A pesquisadora ainda questiona a defesa do que ela chama de feminismo civilizatório, isto é, um movimento que “tomou para si a missão de impor, em nome de uma ideologia dos direitos das mulheres, um pensamento único que contribui para a perpetuação da dominação de classe, gênero e raça” (VERGÈS, 2020, p.20).

Assim, enquanto o feminismo tradicional tem como uma de suas bandeiras a igualdade de gênero, o direito ao voto, o direito ao trabalho e a educação, as mulheres negras necessitam de lutar por outros direitos, como o direito à moradia, ao respeito, ao fim do racismo, a ter o direito de criar e educar seus filhos e a políticas públicas que enxergassem esses corpos negros explorados e inferiorizados pela classe econômica dominadora.

Para Sueli Carneiro (2003), no artigo *Enegrecer o Feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero*, dissociar gênero e raça em relação às opressões vivenciadas desde a colonização na América Latina é ceder ao sistema capitalismo e fortalecer as bases preconizadas pelo imperialismo europeu, e atualmente, norte-americano. “Essa violência sexual colonial é, também, ‘cimento’ de todas as hierarquias de gênero e raça presentes em nossas sociedades” (CARNEIRO, 2003, p.49).

Dessa forma, Carneiro (2003) e Vergès (2020) defendem que o movimento feminista deve ser vislumbrado com a complexidade necessária para o entendimento da mulher na sociedade, caso contrário, seria só uma plataforma de manutenção de poder para os colonizadores de corpos e terras. É inegável que as mulheres sofrem com demasiadas formas de violências e opressões, mas, realizando uma análise mais minuciosa fica evidente que a cor dessas mulheres influencia muito no grau da violação que esta sofre: a mulher negra é invisibilizada com ao menos três camadas impostas pela sociedade: por ser mulher, por ser negra e por, na grande parte das vezes, pertencer a uma classe econômica vulnerável.

Tendo esses elementos como alicerce para a manutenção de poder, o que se vê desde a colonização até os dias atuais, são as mulheres negras que movem o país, a cidade em que residem, representam a figura central da família e ainda assim continuam sendo inviabilizadas pela sociedade patriarcal e racista. “As mulheres negras tiveram uma experiência histórica diferenciada que o discurso clássico sobre a opressão da mulher não tem reconhecido como deveria, uma vez que, apesar das

feministas tradicionais lutarem pelo fim da opressão feminina continuam, a grosso modo, explorando as mulheres negras nas suas casas com serviços domésticos, como babás para seus filhos ou como suas damas de companhia.

Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. (CARNEIRO, 2003, p.49)

Dentro dessa abordagem é que localizamos Carolina Maria de Jesus. A escritora mostra em *Diário de Bitita* (2007) que desde muito jovem o trabalho e a exploração fizeram parte da sua vida. Ora ela trabalhava por comida, ora por moradia, mas sempre tendo como marca a objetificação do seu corpo e de sua existência. Carolina denuncia o racismo, a violência contra as mulheres, a fome, a chegada dos imigrantes europeus e a diferença dada aos negros pelos brancos e colonizadores europeus, como se constata na citação abaixo:

A comida que sobrava elas podiam levar para suas casas. E nas suas casas, seus filhos, que elas chamavam de negrinhos, ficavam acordados esperando a mamãe chegar com a comida gostosa das casas ricas. No jantar, as cozinheiras faziam comida a mais, para sobrar. (JESUS, 2007, p.38)

Na passagem literária, a escritora delinea as divisões das classes sociais, sobretudo a partir da etnicidade e das condições financeiras. Jesus (2007) narra que algumas mulheres negras eram contratadas como cozinheira nas casas das pessoas brancas e ricas e que, quando sobrava comida, elas podiam levar para casa as sobras, isto é, os restos.

A vida confortável das mulheres da burguesia só é possível em um mundo onde milhões de mulheres racializadas e exploradas proporcionam esse conforto, fabricando suas roupas, limpando suas casas e os escritórios onde trabalham, tomando conta de seus filhos, cuidando das necessidades sexuais de seus maridos, irmãos e companheiros. (VERGÈS, 2020, p.17-18)

Na parte inicial do livro, quando registrou a fase em que ela era criança, denunciou a relação de pobreza, trabalho e objetificação dos corpos das mulheres negras com quem convivia, em especial com sua mãe. Analisaremos a passagem abaixo:

Um dia, minha mãe estava lavando roupa. Pretendia lavá-la depressa para arranjar dinheiro e comprar comida para nós. Os policiais prenderam-na.

Fiquei nervosa. Mas não podia dizer nada. Se reclamasse o soldado me bateria com um chicote de borracha.

E a notícia circulou.

_A Cota foi presa.

_Por quê?

Quando o meu irmão soube que a mamãe estava presa começou a chorar. Rodávamos ao redor da cadeia chorando. À meia-noite resolveram soltá-la. Ficamos alegres. Ela nos agradeceu, depois chorou.

Eu pensava: “É só as pretas que vão presas”. (JESUS, 2007, p.30-31)

Algumas questões abordadas por Carolina merecem atenção na citação acima. A escritora inicia narrando que a mãe tinha pressa em trabalhar para comprar comida para sua família. Cronologicamente aproximadamente na década de 20, quando aconteceu o episódio narrado por Carolina, o mundo vivia o momento em que muitos estudiosos, como defendido por Zirbel (2021), consideram de primeira onda do feminismo sendo que as mulheres naquele momento lutavam pelo direito ao voto e acesso ao mercado de trabalho.

Dessa maneira fica evidente que quando a autora relata que dona Cota trabalhava para ao final do dia comprar mantimentos para sua família, a realidade vivida em Sacramento ia de encontro aos protestos que aconteciam no mesmo momento histórico em outras partes do mundo, por isso a necessidade de entender a mulher negra sob as suas devidas marcas de opressão, que “tem como principal eixo articulador o racismo e seu impacto sobre as relações de gênero, uma vez que ele determina a própria hierarquia de gênero em nossas sociedades” (CARNEIRO, 2003,p. 50).

Continuando a análise da denúncia que Carolina fez na obra literária, pode-se inter-relacionar gênero, racismo e prisão. A escritora mostra o quanto os três elementos caminham juntos quando exprime que sua mãe foi detida por policiais homens que achavam que tinham domínio sobretudo pelos corpos femininos, propondo uma análise mais profunda quando insere o fator etnia ou raça pontuando que somente as mulheres pretas eram presas. Por isso,

sendo o patriarcado um sistema baseado na supremacia masculina e tendo apontado como isso acarreta impactos políticos, econômicos e, sobretudo, morais nas vidas das mulheres, o que teremos com esse cenário de encarceramento é a realidade de penas mais duras para mulheres, principalmente negras, ao adicionarmos o elemento racista, frente a delitos mais leves. (BORGES, 2019, p.67).

Assim, dentro do relacionamento de racismo e gênero fica evidente o quanto as mulheres negras tinham seus direitos negados, violados e suprimidos. O que explicaria ou quais seriam os motivos para prenderem dona Cota? No livro Carolina afirma que não existiam, mas o que havia era uma mulher pobre e negra nas mãos de um sistema opressor, patriarcal e racista. Diante da descrição feita pela autora é inevitável que paire a pergunta: será que prenderiam sem motivos uma mulher branca, esposa de alguma figura poderosa da cidade? Carolina ainda cita algumas passagens de detenção de mulheres, mas em todos os casos, foram de mulheres negras e pobres.

Uma outra abordagem marcante no livro é o relato da prisão de Carolina, juntamente com sua mãe, quando ainda era uma jovem moça. Na narração fica evidente as camadas de violações que tanto sua mãe quanto a própria Carolina sofreram por serem mulheres, negras, pobres e viverem sob os valores ancestrais africanos. É importante ressaltar que, a título de nomenclatura, enquanto crime pelas leis brasileiras, a prática de falta de habilidade ou vontade em reconhecer e respeitar diferenças ou crenças religiosas de terceiros é conceituada como intolerância religiosa. Mas tratando-se de Carolina Maria de Jesus, o fato que ela narra em *Diário de Bitita* (2007) além de intolerância religiosa é também de racismo religioso, opressão e tortura devido ao gênero, concomitantemente.

Na contramão ao feminismo tradicional, o que se vê na obra literária é Carolina evidenciando o destrato as mulheres negras mas não somente a elas: também é denunciado as violações que o homem negro sofria no Brasil de 1914 a 1937. Daí a importância de estudar Carolina sob a perspectiva do feminismo decolonial, proposto por Vergès (2020) como uma ideologia que dispõe de elementos que juntos compõem a opressão das mulheres sem as separar das políticas racistas e capitalistas. Por isso, analisar o livro sob essa perspectiva é colocar na clivagem dos estudos principalmente as mulheres negras, mas não somente elas, visto que os homens negros compunham no Brasil um local social de opressão, tortura e violação de direitos fundamentais como mostrado na citação abaixo:

Era a lei quem mandava. Um soldado era autoridade. E havia ordem na cidade. Aos domingos, os camaradas eram os donos da cidade. Tinham permissão para cantar beber e até brigar. Mas, na segunda-feira, se os policiais encontrassem um camarada nas ruas, ele tinha que justificar-se por que é que estava vadiando no dia que era destinado ao trabalho. Ele dizia:

_ A minha mulher teve um filho.

Se não havia dito a verdade, ia preso. (JESUS, 2007, p.48)

A citação mostra como Carolina enxergava a ação policial entre os anos de 1914 e 1937 na cidade de Sacramento-MG, onde residia. É importante ressaltar que ao registrar a ação dos policiais em sua obra literária, Jesus (2007), além de relatar sobre si e sua família, expande sua observação para o povo negro, sobretudo o homem negro naquele contexto social.

Os “camaradas” citados por Jesus (2007) eram os homens negros. Aquele que não estivesse trabalhando em uma segunda-feira era considerado ocioso e automaticamente detido pelos policiais, sem que tivesse praticado nenhum crime, fato que não acontecia, segundo Jesus (2007) com os brancos. “E estas prerrogativas, estas imunidades, estas concessões deixavam os predominadores mais autoritários” (JESUS, 2007, p. 49), ou seja, a repressão governamental tinha classe social e cor definidas. Ao longo dos anos, isso vem se mantendo (aumentando, inclusive), pois de acordo com Borges (2019) 64% dos indivíduos encarcerados no Brasil são negros, isto é, dois a cada três prisioneiros são negros.

O sistema de justiça criminal tem profunda conexão com o racismo, sendo o funcionamento de suas engrenagens mais do que perpassados por essa estrutura de opressão, mas o aparato reordenado para garantir a manutenção do racismo e, portanto, das desigualdades baseadas na hierarquização racial. Além da privação de liberdade, ser encarcerado significa a negação de uma série de direitos e uma situação de aprofundamento de vulnerabilidades. Tanto o cárcere quanto o pós-encarceramento significam a morte social desses indivíduos negros e negras que, dificilmente, por conta do estigma social, terão restituído o seu status, já maculado pela opressão racial em todos os campos da vida, de cidadania ou possibilidade de alcançá-la. Essa é uma das instituições mais fundamentais no processo de genocídio contra a população negra em curso no país. (BORGES, 2019, p. 21)

Dessa maneira Carolina elenca vários testemunhos de ações relacionadas ao racismo, à violência do Estado contra negros e negras além de episódios de violências religiosas. Jesus (2007, p. 54), com certo tom de crítica irônica, diz que “os soldados militares eram fascinantes. Podiam entrar nos circos e não pagar. Dormir com as mundanas e não as pagar. Viajar nos trens de ferro, e não pagar, e o governo ainda lhes daria roupas, alojamentos e comida”.

Retratando isso em sua obra, a autora demarca o abuso de autoridade exercida pelo Estado, representado na obra literária pelos policiais. Ora, os militares recebiam comida, salário, alojamento e roupas para prender e espancar os pobres e negros aleatoriamente, muitas vezes somente para demonstrar seu domínio sem que essas pessoas nada tivessem feito. Isso nos chama a atenção para a atualidade, uma vez que as mesmas práticas continuam sendo executadas para a consolidação e expansão de um projeto de genocídio aos corpos negros, “portanto a punição já foi naturalizada no imaginário social” (BORGES, 2019, p. 28).

Dessa feita, a escritora traça um itinerário do abuso da autoridade estatal sobre os corpos negros de sua comunidade, registrando através de uma lembrança de sua infância as mais variadas formas de violência que seus irmãos negros sofreram em tal tempo. “Os pretos tinham pavor dos policiais, que os perseguiram” (JESUS, 2007, p. 66), enquanto isso, os brancos “apenas sorriam achando graça de ver os negros correndo de um lado para o outro, procurando refúgio, para não serem atingidos por uma bala” (JESUS, 2007, p. 66).

Abolida a escravidão no país, como prática legalizada de hierarquização racial e social, vemos outros mecanismos e aparatos constituindo-se e reorganizando, ou até mesmo sendo fundados, caso que veremos da instituição criminal, como forma de garantir controle social, tendo como foco os grupos subalternizados estruturalmente. Vivemos em uma sociedade marcada pela lógica hoje neoliberal, e, desde sua fundação, racista e com desigualdades de gênero. São opressões estruturais e estruturantes da constituição de uma sociedade que surge, para o mundo ocidental, pela exploração colonialista e ainda marca, em todos os seus processos, relações e instituições sociais, as características da violência, a usurpação, a repressão e o extermínio daquele período. (BORGES, 2019, p. 30)

No capítulo intitulado *As leis da hospitalidade*, Carolina registrou o início do que seria mais tarde “a causa” de sua prisão. Destaca-se aqui que diante de todo contexto histórico e condições sociais apresentadas por esta pesquisa até então ficou evidente que não houve causa justa para a detenção de Carolina, mas sim, a intolerância religiosa associada ao racismo religioso por parte do Estado (maus policiais militares). Dito isso, a escritora escreve que:

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, 2007, p. 215)

A citação acima registra o início do que num futuro próximo se tornaria a razão pela qual Carolina foi detida e espancada pelos policiais de Sacramento em nome de uma “religiosidade”. Jesus (2007) relata no decorrer de seu diário que desde que aprendeu a ler e escrever passou a se interessar por livros. Ela lia tudo que encontrava, pois, seu interesse era latente por conhecimento. Carolina trabalhava, durante sua juventude, nas residências de pessoas brancas e ricas geralmente como empregada doméstica. Na passagem citada, ao chegar em uma das residências para trabalhar ela foi apresentada ao quatinho onde iria dormir. Nesse quarto tinham muitos caixotes, sendo assim, em um determinado dia ela encontrou alguns livros e um dicionário.

Algum tempo depois, Carolina pediu demissão daquele emprego e voltou para a casa de sua mãe levando consigo além de seus pertences pessoais, os livros e o tal dicionário que havia encontrado na casa dos antigos patrões. A escritora (2007, p.

219) escreve que se “sentava ao sol para ler. As pessoas que passavam olhavam o dicionário e diziam: Que livro grosso! Deve ser o livro de São Cipriano”.

Nas primeiras décadas do século XX, no interior do estado de Minas Gerais, em uma região formada essencialmente por negros libertos da escravidão e seus descendentes além de imigrantes europeus que vieram para o Brasil para trabalhar nas lavouras, a dominação colonizadora era muito intensa, sobretudo nas religiões e na profissão da fé das pessoas daquela região. Assim, o livro de São Cipriano, era conhecido entre os católicos pois representava o livro escrito pelo santo Cipriano antes da sua conversão, isto é, no período em que ele era tido como alguém com pacto pelo demônio. Jesus (2007, p. 219) escreve que “era o único livro que os inscientes sabiam que existia”, dessa feita, com a grande maioria da população analfabeta, preconceituosa e racista, começaram a dizer na comunidade que aquele dicionário era o livro de São Cipriano e que Carolina estava praticando cultos aos deuses negros.

Segundo Jesus (2007, p. 219) as pessoas diziam que ela estava “estudando para ser feiticeira”. Assim, as conversas começaram a percorrer o vilarejo. São Cipriano sempre foi associado às religiões de matriz africana, mesmo não tendo qualquer ligação com estas, como explicado anteriormente.

Nesse cenário Carolina e sua mãe dona Cota sofrem intolerância e racismo religioso. Eram negras, pobres e mulheres. Aos negros, sempre associados às religiões de matriz africana, como algo negativo sendo que professar a fé aos encantados era sinônimo de ligação ao demônio. Carolina e sua família, que já carregavam a ancestralidade negra na condução de suas vidas, mesmo não pertencendo a nenhum barracão, era vista como feiticeira, a partir da perspectiva ocidental entranhada naquela comunidade.

Assustei-me quando vi os policiais. Eles pararam na minha frente e deram ordem de prisão. Não perguntei porque estava sendo presa. Apenas obedeci. Minha mãe interferiu, dizendo que eu não estava fazendo nada de errado.

_Cala a boca! E você também está presa. (JESUS, 2007, p. 220-221)

E dessa maneira, sem nenhuma explicação, sem cometeram crime algum, Carolina e sua mãe foram presas, humilhadas e maltratadas. Jesus (2007, p. 221) segue denunciando que na prisão ficaram “dois dias sem comer”. No terceiro dia o sargento mandou que elas capinassem a frente da cadeia para que todos soubessem que estavam presas. É perceptível uma mistura de racismo, machismo, intolerância religiosa (pois acreditavam que Carolina estivesse estudando o livro de São Cipriano para realizar feitiços) e abuso de autoridade. Além de prendê-las, os policiais as humilhavam diante da população local.

No terceiro dia de prisão, o sargento indagou Carolina: “Você anda lendo o livro de São Cipriano. Pretende botar feitiço em quem?” (JESUS, 2007, p. 221-222). Ela de pronto respondeu que não tinha esse livro, mas de nada adiantava qualquer resposta dada por Carolina ou por sua mãe. As consequências da intolerância e racismo religioso associados as duas prosseguiram:

O sargento mandou um soldado preto nos espancar.

Ele nos espancava com um cacete de borracha. Minha mãe querendo me proteger, colocou o braço na minha frente recebendo as pancadas. O braço quebrou, ela desmaiou, e fui ampará-la; o soldado continuou espancando-me.

Cinco dias presas e sem comer. (JESUS, 2007, p. 222)

Dessa maneira Carolina registra um crime de intolerância religiosa em uma obra literária que seria lida décadas mais tarde. Presas, espancadas, humilhadas, passando fome por acreditarem que Carolina estivesse lendo um livro de feitiço. Todos esses abusos que a escritora e sua mãe sofreram vai ao encontro do que é defendido por Nogueira (2020, p. 24) que compreende que “perseguições, nesse contexto, podem referir-se a julgamentos parciais, prisões ilegais, espancamentos, torturas, execuções sumárias, negação dos direitos e da liberdade civil”. As indagações são diversas: e se Carolina fosse branca, teria passado por todo esse sofrimento? E se achassem que Carolina tivesse lendo a bíblia, ela teria sido detida e espancada? E se ela estivesse professando sua fé a partir de tradições africanas, o Estado teria o direito de agir da maneira como agiu?

As possíveis respostas para essas e tantas outras indagações estão relacionadas ao contexto histórico, social, cultural e político opressivo que os negros trazidos a força de África e seus descendentes em diáspora foram vítimas desde a escravização: a tentativa de represália e desqualificação a tudo que envolve as tradições africanas, inclusive a sua maneira de cultivar seus encantados e orixás. “Essas pessoas, donas das técnicas e do manejo secular do conhecimento das ervas, de encantamentos e de modos diversos de lidar com o sagrado, passaram a ser demonizadas e forçadas ao epistemicídio de suas heranças cosmológicas ancestrais”. (NOGUEIRA, 2020, p. 26).

Nesse contexto, Carolina detém uma camada tripla em que sofre discriminação: é mulher, negra e pobre. Teoricamente “presa” fácil para que o Estado pudesse exercer seu *modo operati* repressivo e opressivo. Alguns dias depois, um primo conseguiu vinte mil-réis para pagar a fiança das duas. Saíram da cadeia envergonhadas, humilhadas, não conseguiam mais trabalho no vilarejo onde Carolina nasceu. As pessoas não falavam mais com dona Cota e Carolina.

Deixamos a cidade de Sacramento. Fomos para Franca. Que luta para eu viver em Franca! Não podia trabalhar. Minha mãe arranhou emprego na casa do senhor Ignácio Calheiros. Eu ficava vagando. Que fome eu passava! (JESUS, 2007, p.223)

Corroborando com a citação acima, em que Jesus (2007) narra o quanto sofreu pós encarceramento, Borges (2019, p. 21) destaca que “tanto o cárcere quanto o pós encarceramento significam a morte social desses indivíduos negros e negras que, dificilmente, por conta do estigma social, terão restituído o seu status” de cidadão na cidade em que residem. A tendência é que a grande maioria mude de cidade ou permaneça na região sendo vistos como bandidos, criminosos, vivendo dessa feita, sem credibilidade perante os seus.

Para Borges (2019) a aparato judicial, formado desde os policiais operativos até os juízes e desembargadores, formam uma das instituições fundamentais no processo de genocídio em curso no Brasil, uma vez que, “além da privação de liberdade, ser encarcerado significa a negação de uma série de direitos e uma situação de aprofundamento de vulnerabilidades” (BORGES, 2019, p. 21).

Outra abordagem de relevância para o entendimento das relações que envolvem as mulheres negras é a associação destas ao trabalho doméstico, afinal, “esse trabalho invisível, produzido majoritariamente por mulheres racializadas, é que gera a limpeza e a organização do mundo capitalista. Em uma frase, é o que garante o caráter civilizatório da modernidade ocidental” (VERGÈS, 2020, p.6) a partir do alicerce: gênero, etnia e classe social.

Assim, as mulheres negras e pobres são as locomotivas do mundo capitalista e imperialista. Desde muito jovens são exploradas pelo sistema de dominação vigente. São elas que “acordam” as zonas urbanas e rurais com seus trabalhos domésticos. Em *Diário de Bitita* (2007) Carolina relata esse tipo de relação que vivenciou desde criança. Aproximadamente no final da década de vinte, quando era uma adolescente, a escritora escreve:

A dona Maria Cândida pediu a minha mãe para mandar-me todas as manhãs ajuda-la na casa. Minha Mãe consentiu.

_Sabe Carolina, você vem trabalhar para mim e quando eu for a Uberaba eu compro um vestido novo para você, vou comprar um remédio para você ficar branca e arranjar outro remédio para seu cabelo ficar corrido. Depois vou arranjar um doutor para afilar seu nariz. (JESUS, 2007, p.164)

No trecho, Bitita registra as promessas que a dona da fazenda fez em troca de sua mão de obra. Para uma adolescente preta e que vivia em condições miseráveis as promessas da dona Maria Cândida soavam como algo espetacular, uma vez que Carolina teve que conviver e lidar ao longo da sua vida com os desafios referente ao seu gênero e sua cor. No livro a escritora registra que trabalhou por seis meses, começava às cinco da manhã e tentava de todo modo agradar a fazendeira. Assim, fica evidente a forma de exploração de uma mulher para com a outra. Carolina sentiu-se enganada e explorada por uma mulher branca e rica quando esta viajou e regressou para casa sem cumprir o que prometera.

Várias são as passagens em que a escritora registra a exploração que passava em relação aos serviços domésticos. O fato é que “enquanto que para as mulheres brancas o enfoque foi o de transformá-las em boas esposas e donas do lar, para as mulheres negras e pobres o intento foi o de criar boas serviçais e trabalhadoras

domésticas” (BORGES, 2020, p.64) que atendessem as demandas do sistema opressor. Por isso, faz-se tão necessário analisar gênero em *Diário de Bitita* (2007) a partir das premissas das demandas das mulheres negras e não do feminismo ocidentalizado.

Carolina tem a adolescência e juventude marcadas pelo trabalho doméstico, mas, fica evidenciado no livro que ela, sem externar tais considerações, de alguma forma lutou contra esse sistema de exploração, uma vez que, ao perceber que havia exploração nos locais em que trabalhava, não permanecia. A obra literária é repleta de passagens que mostram que Carolina não aceitava ser explorada, apesar de viver em condições de extrema miséria. A escritora trabalhava alguns meses em uma residência e quando não recebia conforme o combinado ou quando tinha que realizar atividades das quais não tinha sido contratada pedia suas contas e ia à procura de outro emprego.

Meu serviço era cozinhar, lavar e passar. Prometeram que me pagariam quarenta mil-réis. Trabalhei dois meses. [...]

Pedi a conta. Me deram cinco mil-réis; deveriam me dar oitenta. Eu tive que viajar a pé para a cidade. (JESUS, 2007, p.174)

Assim, pode-se afirmar que Carolina, como uma representação da mulher negra, teve seu corpo invisibilizado no decorrer de sua vida, e registrar isso nas suas obras literárias foi uma das formas de resistência e de luta que a autora utilizou sabendo da importância de seus posicionamentos por ser mulher e negra. “O’ proprietário do corpo invisível é uma mulher negra, cujo esgotamento é a consequência da lógica histórica do extrativismo que construiu a acumulação primitiva do capital – extração de trabalho dos corpos racializados e das terras colonizadas” (VERGÈS, 2020, p. 13). Ou seja, essa exploração que existe em relação aos corpos das mulheres negras, que perpassa o trabalho doméstico, o sexual e o político, é ancorada na escravidão, uma vez que mesmo após a abolição, o imaginários dos opressores continuaram a idealizarem essas pessoas como de sua propriedade, o que explica o fato de tratarem as mulheres negras no Brasil como eternas empregadas sexuais, reprodutivas e doméstica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*“Na minha cabeça, nada é ruim
Meu cabelo é bom
Ruma ao céu sem fim
Ruim é seu racismo
Chaga ignorância
De quem não me reconhece, não

Minha identidade
Autoconfiança
Sou rainha negra, sou afirmação

[...]
Ancestralidade é minha nação”.*

Indy Naíse e Camila Trindade

A ancestralidade forma uma nação no nosso país. Nas reflexões realizadas ao longo da tessitura desta dissertação, Carolina Maria de Jesus nos apresentou seu cotidiano de 1914, ano que nasceu no vilarejo de Sacramento-MG, lugar antes identificado como uma área de quilombo, a aproximadamente 1937, momento em que muda definitivamente para São Paulo.

Ao descortinar seu dia-a-dia, a escritora transcende o campo de suas memórias individuais e apresenta ao mundo um país marcado pelo racismo e pela desvalorização ao negro, mas ao mesmo tempo, propõe uma reflexão da importância da ancestralidade e dos valores africanos para a formação da nação brasileira. Tais valores, muitas vezes fortalecidos e estimulados nos terreiros das religiões de matriz africana, perpassam e definem parte da população deste país. Assim, ao lermos o *Diário de Bitita* (2007) nos enxergamos nas questões políticas, sociais, culturais e religiosas registradas pela autora.

Entendemos o ciclo da ancestralidade africana que cruza o caminho das mulheres negras no país, uma vez que a ocupação dos espaços sociais, sobretudo o literário, das mulheres em diáspora se deu em razão das lutas e da resistência das

suas antecessoras. Antes de Carolina Maria de Jesus outras mulheres negras resistiram ao racismo, ao preconceito e marcaram a história do povo brasileiro. Maria Firmina dos Reis, Dandara dos Palmares, Antonieta de Barros, Tia Ciata entre outras movimentaram o ciclo ancestral criando condições para que Carolina Maria de Jesus se firmasse como escritora, mulher, mãe e negra para o mundo. Da mesma forma, o inquebrável ciclo ancestral nos apresentou Conceição Evaristo, Marielle Franco e Cristiane Sobral, nos fazendo entender que uma mulher negra depende de outra mulher negra para ocupar espaços em um país racista e discriminatório como neste em que residimos.

Em meio a leituras, discussões e questionamentos constatamos a falta de reconhecimento que Carolina encontrou como importante escritora para a composição da literatura brasileira. Jesus nunca duvidou do seu talento literário, tanto que buscou incansavelmente ser celebrada como escritora, mas, mesmo atualmente, depois de tantos livros lançados, lidos e vendidos pelo mundo, essa mulher continua sofrendo com a falta de credibilidade que a crítica literária tradicional e eurocentrada insiste em rotulá-la: a mulher favelada que lançou o livro *Quarto de Despejo: diário de uma favelada*. Pesquisar sobre Carolina proporcionou a evidência do seu papel para a literatura brasileira como escritora negra que trata nos seus livros de assuntos que formam a sociedade brasileira.

Valores civilizatórios africanos, como a tradição oral, a memória e o Mulherismo africano formam a identidade do Brasil e são evidenciados em *Diário de Bitita*. As relações dos mais velhos com os mais jovens, sobretudo demonstrado na figura do seu avô materno, senhor Benedito, fez Carolina resgatar marcas da ancestralidade e colocá-las na literatura em formato de memórias ancestrais, valorização da coletividade e da mãe terra, tradição oral, costumes e conhecimentos que solidificam a ancestralidade em diáspora.

A pesquisa evidenciou que a escritora carregou ao longo da sua infância e adolescência valores que remetiam ao formato organizacional da sociedade africana pré-colonial em que a figura feminina representava a centralidade no poder de decisão e continuidade da ancestralidade. Tais valores, em diáspora, foi nomeado por Mulherismo africano, sendo que, as práticas e as vivências relatadas por Carolina em *Diário de Bitita* comungavam das defendidas por tal ideologia.

Ao se colocar como autora-narradora-personagem na obra, Carolina conduz o seu leitor ao entendimento da vida do povo negro no Brasil sobretudo nas décadas de 1910 a 1930. Registrar o cotidiano dos negros e negras contribuiu para o desenvolvimento de uma geração de escritores e escritoras que vieram depois dela, como Ferréz, Conceição Evaristo e Paulo Lins. Assim, Carolina se firma como uma referência para os mais jovens escritores negros brasileiros, deixando sua matrigestão a partir seu legado ancestral.

A decolonialidade, o mulherismo africana, a memória e a tradição oral são elementos perpassados pelo fio condutor da ancestralidade no livro de Carolina. A tradição oral, transmitida de geração em geração, é fincada na ancestralidade vinculando-se inclusive a memória, já que, os saberes ancestrais são guardados na memória e transmitidos para as próximas gerações através da oralidade. Já a decolonialidade, de acordo com Vergès (2020) trata-se da ruptura com narrativas eurocentradas e com a aproximação de outras narrativas que fazem frente ao discurso hegemônico que é carregado de estereótipos de preconceito em relação à população negra e principalmente ao corpo da mulher negra, também visto na obra estudada.

Dessa feita, concluímos que a ancestralidade gesta nossa nação. E através da ancestralidade, ora escancarada ora subtendida, que Carolina Maria de Jesus conduz a narrativa de *Diário de Bitita* exaltando a resistência, a luta e a continuidade do negro em diáspora. A autora exala confiança e se reconhece como negra ao escrever suas dores e suas vitórias. Concluímos que *Diário de Bitita* deve ser reconhecida como uma obra literária de grande nível de importância e que Carolina Maria de Jesus merece ser analisada com respeito pois representa o coletivo do negro em diáspora. Analisar sua obra a partir da epistemologia da ancestralidade é garantir o reconhecimento dos seus textos e colocar no cerne da pesquisa elementos ancestrais e literários que compõem a história e a formação da literatura negro-brasileira.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019. (Feminismos Plurais / coordenação de Djamila Ribeiro).
- BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. Sérgio Paulo Rouanet, 7. ed., Brasiliense, 1994.
- BERND, Zilá. **Poesia negra brasileira**. Antologia. Porto Alegre: AEG Editora, 1992.
- BOBBIO, Norberto. **O tempo da memória**: Da senectude e outros escritos autobiográficos. Tradução Daniele Versini. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- BONVINI, Emilio. Tradição Oral Afro-brasileira: as razões de uma vitalidade. **História e Oralidade**. São Paulo, p. 37-48, JUN/2001 2001. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/issue/view/750>. Acesso em: 22 abr. 2022.
- BORGES, Juliana. **Encarceramento em massa**. São Paulo: Pólen, 2019. (Feminismos Plurais / coordenação de Djamila Ribeiro).
- BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória**: ensaios de psicologia social. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- CARNEIRO, Sueli. **Engreecer o feminismo** – Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/375003/mod_resource/content/0/Carneiro_o_Feminismo%20negro.pdf . Acesso em 18 de agosto de 2021.
- CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Editora Ativa, 2000.
- CUNHA JÚNIOR, Henrique Antunes. **NTU**: introdução ao pensamento filosófico bantu. Revista Educação em Debate, Fortaleza, Ano 32, v.1, n.59, p. 25-40, 2010.
- CUTI, Luiz Silva. **Literatura negro-brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2010.
- DIOP, Cheikh Anta. **A Unidade Cultural da África Negra**: Esferas do Patriarcado e do Matriarcado na Antiguidade Clássica.: Luanda-Angola: Ed. Mulemba, 2014.
- DOVE, Nah. **Mulherisma Africana**: Uma Teoria Afrocêntrica. Universidade Temple. Tradução: Wellington Agudá. *Jornal De Estudos Negros*, v. 28, n. 5, maio 1998. Sage Publications, Inc.
- EVARISTO, Conceição. **Poemas da recordação e outros movimentos**. 3. ed. Rio de Janeiro: Malê, 2017.
- FARIAS, Tom. **Carolina**: uma biografia. Rio de Janeiro: Malê, 2018.
- HALBAWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Vértice, 1990.
- HAMPATÊ BÂ, Amadeu. A tradição viva. In: ZERBO, JOSEPH Ki (ed.). **História geral da África 1**: Metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010.

cap. 8, p. 167-212. ISBN 978-85-7652-123-5. Disponível em:
<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000190249>. Acesso em: 21 abr. 2021.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A noção de pessoa na África Negra. Tradução para uso didático de: HAMPATÉ BÂ. Amadou. **La notion de personne em Afrique Noite**. In: DIETERLEN, Germaine (ed). *La notion de personne em Afrique Noite*. Paris: CNRS, 1981, p. 181-192, por Luiza Silva Porto Ramos e Kelvlin Ferreira Medeiros.

HUDSON-WEEMS, Cleonora. *Mulherismo Africana: Uma Visão Geral*. **Insurreição CGPP**. São Paulo, 2018. Disponível em:
<https://insurreicaoocgpp.blogspot.com/2018/06/mulherismo-africana-uma-visao-geral.html>

JESUS, Carolina Maria de. **Diário de Bitita**. Sacramento: Editora Bertolucci, 2007.

JESUS. Carolina Maria de. **Quarto de Despejo**: diário de uma favelada. 10.ed. São Paulo: Ática, 1992.

LEITE, Fábio Rubens da Rocha. **A questão ancestral**: África negra. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2008.

LEITE, Fábio. Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas. **África**: Revista do centro de estudos africanos 18/19, 1997, p.103-118. Disponível em:
<https://www.revistas.usp.br/africa/article/view/74962>. Acesso em: 20 março de 2021.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da Diáspora africana**. 4.ed. São Paulo: Selo Negro, 2011.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antônio. **Filosofias africanas**: uma introdução. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

LUGONES. María. Colonialidad y Género. In: **Tabula Rasa**. Binghamton University, USA, 2008.

MARTINS. Leda Maria. A oralitura da memória. In: FONSECA. Maria Nazareth Soares. **Brasil afro-brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.p.61-86.

MOREIRA, Daniel da Silva. Reconstruir-se em texto: práticas de arquivamento e resistência no Diário de Bitita, de Carolina Maria de Jesus. **Estação Literária**, 2009, v. 3, p. 64-73. Disponível em:
<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/estacaoliteraria/article/view/25220>. Acesso em: 25 maio 2020.

MUNDURUKU, Daniel. **O banquete dos deuses**: conversa sobre a origem da cultura brasileira. 1ªed. São Paulo: Editora Angra: 2000.

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

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa** [livro eletrônico]. São Paulo: Pólen, 2020. (Feminismos Plurais / coordenação de Djamila Ribeiro).

OLIVEIRA, Eduardo. **A ancestralidade na encruzilhada**: dinâmica de tradição inventada. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2021a.

OLIVEIRA, Eduardo. **Cosmovisão africana no Brasil**: elementos para uma filosofia afrodescendente. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2021b.

OLIVEIRA, Jurema José de. As marcas da ancestralidade na escrita de autores contemporâneos das literaturas africanas de língua portuguesa. **Signótica**: revista do Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística/ Faculdade de Letras. – Goiânia: Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística/ Faculdade de Letras, 2014. p. 45-67. Disponível em: <https://doi.org/10.5216/sig.v26i1.29780>. Acesso em 13 março de 2021.

OLIVEIRA, Jurema José de. As marcas da ancestralidade na escrita de autores contemporâneos das literaturas africanas de língua portuguesa. **Signótica**: revista do Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística/ Faculdade de Letras. – Goiânia: Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística/ Faculdade de Letras, 2014. p. 45-67. Disponível em: <https://doi.org/10.5216/sig.v26i1.29780>. Acesso em 13 março de 2021.

OLIVEIRA, Jurema José de. Gêneros literários e tradição oral nas literaturas africanas de língua portuguesa. **Cadernos do Seminário Permanente de Estudos Literários /CaSePEL** – Nº 2. Rio de Janeiro: Publicações Dialogarts, 2006, p.8-13. Disponível em: http://www.dialogarts.uerj.br/admin/arquivos_casepel/casepel02.pdf. Acesso em 13 março de 2021.

OPOKU, Kofi Asare. A religião na África durante a época colonial. In_ **História Geral da África** , VII: África sob dominação colonial, 1880-1935 / editado por Albert Adu Boahen. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010. Cap.20.

SAFFIOTI, Heleieth. **Gênero, patriarcado, violência**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado**: cultura da memória e guinada subjetiva. Tradução Rosa Freire de Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SCHECHNER, Richard. O que é performance. In: **O Percevejo**. Revista de Teatro, crítica e estética, nº12. Departamento de Teoria do Teatro: Programa de Pós-Graduação em Teatro da UNIRIO: Rio de Janeiro, 2003.

SCHIFFER, Michele Freire. **LITERATURA ORAL E PERFORMANCE: A IDENTIDADE E A ANCESTRALIDADE NO TICUMBI DE CONCEIÇÃO DA BARRA, ES**. Orientador: Jorge Luiz do Nascimento. 2014. 280 p. Tese (Doutorado em Letras) - UFES, Vitória, 2014.

SCHIPPER, Mineke. Literatura Oral e Oralidade Escrita. In: **A Tradição Oral**. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2006. pp. 12-26.

SCOOL, C. J. **Matriarcado e África: discursos na história acerca de poder político e gênero**, In: FONSECA, M. B.; OLIVEIRA, F. C. de. África e suas relações de gênero. Rio de Janeiro: Edições Áfricas; Ancestre, 2019. p. [155-184]. E-Book

TV BRASIL. **Caminhos da Reportagem | Carolina de Jesus, a escritora além do quarto**. Youtube, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6AvUP-loYEo>. Acesso em: 02 jul.2021.

VANSINA. Jean. A Tradição Oral e sua metodologia. In: **História Geral da África: metodologia e pré-história de África**. Editado por Joseph Ki-zerbo. 2ed.rev. Brasília: UNESCO, 2010.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu, 2020.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y (de) colonialidad. Perspectivas críticas y políticas. **Visão Global**, Joaçaba, v. 15, n. 1-2, p. 61-74, jan./dez. 2012.

ZIRBEL, Ilze. Ondas do Feminismo. In: **Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia**, 2021, p. 10-31.

ZUMTHOR, Paul. **Performance, Recepção, Leitura**. Trad. Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. 2ª. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2007.