

Uma leitura interseccional das narrativas autobiográficas de Carolina Maria de Jesus e Maura Lopes Caçado

An intersectional reading of the autobiographical narratives of Carolina Maria de Jesus and Maura Lopes Caçado

Stefanie de Almeida Macêdo, Aluísio Ferreira de Lima

Resumo

Entre as décadas de 1950 e 60, duas escritoras brasileiras se debruçaram sobre as suas experiências extremas, vividas na favela e no hospício, respectivamente, a partir da narração autobiográfica em diários de grande difusão: Carolina Maria de Jesus e Maura Lopes Caçado. Duas mulheres de origens sociais e raciais bastante distintas que, a partir da narração de seus cotidianos, nos permitem antever a multiplicidade de experiências possíveis para as mulheres em um cenário de opressão. Para abordar essa relação entre as duas narrativas, trazemos as possibilidades de leitura do feminismo no tensionamento do feminino como um signo em comum entre as duas autoras, utilizando a interseccionalidade como lente para compreensão dessa relação que se insere no fundamento da forma de vida capitalista.

Palavras-chave

Narrativa autobiográfica; Feminismo; Interseccionalidade.

Abstract

Between the 1950s and 60s, two Brazilian writers delved into their extreme living experiences in the slum and the psychiatric hospital, respectively, through the autobiographical narration in widely circulated diaries: Carolina Maria de Jesus and Maura Lopes Caçado. Two women of very distinct social and racial backgrounds who, through the narration of their daily lives, allow us to glimpse the multiplicity of possible experiences for women in a scenario of oppression. To address this relationship between the two narratives, we bring forth the possibilities of interpreting feminism using the feminine tension as a common signifier between the two authors, using intersectionality as a lens for understanding this relationship that is embedded in the foundation of a capitalist form of life.

Keywords

Autobiographical narrative; Feminism; Intersectionality.

Stefanie de Almeida Macêdo

Universidade Federal do Ceará (UFC)

Doutoranda em Psicologia e Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia.

stefaniemacEDO@gmail.com

Aluísio Ferreira de Lima

Universidade Federal do Ceará (UFC)

Doutor em Psicologia Social. Fotógrafo. Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia e Programa de Pós-Graduação em Comunicação da UFC.

aluísiolima@ufc.br

Introdução

As reflexões que temos construído a partir dos estudos de Walter Benjamin (2018a; 2018b) têm nos mostrado que ao acessarmos diferentes formas narrativas, expressadas em textos, imagens, objetos pessoais e até mesmo lugares/territórios, encontramos elementos importantes para o exercício de uma legibilidade que busca *pontos críticos*, mal-estar ou sintoma, que pelas formas de representação convencionais, não se tornam necessariamente reconhecíveis ou, quando o são, acabam por serem reduzidos a reducionismos ou formas de reconhecimento perversos (LIMA, 2010).

Esse exercício que busca por um ponto crítico, que também é chamado por Benjamin como *imagem dialética*, para uma Psicologia Social Crítica que se preocupa com a denúncia das opressões e violências e como o assinalamento das metamorfoses, da potência e fragmentos de emancipação, se refere à possibilidade de um exercício reconstrutivo em busca de “uma imagem que lampeja no agora da cognoscibilidade” (BENJAMIN, 2018a, p. 784), para que possamos reunir passado e presente e realizar um deslocamento do agora com vistas em futuros possíveis. Ou seja, um exercício que remete à possibilidade de construir, como ensina Saidiya Hartman (2021, p. 122), uma “narrativa recombinate”, que ‘enlaça os fios’ de relatos incomensuráveis e que tece presente, passado e futuro, recontando a história da garota¹ [e tantas outras garotas e mulheres] e narrando [a persistência] [d]o tempo da escravidão como nosso presente”.

Nossa aposta, que busca o registro e a escrita de narrações impossíveis de mulheres que insistiram em contar histórias e resistem às tentativas de apagamento do tempo, enquanto modo de fabricação de “testemunha para uma morte não muito notada” (HARTMAN, 2021, p. 117), para pensar a realidade de gênero, como ele é experienciada nas mais diferentes raças, classes, idades, gerações e credos, aparece como um desafio diante tanto de uma realidade tal qual a brasileira que se estruturou no racismo, patriarcado, violência e expropriação, como até mesmo a um tipo de feminismo que se propõe unitário, universal e liberal, que na busca por um essencialismo do que seria a “verdadeira mulher” acaba por reforçar todas as desigualdades de uma realidade colonizada.

Assim, a proposta segue na contramão da tese benjaminiana acerca da morte do contador de histórias (BENJAMIN, 2018b). É certo que esta até ofereceu a possibilidade de localizar problema de colonização das experiências dos homens europeus na expansão do romance e desaparecimento gradativo da figura do contador de histórias após as experiências inarráveis da guerra, em um tempo em que ao ocupar o lugar de solidão e não ser “capaz de expor suas preocupações mais altas de modo exemplar, é ele mesmo carente de conselhos e não sabe dar” (BENJAMIN, 2018a, p. 26). Mas não avançou na análise dos problemas das formas de silenciamento e no desafio de tornar vivas as narrativas daquelas e daqueles que nunca conseguiram contar suas histórias, justamente por serem silenciadas antes mesmo de sua enunciação, ou que ainda, terem suas obras ignoradas e apagadas dos arquivos convencionais.

Obviamente, é compreensível que no contexto de vida e produção em que Walter Benjamin produzia não fosse esperado que ele desse conta da análise de todas as questões, mesmo que tivesse uma rara disposição de intuir a presença e seu esforço na compreensão do negativo, que o colocava em uma compulsão por organizar um inventário de tudo que percebia. Entretanto, sua fidelidade à análise de Karl Marx das mercadorias e seu segredo acabou por impedir a escuta dos gritos silenciosos/silenciados, sobretudo porque este último, como assinala Fred Moten (2023), não pensava o materialismo em termos de raça, sexo e gênero, com todas as diferenças que esses termos carregam, demarcam, formam e reificam.

1

No artigo, intitulado “Vênus em dois atos”, Hartman faz um exame acerca da possibilidade de contar a história de uma mulher, que nomeia como Vênus, para além de qualquer coisa que já houvesse escrito sobre ela nos arquivos da escravidão atlântica.

O argumento contrafactual de Marx, no final da seção “O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo”, que faz parte do livro 1 do “O Capital”, é o seguinte: “Se as mercadorias pudessem falar, diriam: é possível que nosso valor de uso tenha algum interesse para os homens. A nós, como coisas, ele não nos diz respeito” (MARX, 2013, p. 157), mas, continua Marx, as “mercadorias não podem ir por si mesmas ao mercado e trocar-se umas pelas outras. [...] Elas são coisas e, por isso, não podem impor resistência ao homem” (MARX, 2013, p. 159), desconsiderando totalmente (pelo menos se espera) que quando falava das mercadorias também falava de pessoas reduzidas de forma violenta à condição de mercadorias. O laboratório de Marx era incapaz de identificar o corpo negro e feminino, mas eles existiam. Eles falavam. Eles sempre gritaram.

Não por acaso, entendemos que para seguir com uma Psicologia Social Crítica implicada e capaz de corroborar com a análise e oferecer elementos para a luta política, tendo como horizonte a transformação das condições catastróficas de nossa sociedade, torna-se imprescindível que essa proposta articule teórica e metodologicamente suas bases com as contribuições do feminismo negro (GONZALEZ, 2018; CARNEIRO, 2020), a perspectiva interseccional (COLLINS; BILGE, 2021; AKOTIRENE, 2018), a crítica do capitalismo que mulheres da Teoria Crítica contemporânea, como Nancy Fraser (2015), têm apresentado e o feminismo descolonial latino-americano (ANZALDÚA, 2021; CUIEL, 2013; ESPINOSA MIÑOSO, 2007; LUGONES, 2008).

Assumindo um posicionamento crítico diante a pretensão de universalismo em torno da ideia do feminino e com o intuito de apresentar uma imagem dialética capaz de sustentar as aproximações e distanciamentos, semelhanças e diferenças, entre mulheres que estão desenvolvendo atividades parecidas em um determinado tempo histórico, em condições sociais e econômicas específicas, faremos esse exercício nessas breves páginas e tomaremos como ponto de discussão as vicissitudes presentes nas experiências narradas por duas mulheres brasileiras que viveram no século XX.

As duas escritoras nasceram no estado de Minas Gerais e migraram. A primeira, nascida em condições de pobreza e a outra em uma realidade de classe abastada, ou seja, em condições econômicas antagônicas; embora ambas atravessadas pelo peso e prejuízos que a condição de gênero as lançou. Escreveram diários entre as décadas de 1950 e 1960, num cenário de efervescência social muito singular, mas partindo de experiências muito distintas que, em comum, trazem as marcas, os rasgos, as tessituras do caminho que é destinado às mulheres brasileiras.

Mulheres escritoras, que tiveram a fome e a loucura como companhia em suas escritas em primeira pessoa produzidas em barracos na favela e quartos de hospício. Especificamente, nessas breves páginas analisaremos as contradições e as possibilidades de crítica à forma de vida capitalista, que por sua vez, expressarão as marcas da dominação e os vislumbres de emancipação (LIMA; CIAMPA, 2017) presentes nas narrativas de Carolina Maria de Jesus (1914-1977) e Maura Lopes Cançado (1929-1993). De um lado, uma mulher negra, de origem pobre, residente de favela; do outro, uma mulher branca, abastada, que passa parte de sua vida em hospitais psiquiátricos. Entre os signos da fome e da loucura que as atravessam, essas duas mulheres conseguem falar de muito mais do que diz a sua realidade cotidiana.

Mulheres que pelo simples fato de terem existido um dia teria justificado a escrita dessas páginas sobre suas vidas, tal como justificaria a escrita de tantas outras vidas que não são narradas e cujas histórias desvanecem junto as areias do tempo, todavia, a escolha por essas narrativas se deu por terem a particularidade de em vida conseguirem viver a condição de escritoras e sustentar em seus trabalhos publicados as marcas

das contradições do processo de desenvolvimento histórico, econômico e social do nosso país. Como poderá ser observado, Carolina e Maura apresentam em seus escritos e existências diversas possibilidades de compreensão das dinâmicas de gênero, raça e classe que não apenas estavam presentes no momento histórico em que viviam, mas que, uma vez não superadas, continuam a existir na atualidade e, principalmente, sobre o que é escrever nas condições em que se encontravam.

Mulher: um signo em comum?

Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? (TRUTH, 2022).

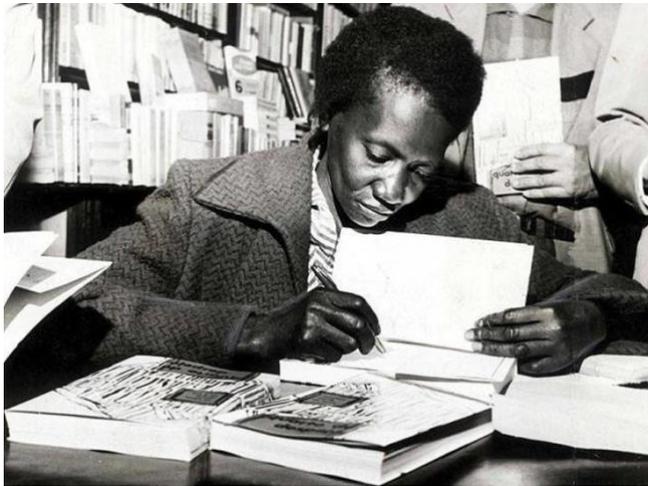
“E eu não sou uma mulher?” Essa questão de Sojourner Truth (2022) estrutura o contundente discurso em 1851, proferido na Convenção dos Direitos das Mulheres, Akro, Ohio, Estados Unidos. Naquela ocasião, questionava, cercada de homens brancos, se a cor de sua pele era a prerrogativa que impedia o reconhecimento de sua condição enquanto mulher. Ela sabia que a distinção criada para a cor, inventada pelo branco para legitimar os processos de escravização a partir da proposição da inferioridade e desumanização da pessoa denominada negra, não apenas servia para transformar alguém em mercadoria, mas também para marcar o lugar da mulher negra a partir de seu gênero. Truth adianta uma discussão para além da ideia de que a mulher escravizada estaria fora do universo generificado por não pertencer a esfera das mulheres brancas, oferecendo a possibilidade de retomar a questão de um ponto de vista analítico. Sobretudo, conforme argumenta Saidiya Hartman (2022), para uma perspectiva onde o que está em jogo no discurso de Truth é a construção da “mulher”,

(...) não como uma categoria fundacional com características, atributos ou circunstâncias dadas, mas como uma figura marcada e particular dentro de uma economia racial da propriedade que intensificava seu controle sobre o objeto da propriedade por meio do dispositivo da sexualidade. Apesar dos proclamados laços de afinidade entre quem “nascia e se criava junto”, a escravizada estava sujeita à violência na casa-grande da plantation e na arena pública. No âmbito privado da casa-grande, ela estava sujeita ao domínio absoluto do proprietário e também experienciava abuso dentro do enclave escravo e, na esfera pública, a submissão absoluta definia a relação do “público” com os negros, sejam cativos ou livres (HARTMAN, 2022, p. 72).

Essa premissa, a partir da recordação do discurso de Truth é importante porque discutiremos nesse artigo as narrativas de duas mulheres (Carolina de Jesus e Maura Caçado) que foram, ao longo de toda suas experiências cotidianas, atravessadas pelas expectativas normativas e pretensões vinculadas ao “ser mulher” no Brasil. Entretanto, vivendo as maneiras de ser mulher de formas muito distintas em decorrência dos demais marcadores sociais que se interseccionam em suas experiências. Ao interrogar as condições de existência de Carolina e Maura, assinalando a indissociabilidade das expectativas de gênero das condições de raça e classe

delas, será possível apresentar uma análise que demarque as encruzilhadas identitárias nas experiências de suas vidas.

Imagem 1. Carolina Maria de Jesus. 22 de dezembro de 1960. Detalhe de foto do Acervo UH/Folhapress.



Narrando desde a favela do Canindé, em São Paulo, do “quarto de despejo da sociedade”, Carolina, mulher negra, mãe solo de três filhos, escritora e catadora de papel, se torna um fenômeno literário ao ter seu relato sobre a vida nas favelas difundido mundialmente a partir de sua publicação em 1960, após seus escritos terem chegado às mãos do jornalista Audálio Dantas, embora a própria autora já tivesse procurado ser editada anteriormente. Em relatos sobre a fome, a experiência da maternidade na pobreza e a atividade de escrita em condições pouco favoráveis, a autora nos apresenta uma realidade feminina intensa que desvela a vivência de múltiplas opressões, de gênero, raça e classe. Para além do estereótipo da mulher favelada e pobre ao qual é frequentemente associada, Carolina se apresenta como uma escritora que ultrapassa o lugar exótico no qual foi colocada, revelando a importância da *escrevivência* na produção de uma mulher negra e demonstrando, inclusive, sua pretensão enquanto escritora se dedicando à produção em linguagens diversas², como o romance e a poesia, gêneros pelos quais a autora pretendia ser efetivamente reconhecida (DIAS, 2019).

Imagem 2. O Boca de Ouro, representado na edição em quadrinhos de Assombrações do Recife Velho, de Gilberto Freyre, publicada pela Editora Global em 2017.



2

Para além da literatura, é importante destacar a empreitada de Carolina também na música, no álbum “Quarto de despejo – Carolina Maria de Jesus cantando suas composições”, que foi gravado em 1961. No álbum, a autora revela a mesma aptidão para uma leitura da realidade social brasileira, bem como uma dedicação a temas românticos em suas composições que se apresentam como sambas e marchas (Batuta, 2014). A experiência do canto, inclusive, é tratada diversas vezes em seu “Quarto de Despejo”, como em 4 de janeiro: “Antigamente eu cantava. Agora deixei de cantar, porque a alegria afastou-se para dar lugar a tristeza que envelhece o coração. Todos os dias aparece um pobre coitado aqui na favela, encosta num parente e vão vivendo” (Jesus, 2019, p. 150). Já em “Casa de Alvenaria”, a questão do canto é tomada como impasse entre um desejo seu de estar no rádio em contraposição à negação de Audálio Dantas, que deseja que a autora se dedique somente à escrita de seus diários.

Maura, por outro lado, mulher branca e de classe média, conta: “nasci numa bela fazenda do interior de Minas, onde meu pai era respeitado e temido como o homem mais rico e valente da região. Fui uma criança bonita, todos dizem, e sei pelos retratos” (CANÇADO, 2015, p. 8), declara a autora nas primeiras páginas de seu diário. Internou-se reiteradas vezes em hospitais psiquiátricos, tendo escrito seu diário entre os anos de 1959 e 1960 no Hospital Psiquiátrico Gustavo Riedel, no Rio de Janeiro, no qual relata as angústias de suas expressões de depressão ou loucura, marcadas por um sentimento de solidão no mundo e de fragilidade dos vínculos com a realidade e com as demais pessoas (MEIRELES, 2015). Bem recebida nos círculos literários, Maura ocupou um espaço no célebre Suplemento Dominical do Jornal do Brasil e alcançou bastante sucesso com suas publicações, embora tenha passado um longo tempo no esquecimento e sendo apenas recentemente redescoberta nos espaços literários e acadêmicos, contando com a reedição de seu diário e livro de contos (LIMA; LIMA, 2017).

Nos escritos autobiográficos de ambas podemos perceber as nuances das injustiças de classe, gênero e raça, bem como a manifestação da resistência a estas opressões por meio da narração e da possibilidade de difusão dessas vozes insubmissas mesmo em condições pouco favoráveis, como os cenários de uma favela ou de um hospital psiquiátrico, que são de onde partem suas vozes na maior parte dos registros. Essa espécie de ausência de adequação também pode ser expressa na forma como estas obras foram recebidas, trazidas ao debate público décadas depois de sua publicação e anos de apagamento ou de exotização. Em comum, estas duas mulheres se colocam como narradoras da própria existência e da realidade cotidiana da vivência brasileira ao se dedicarem à escrita de diários que nos conduzem à reflexão sobre a possibilidade de contar histórias.

É possível perceber que o elemento central para a reflexão das narrativas de nossas interlocutoras será a capacidade de operar com uma análise ampla e capaz de contemplar diferentes aspectos das opressões atravessam suas existências e afetam as metamorfoses de suas identidades. Nesse contexto, não poderíamos deixar de trazer para nossa análise as contribuições da perspectiva interseccional, que tem demonstrando-se útil para compreensão dos processos de desigualdade da sociedade, em seus diferentes níveis de opressão, não considerando os sujeitos como uma massa homogênea e indiferenciada de indivíduos (COLLINS; BILGE, 2021). Com esta perspectiva, soma-se às contribuições do feminismo negro brasileiro, a partir de trabalhos visionários como os de Lélia Gonzalez (2018) e Sueli Carneiro (2020), que nos permite uma releitura não apenas das narrativas de Carolina e Maura, mas, também, da história brasileira e da crítica à forma de vida capitalista no Brasil.

Isso sem desconsiderar o pressuposto que sustenta nossa discussão está no fato de que a fundamentação do capitalismo vai além de sua vinculação à produção de mercadorias, tendo um “laboratório oculto” no qual é necessário reconstruir a crítica ao sistema capitalista para além de uma perspectiva ortodoxa (FRASER, 2015³). Nesse sentido, a crítica à forma de vida capitalista necessita de um giro epistemológico que leve em consideração a questão da reprodução social, logo, do gênero, mas também os aspectos do ecossocialismo e da crítica à dependência dos poderes públicos, já que, como nos lembra Fraser (2015), as condições econômicas do capitalismo têm uma dependência de condições não-econômicas de fundo, pois o capitalismo é algo além de uma economia. Especificamente no caso do capitalismo brasileiro, os aspectos ocultos de gênero e raça fundamentaram a difusão e aceitação do mito da “democracia racial” no país:

3

Embora destaque a questão colonial como um aspecto central para a crítica do capitalismo, Nancy Fraser não aprofunda o debate sobre raça no interior da teoria crítica, aspecto que pode ser estendido também às demais teóricas críticas da Escola de Frankfurt, como Amy Allen, Rahel Jaeggi e Seyla Benhabib, por exemplo. De forma substancial, o tema recebe atenção central em Angela Davis, cuja contribuição para pensar a relação entre gênero, raça e classe parece não ecoar de forma considerável nos círculos mais proeminentes da Teoria Crítica, mesmo sendo ela uma representante dessa vertente, levando em conta sua orientação por Herbert Marcuse e Theodor Adorno na década de 1960.

No caso brasileiro, o discurso sobre identidade nacional possui essa dimensão escondida de gênero e raça. A teoria de superioridade racial teve na subordinação feminina seu elemento complementar. A expressiva massa de população mestiça construída na relação subordinada de mulheres escravas negras e indígenas com seus senhores tornou-se um dos pilares estruturantes da decantada “democracia racial” brasileira (CARNEIRO, 2020, p. 151).

Concretizada na discriminação racial, o racismo submete uma parcela considerável da população à condição de alienação e superexploração. A absorção marginal das mulheres negras no interior do capitalismo brasileiro demonstra que tanto a produção quanto a reprodução social encontram-se vinculadas a uma divisão não somente sexual, mas também racial do trabalho (GONZALEZ, 2018a), cujas consequências sociais, econômicas, simbólicas e políticas se espalham para toda a sociedade, considerando que a mulher negra se encontra na base da pirâmide social brasileira.

A materialização da experiência de gênero nas narrativas

Na obra de Maura, a questão moral vinculada a uma ideia do que é o “feminino” é extremamente latente, assim como a forma como os mais diversos abusos, inclusive o sexual, perpassam a sua vida enquanto mulher, não somente quando escreve o seu diário, no Hospital Psiquiátrico Gustavo Riedel, no Rio de Janeiro, mas desde a sua infância, em Minas Gerais. Logo nas primeiras páginas de seu diário, a escritora já desvela a forma como era socialmente lida após ter-se casado cedo, engravidado e rapidamente se divorciado, ao mesmo tempo que traz as expectativas normativas vinculadas à figura de uma mulher neste contexto a partir dos olhares tanto de homens quanto de outras mulheres:

Mas casamento? – Até me descasara. O casamento, porém, nunca fora real. Mulheres me olhavam pensativas: “Tão nova já com este drama”. Que drama? Me perguntava irritada. Os homens se aproximavam violentos, certos de que eu deveria ceder: “Por que não, se já foi casada?”. Moças de “boas” famílias me evitavam. Mulheres casadas me acusavam de lhes estar tentando roubar os maridos. Os tais maridos tentavam roubar-me de mim mesma: avançavam. Eu tinha medo. [...] Sabia que minhas atitudes de aviadora, consideradas “livres”, agrediam a falsa moral (naquele tempo não ousava chamar de falsa) (CANÇADO, 2015, p. 23).

Girando em torno do estigma de ser uma “mulher separada”, Maura apresenta a forma como as experiências decorrentes dessa impressão foram moldando sua maneira de estar no mundo, tornando-se retraída e introvertida, mesmo sob a realização de comportamentos que não pudessem, sob o olhar da moral padrão (a “falsa moral”, em suas palavras), ser considerados inadequados. Em outro relato, de novembro de 1959, a experiência da mudança de comportamento decorrente do estigma era colocada como fonte de enlouquecimento; e a loucura, por sua vez, como possibilidade de expressão, em uma fala que antecede sua internação:

Supor, em Minas, poderia levar à cadeira elétrica qualquer inocente. Daí minhas contínuas mudanças de hotéis, eu geralmente ignorando as razões – ou vagamente supondo (muitas vezes encontrava debaixo de minha porta bilhetes pornográficos, anônimos). Encontrei um pensionato dirigido por uma senhora e mudei-me para lá. Como sempre, vi-me insegura, esperava ser-me lançado em rosto o meu estigma. E não tardou. A dona do

pensionato, contrariando a opinião de várias hóspedes, não considerou o motivo razoável para mandar-me embora. Continuei morando lá, apesar de não contar com a amizade de nenhuma das moças. (Muitas, ao me encontrarem na rua, fingiam não conhecer-me). Tornei-me cada vez mais introvertida, jamais me dirigia a uma colega, mesmo no curso de balé, temendo ser rejeitada. Mas era inconcebível: por quê? Que fazia eu para justificar tudo aquilo? Vivia do meu dinheiro, estudava, ou passava os dias em casa ouvindo música, não frequentava lugares inconvenientes, nem sequer falava. Também, falar com quem? Mas como eu era bonita e inteligente então. Aprendi que só tinha a mim e a minha presença me agradava. Lia sem parar, pensava muito – e me impunha uma disciplina interior espartana. O que eu buscava sem cessar era uma coerência que desse sentido à minha vida. Talvez, se eu enlouquecesse, conseguisse da vida às coisas que existiam em mim e que eu não era capaz de exprimir. Mas verdadeiramente somos filhos da terra em que nascemos, é ela que determina nosso comportamento, ainda nossos pensamentos, na medida em que nos influencia (CANÇADO, 2015, p. 66).

O impacto desse estigma segue relatado na experiência já vivida no interior do hospício, demonstrando como as marcas da sua representação se manifestavam nos mais diferentes espaços ocupados. Em relato posterior, de dezembro do mesmo ano, a culpa introjetada em decorrência da forma como tratada socialmente é destacada como fundamento de sua agressividade:

Com as aplicações de Sonifene meu estado se agravava cada vez mais. Tinha ideia fixa: julgava-me deteriorada moral e sexualmente. Era agressiva. Nas minhas agitações gritava estar pagando pelos meus atos sexuais. Acusei várias pessoas de me haverem levado a ser má. Acusava, principalmente, o rico admirador que me mantinha. Já não podia vê-lo - ele me era odioso. No íntimo sabia-me muito doente. Com grande sentimento de culpa, julgava estar pagando algo que houvera de muito grave. Sentia-me perdida, ao mesmo tempo, injustiçada. A certeza de estar expiando crimes sexuais não me deixava. Tornava-me cada vez mais agressiva e desconfiada. Hoje, depois de conhecer hospitais do Governo, e haver sofrido pelas menores “faltas” cometidas, avalio o quanto fui bem tratada naquele sanatório. Agredia quem se aproximasse de mim. Jamais usavam de violência comigo. Riam fazendo alusões às minhas valentias. Quando me achava melhor perguntavam rindo: “Maurinha, por que você não me deu um soco, hein?”. Se se viam obrigados a me segurarem à força, faziam-no de um jeito a não me machucar. Agora, compreendo que o dinheiro suaviza tudo: até a loucura. Nos últimos hospitais que frequentei não tive uma crise que ao menos se aproximasse desta. Mas com o tratamento dispensado, não resistiria, estou certa (CANÇADO, 2015, p. 109).

Ainda nessa narrativa, é destacável a forma como a loucura e o seu tratamento, ou as suas diferentes possibilidades de tratamento, encontram-se diretamente atrelados à condição financeira e *status* social daquele que se encontra internado. Também se apresenta a forma como questões morais e sociais se relacionam diretamente com a concepção deste tratamento, tanto como sua motivação quanto sua consequência abrindo espaço para reflexões sobre a forma como as diversas experiências de mulheres são recebidas em um cenário como o de diagnóstico e tratamento psiquiátrico⁴.

Um tema que aparece tanto na obra de Maura quanto na de Carolina é o da impossibilidade de se debruçar sobre o escrever, ou seja, sobre as limitações da narração frente a contextos externos e internos. Nos diários de Maura, esse tema aparece como uma possibilidade que a desespera, um medo de que a submissão ao tratamento psiquiátrico, ao processo de análise, se torne uma barreira para a sua escrita. A sua fala, apesar de

4

A experiência relacionada ao diagnóstico e tratamento psiquiátrico o qual passou Maura é retratada de forma mais detida no terceiro item deste capítulo, no qual os aspectos da loucura e da fome são abordados mais diretamente na sua relação com o sofrimento vivenciado por Carolina e Maura em suas vivências em torno da favela e do hospício.

remeter à questão do tratamento psiquiátrico, aborda a idealização de uma conquista amorosa como aspecto de normalidade em sua experiência social:

Meus problemas são inúmeros, e um dos mais graves é este medo de me deixar analisar e não conseguir mais escrever. Tenho ouvido falar a esse respeito. Van Gogh, Gauguin, Rimbaud, Dostoiévski e tantos outros não foram jamais analisados. Mas como seria feliz se me transformasse numa criatura normal e conseguisse um marido (CANÇADO, 2015, p. 106).

Em Carolina, esta questão se associa diretamente à presença (ou à ausência) de um companheiro, um homem, em sua vida, considerando que, na concepção que apresenta de um casamento, a presença de um parceiro significaria um abandono de sua atividade literária pela submissão a esta relação e às atividades reprodutivas vinculadas. Em janeiro de 1961, ela diz: “Não casei por amor a literatura. Um homem não ia suportar a minha luta. Escrever dia e noite, aguardando uma oportunidade para editá-lo” (2021b, p. 96). Em fevereiro, traz o tema novamente, destacando a diferença entre um homem e os livros:

Eu posso gostar muito de um homem, mas não ao ponto final, que é o casamento. Eu sei ganhar dinheiro para viver. Não preciso do homem dominando-me. Gosto de ler. O livro preenche o lugar destinado ao homem. Os livros não proíbem os meus caprichos (JESUS, 2021b, p. 147).

Uma ambiguidade se apresenta na concepção do comportamento ideal da mulher na perspectiva narrada por Carolina: ao mesmo tempo que julga as mulheres que, casadas, não realizam bem o cuidado da casa ou não seguem os desejos dos maridos, como aparece em relatos variados do seu *Quarto de despejo*, Carolina justifica a sua recusa ao casamento justamente por não ter encontrado alguém que fosse culto o suficiente, em suas palavras, para poder respeitar a sua vontade, ou seja, para compreender sua prioridade em relação aos livros e à escrita:

O Orlando veio cobrar a água — 25 cruzeiros. Ele disse-me que não admite atraso com ele. Dei o jantar aos filhos, eles foram deitar-se e eu fui escrever. Não podia escrever socegada com as cenas amorosas que se desenrolavam perto do meu barracão. Pensei que iam quebrar a parede! Fiquei horrorizada porque a mulher que estava com o Lalau é casada. Pensei: que mulher suja e ordinária! Homem por homem, mil vezes o esposo. Creio que um homem só chega para uma mulher. Uma mulher que casou-se precisa ser normal. Esta história das mulheres trocar-se de homens como se estivesse trocando de roupa, é muito feio. Agora uma mulher livre que não tem compromissos pode imitar o baralho, passar de mão em mão (JESUS, 2019, P. 126).

Carolina também traz inúmeras outras leituras vinculadas à questão do gênero ao longo de seus diários. Estas interpretações se manifestam, principalmente, como julgamentos morais em torno de determinados comportamentos considerados como inadequados a partir de uma leitura de quais são os papéis sociais atribuídos a homens e mulheres, mas também surge reiteradamente como um desejo latente de ter nascido homem para se libertar das amarras das expectativas e limitações sociais vinculadas ao gênero feminino, como podemos ver em suas inquietações de infância trazidas em “Diário de Bitita”:

No mato eu vi um homem cortar uma árvore. Fiquei com inveja e decidi ser homem para ter forças. Fui procurar a minha mãe e supliquei-lhe:
- Mamãe, eu quero virar homem. Não gosto de ser mulher! Vamos mamãe! Faça eu virar homem!

Quando eu queria algo era capaz de chorar por horas e horas.
- Vai deitar-se. Amanhã, quando despertar, você já virou homem.
- Que bom! Que bom! - exclamei sorrindo.
Quando eu virar homem vou comprar um machado para derrubar uma árvore. Sorrindo e transbordando de alegria, pensei que precisava comprar uma navalha para fazer a barba, uma correia para amarrar as calças. Comprar um cavalo, arreios, chapéu de abas largas e um chicote. Pretendia ser um homem correto. Não ia beber pinga. Não ia roubar porque não gosto de ladrão. Deitei e adormeci. Quando despertei, fui procurar a minha mãe e lamentei:
- Eu não virei homem! A senhora me enganou.
E ergui o vestido para ela ver. Seguiu a minha mãe por todos os recantos, chorando e pedindo:
- Eu quero virar homem! Eu quero virar homem (JESUS, 2014, p. 16).

A explicação de seu desejo de tornar-se homem, dada ainda quando criança, aparece como uma associação à condição de força vinculada à uma visão estereotipada da masculinidade enquanto o lugar da virilidade, da liberdade, da coragem e, também, da possibilidade de ascensão financeira, como aparece na justificativa que Carolina oferece a sua mãe:

- Por que você quer virar homem?
- Quero ter a força que tem o homem. O homem pode cortar uma árvore com um machado. Quero ter a coragem que tem um homem. Ele anda nas matas e não tem medo de cobras. O homem que trabalha ganha mais dinheiro do que uma mulher e fica rico e pode comprar uma casa bonita para morar (JESUS, 2014, p. 17).

Esse desejo reaparece em seu *Quarto de despejo*, em relato de 1958, quando rememora aspectos de sua infância, associando-os à condição de violência incorporada na realidade brasileira e à sua história restrita a nomes masculinos, sempre colocados enquanto heróis e defensores da pátria:

... Quando eu era menina o meu sonho era ser homem para defender o Brasil porque eu lia a História do Brasil e ficava sabendo que existia guerra. Só lia os nomes masculinos como defensor da pátria. Então eu dizia para a minha mãe: —Porque a senhora não faz eu virar homem? (JESUS, 2019, p. 54).

O questionamento sobre o lugar decorrente das posições de gênero também reaparece em seu “Casa de Alvenaria: Osasco”, em relato de outubro de 1960, quando Carolina se vê novamente interpelada pelo questionamento da possibilidade de ser homem que surgiu em sua infância e pelas condições sociais da leitura social destinada à figura masculina, como a de provedor, que surge em sua interpretação:

O Ronaldo disse-me que ele quer casar-se e está dessimpregado. Fiquei horrorizada! Como é que um homem pensa em casar-se, se está descolocado? Para mim o homem descolocado é aquele que escolhe o trabalho que quer exercer-se. Se eu fora homem... que homem eu queria ser! Eu queria ser homem para plantar lavouras. Quando eu era menina eu brigava com a minha mãe porque ela não fez eu nascer homem. Eu tinha inveja dos homens que cortava de machados. Nunca invejei os que residiam na cidade. Eu tinha loucura pela terra, que nos dava o que comer (JESUS, 2021a, p. 71).

A expressão do “lugar natural” destinado às mulheres na sociedade, ou seja, do papel social feminino como submisso e obediente, é também

expresso na fala das pessoas próximas de Carolina, assim como se apresenta o seu lugar de questionamento dessa condição e ratificação do desejo de tornar-se homem para superá-la:

- Siá Maruca, por que é que a senhora não reage quando o vovô a repreende?

- Não, minha filha! A mulher deve obedecer ao homem.

Eu ficava furiosa. E chorava porque queria virar homem para as mulheres obedecerem-me (JESUS, 2014, p. 69).

Refletindo sobre a condição da mulher negra na sociedade capitalista brasileira, Lélia González (2018b) aponta a escravidão no Brasil como marco histórico da exploração das mulheres e fundação dos relacionamentos interracializados baseados na violentação das mulheres negras, dando origem a miscigenação e ao mito da democracia racial. Também é nesta análise que a autora aponta que a produção e a reprodução social estão fundamentadas em uma divisão racial e sexual do trabalho, no qual à mulher negra cabe o lugar da tripla exploração (de classe, gênero e raça), sendo historicamente qualificada profissionalmente em torno das figuras da doméstica e da mulata. No centro da análise do desigual e dependente capitalismo brasileiro estão as relações de gênero e de raça, a partir, principalmente, da condição da mulher negra:

A mulher negra desempenha um papel altamente negativo na sociedade brasileira dos dias de hoje, dado o tipo de imagem que lhe é atribuído ou das formas de superexploração e alienação a que está submetida, mas há que se colocar, dialeticamente, as estratégias de que se utiliza para sobreviver e resistir numa formação social capitalista e racista como a nossa (GONZALEZ, 2018a, p. 49).

Na fundação do capitalismo brasileiro encontra-se o estupro colonial da mulher negra, escravizada, fundando a condição de mestiçagem da região e, também, abrindo as portas de uma condição de subalternidade que não se rompeu com o fim da escravidão formal, demonstrando seu legado particularmente violento com esta parcela da população. Isso porque, como explica Hartman (2022, p. 71-72):

O que “mulher” designa no contexto do cativo não deve ser explicado em termos de domesticidade ou proteção, mas em termos da violência negada do direito escravista, do caráter sagrado da propriedade e da necessidade de submissão absoluta, da alienabilidade da capacidade íntima, da venda de descendentes, da patologização do corpo, da restrição da consciência, do uso multifacetado da propriedade e do status precário da escrava dentro da esfera pública e da casa-grande da plantation. O dispositivo instrumental da sexualidade operava desconsiderando normas regulatórias brancas, como castidade e casamento. As características constitutivas da escravidão como um modo de acumulação e produção — a extrema violência, a posse da vida e da capacidade, a reprodução forçada, a destituição do parentesco, a fungibilidade e o valor do escravo como um produtor direto e uma mercadoria — marcavam e determinavam o caráter da sexualidade e do gênero. Nessa economia, relações legítimas e adequadas estavam impedidas previamente. O investimento particular no — e a exploração do — corpo cativo dissolvia todas as redes de aliança e filiação que não se definiam por posse de propriedade. Isso se evidenciava pelas descrições dos tribunais a respeito de crianças escravas nem como ilegítimas, nem como bastardas, mas simplesmente como “não legítimas”.

De tal forma que podemos supor que o reiterado desejo de Carolina em tornar-se homem, manifestado em etapas diversas de sua vida, não se encontra desvinculado do lugar social ocupado pela mulher negra na sociedade brasileira, aspecto que destaca a inseparabilidade dos diversos sistemas de opressão no interior do capitalismo:

Postular que as configurações contemporâneas de capital global que alimentam e sustentam as crescentes desigualdades sociais se referem à exploração de classes, ao racismo, ao sexismo e a outros sistemas de poder promove um repensar nas categorias usadas para entender a desigualdade econômica. Estruturas interseccionais que vão além da categoria de classe revelam como raça, gênero, sexualidade, idade, capacidade, cidadania etc., se relacionam de maneiras complexas e emaranhadas para produzir a desigualdade econômica (COLLINS; BILGE, 2021, p. 35).

O mito da fragilidade das mulheres, que era um dos motivos que fundamentava o anseio de Carolina de tornar-se homem, não alcançava as mulheres negras, que se dividiam entre as figuras da empregada doméstica ou da mulata, compondo um contingente de mulheres que não são consideradas como subproduto do homem, mas preteridas pelos diversos âmbitos do sistema social e, ainda assim, afetadas por esse ideal. Mesmo a questão da reprodução se apresenta de forma distinta para mulheres brancas e negras, denotando uma hierarquia de gênero que é sustentada na concepção colonial da raça, já que as mulheres negras compõem “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” (CARNEIRO, 2003, p. 49).

A percepção dessa situação fica evidente para Carolina quando ela relata a impossibilidade das mulheres pobres, em sua maioria negras, de cuidarem de seus filhos e seus lares, já que sua atividade estava destinada ao cuidado de terceiros, questão que aparece em seu “Diário de Bitita” em uma leitura acurada sobre a realidade da reprodução social para as mulheres pobres:

As mulheres pobres não tinham tempo disponível para cuidar dos seus lares. Às seis da manhã, elas deviam estar nas casas das patroas para acender o fogo e preparar a refeição matinal. Que coisa horrível. As que tinham mães deixavam com elas seus filhos e seus lares (2014, p. 36).

Como nos lembra Lélia Gonzalez (2018b, p. 310), “falar da opressão da mulher latino-americana é falar de uma generalidade que oculta, enfatiza, que tira de cena a dura realidade vivida por milhões de mulheres que pagam um preço muito caro pelo fato de não serem brancas”. A estruturalidade do racismo na condição de vida da mulher negra também se apresenta como uma situação vivenciada por Carolina em sua infância, quando ela relata o diálogo de alguns trabalhadores homens acerca de sua relação com as mulheres e, conseqüentemente, dos padrões de valorização destinados a elas – padrões estes evidentemente demarcados por uma percepção de raça, denotando também as nuances de relações afetivo-sexuais interracialiais, o que denota como aspectos diversos dos vínculos entre gênero, raça e classe atravessaram sua construção intersubjetiva:

Na segunda-feira, eles deixariam a cidade de madrugada para chegar na roça às seis da manhã. Os homens deveriam levantar-se antes do sol aparecer no espaço. Se levantassem depois, eram criticados pelos amigos:

- Ele é almofadinha, não gosta de levantar cedo. Cada um pegava sua enxada. Trabalhavam comentando:
- Eu dormi com uma mulher branca.

O outro dizia:

- Eu dormi com uma pretinha, e dei cinco mil-réis para ela.

- Eu dei dez para a branca.

- Que tal é a mulher branca?

- Que tal é a mulher negra?

E cada um dava sua opinião.

- Eu sempre falei que não haveria de morrer sem conhecer uma mulher branca.

- Você vê como é que o mundo já está melhorando, nós os negros já podemos dormir com as mulheres brancas. É a igualdade que já está chegando (JESUS, 2014, p. 49).

Uma leitura interseccional das experiências de Carolina e Maura

Os diversos marcadores identitários se inter cruzam, não somente na experiência de Carolina, mas nas relações sociais como um todo, uma compreensão da interseccionalidade é necessária. Tomando a história do escravismo como ponto de partida para compreensão de uma descolonização das perspectivas hegemônicas de construção do conhecimento, uma perspectiva interseccional concebe a inseparabilidade entre o racismo, o capitalismo e o cisheteropatriarcado. Assim, como uma concepção de sistemas de opressão interligados, a interseccionalidade se coloca como um horizonte de análise das condições estruturais que atravessam os corpos e experiências dos sujeitos, rompendo com uma ideia de “soma de identidades”, evitando a produção de novos essencialismos e articulando as clivagens identitárias: “a interseccionalidade se refere ao que faremos politicamente com a matriz de opressão responsável por produzir diferenças, depois de enxergá-las como identidades” (AKOTIRENE, 2018, p. 41).

Originada no movimento do feminismo negro, contraposto ao feminismo hegemônico e pretensamente universal, a interseccionalidade nos permite uma leitura crítica da realidade, por meio da compreensão sobre as múltiplas formas de opressão e de sua atenção voltada para a justiça social. Embora o termo só tenha sido sistematizado teórica e academicamente entre as décadas de 1980 e 1990, há uma importância das décadas de 1960 e 70 para as ideias da interseccionalidade, com organizações políticas próprias de mulheres negras (e de outras dissidências, como o feminismo chicano) que não estavam vinculadas ao feminismo de segunda onda, assim como lutas que acontecem em décadas ou até mesmo no século anterior podem ser consideradas como perspectivas interseccionais⁵ (COLLINS, 2022). É destacável, por exemplo, a compreensão do capitalismo no Brasil com um recorte de raça e gênero proposta por Lelia González na década de 1970, antes mesmo das proposições oficiais da ideia de interseccionalidade e as movimentações do Coletivo *Combahee River*⁶ nas reflexões acerca do inter cruzamento das experiências de gênero, raça e classe nos Estados Unidos, no mesmo período.

Há uma ampla aceitação de um conceito genérico de interseccionalidade, que a define como investigação sobre a forma como as relações interseccionais de poder influenciam as relações sociais nas sociedades com diversidade, apontando para uma imensa heterogeneidade em seu entendimento e na sua utilização, considerando que pode servir tanto como ferramenta analítica quanto como heurística⁷ (COLLINS; BILGE, 2021). De modo geral, podemos considerar a interseccionalidade como uma teoria social crítica em construção, cujo caráter de imbricação entre a investigação teórica e a práxis crítica é proeminente⁸ (COLLINS, 2022). Um aspecto importante da posição fundacional das ideias interseccionais, como as defendidas pelo Coletivo *Combahee River* é a da politização de uma

5

Realizando uma leitura baseada em “ondas” da história do feminismo, podemos inserir o surgimento dos feminismos interseccional, chicano, decolonial, entre outros, na terceira onda do feminismo, na qual as demandas de revisão das distinções intragênero são colocadas para a estruturação de um feminismo diversificado e polifônico, com foco na diferença, a partir da década de 1980. Anteriormente, de forma resumida, podemos vincular o feminismo de primeira onda às demandas sufragistas que ocorreram entre 1850 e 1960 e o feminismo de segunda onda às lutas por direitos civis e inserção feminina no mercado de trabalho, movimento ocorrido entre as décadas de 1960 e 1980 (Nogueira, 2017).

6

O O Combahee River foi um coletivo de feministas negras reunidas entre os anos de 1974 e 1980 nos Estados Unidos a partir de um comprometimento com a luta contra a opressão racial, sexual, heterossexual e de classe, concebendo-os como sistemas de opressão interligados (Combahee River; Pereira; Gomes, 2019). Por meio de um foco na política identitária, concebida como uma política mais profunda que parte da identidade dos sujeitos, as representantes desse movimento defendem a destruição dos sistemas políticos capitalistas e imperialistas a partir da atuação em frentes políticas diversas. O trabalho do Combahee River é destacado como a primeira expressão da política identitária na interseccionalidade, partindo de uma ideia de conscientização, por Patricia Hill Collins e Sirma Bilge (2021). “O CRC [Combahee River Coletivo] era diferente – não apenas era um coletivo de Feministas negras, mas também desenvolvia uma análise interseccional no contexto dos movimentos sociais de descolonização, dessegregação e feminismo. Um pequeno grupo de feministas socialistas lésbicas negras, que contava com Barbara Smith, Demita Frazier, Beverly Smith e Margo Okazawa-Rey, criou o coletivo em 1974, em Boston, como filial da Organização Nacional Feminista Negra (NBFO, em inglês).

posição estrutural das opressões capitalistas a partir da política identitária desenvolvida no interior do feminismo negro (COMBAHEE RIVER; PEREIRA; GOMES, 2019; COLLINS; BILGE, 2021). A questão da identidade, inclusive, é extremamente importante na compreensão da interseccionalidade, considerando-a como promotora de entendimento mais amplo das identidades coletivas e ação política, transformando a ideia de identidade de algo que se tem, uma essência fixa, para algo mutável, que se constrói na relação com os demais sujeitos e as estruturas sociais.

Considerando que as demandas de gênero não compõem uma questão “somente” identitária, ou “meramente cultural”⁹, mas se coloca como uma tarefa democrática para a concretização de um Estado igualitário, é imprescindível considerar as questões das diferenças entre os grupos para a construção de referenciais de justiça social. Como destaca Crenshaw (2017), a ignorância das diferenças entre os grupos sociais promove um aumento da tensão entre eles. Assim, é necessária a inclusão de uma política de identidade como fonte de empoderamento social e reconstrução, reconhecendo que há um entrecruzamento das identidades na prática da violência, mas que, frequentemente, é ignorada pelos movimentos sociais e pelas políticas públicas. Por isso, a utilidade da interseccionalidade é compreendida como ampla na medida em que ela pode realizar uma mediação entre as “asserções da identidade múltipla e a necessidade de política grupal”, concebendo a identidade como um local de resistência:

Reconhecer que as políticas de identidade ocorrem no local onde as categorias se cruzam, parece mais frutífero do que desafiar a possibilidade de falar sobre categorias. Através de uma consciência de interseccionalidade, podemos reconhecer e fundamentar as diferenças entre nós e negociar os meios pelos quais essas diferenças se expressarão na construção de políticas grupais (CRENSHAW, 2017, n.p.).

Esse cenário, entretanto, apresenta os riscos de uma inclusão que seja tokenística, ou seja, que inclua os sujeitos apenas de forma conveniente, sem promover uma diversidade consistente, ou que coloque os sujeitos incluídos em uma posição de exotização alimentada por uma visão objetivadora e voyeurística nesse processo. Essa leitura reiteradamente ocorreu na forma como foi concebida a escrita de Carolina Maria de Jesus na gênese de sua carreira, cujos contornos denota a presença do entrecruzamento entre questões de raça e gênero, mas também ilustram o hiato numa leitura das demandas sociais da mulher negra.

No hiato o entre a luta feminista focada na mulher branca e na luta antirracista focada no homem negro, encontra-se a mulher negra, sem amparo das lentes que concebem as questões de gênero e raça de forma dissociada. Frente a esse cenário, Sueli Carneiro (2020a) aponta para a necessidade de enegrecer o feminismo, ou seja, de designar a trajetória de mulheres negras no movimento feminista brasileiro, já que a presença de uma visão eurocêntrica e universalizante das mulheres pelo feminismo levou à necessidade de reelaboração dos discursos e práticas políticas. Dadas estas condições, é necessário um combate simultâneo das desigualdades de gênero e intragênero.

O que poderia ser considerado como história ou reminiscências do período colonial permanece, entretanto, vivo no imaginário social e adquire novos contornos e funções em uma ordem social supostamente democrática, que mantém intactas as relações de gênero segundo a cor ou a raça instituídas no período da escravidão. As mulheres negras tiveram uma experiência histórica diferenciada que o discurso clássico sobre a opressão da mulher não tem reconhecido, assim como não tem dado conta da diferença

6

Vendo como a homofobia dentro da NBFO limitava a organização, o grupo reconheceu o fosso entre sua visão política radical de mudança social e a da NBFO. Elas se separaram da matriz e se organizaram politicamente como lésbicas negras socialistas radicais” (Collins; Bilge, 2021, p. 95).

7

Colocado não apenas como um constructo teórico, um conceito, a interseccionalidade se coloca como ferramenta de resolução de questões na realidade bem como de proposição de políticas públicas voltadas para a justiça social a partir de uma tensão criativa entre a investigação e a práxis social. Assim, ideias que antes eram difusas se encontram com centralidade na interseccionalidade, já que novas perspectivas de mudança social surgem ao enxergar a conexão entre os problemas causados pelo colonialismo, racismo, sexismo e nacionalismo (Collins; Bilge, 2021; Collins, 2022).

8

É importante destacar que Patricia Hill Collins (2022) apresenta o projeto de teoria crítica da Escola de Frankfurt como um dos constructos que implicaram na constituição da interseccionalidade como teoria social crítica, juntamente com os estudos culturais britânicos e a teoria social francófona. Nesse sentido, é considerável a semelhança de horizontes que se colocam tanto para a teoria crítica da Escola de Frankfurt quanto para a interseccionalidade, como, por exemplo, a assunção de um posicionamento histórico e político, o caráter provisório das posições apresentadas e a autorreflexão constante sobre essas posições.

qualitativa que o efeito da opressão sofrida teve e ainda tem na identidade feminina das mulheres negras (CARNEIRO, 2003, p. 49).

Nesse sentido, é possível postular a mudança das políticas identitárias por meio de estratégias de politização que intensifiquem a intersubjetividade e a relação dos sujeitos com uma realidade coletiva mais ampla, o que pode ocorrer por meio da expressão estética e de manifestações artísticas que denotem os sentimentos de injustiça que se alimentam da experiência cotidiana. Confissão e memórias colocadas como atividades de conscientização social, desde que não sejam voltadas apenas para dentro, desde que sejam usadas como recursos documentais sobre as mais diversas formas de experiência, se colocam, nesse caso, como meios possíveis para a reestruturação identitária dos sujeitos (HOOKS¹⁰, 2019a). Esse movimento, então, nos permite pensar sobre a escrita de Carolina e Maura como exercício também de politização:

Repensar maneiras de utilizar a confissão e a memória construtivamente leva o foco para longe da mera nomeação da experiência de alguém. Permite que pensadoras feministas falem sobre identidade em relação à cultura, à história, à política e ao que mais desafiar a noção de identidade como algo estático e imutável. Para explorar identidade em relação a estratégias de politização, pensadoras feministas devem estar dispostas a enxergar o eu feminino novamente, analisar como podemos ser crítica e analiticamente engendradas a partir de vários pontos de vista (HOOKS, 2019a, p. 228).

As concepções de Carolina e Maura sobre ser mulher, entretanto, não podem ser generalizadas ou tomadas como equivalentes somente por terem o gênero em comum, não partimos do pressuposto de uma concepção una de mulher (DALCASTAGNE, 2019). Nesse sentido, é fundamental considerar a forma como outros marcadores sociais, como raça e classe, se inter cruzam na experiência destas mulheres, e trazem distinções em suas percepções e possibilitam a reescrita de uma história a partir das palavras que advém das vozes esquecidas.

É óbvio que a mulher burguesa que sofre psicologicamente tem mais chances de encontrar ajuda do que a mulher que passa tanto por privação material quanto por sofrimento emocional. Uma das diferenças básicas de perspectiva entre a mulher burguesa e a pobre da classe trabalhadora é que esta sabe que ser discriminada ou explorada por sua condição de mulher é doloroso e desumano, mas não costuma ser tão doloroso, desumano e ameaçador quanto não ter comida ou abrigo, quanto a fome crônica, quanto a adoecer e não ter acesso a cuidados médicos. Se as mulheres pobres tivessem sido responsáveis pela agenda do movimento feminista, elas poderiam ter decidido que a luta de classes seria um tema central do feminismo, que mulheres pobres e privilegiadas iriam trabalhar para entender a estrutura de classe da sociedade e o modo como essa estrutura lança as mulheres umas contra as outras (HOOKS, 2019b, p. 103).

Essa distinção aparece de forma mais evidente quando observamos o dilema entre raça e classe nas experiências vividas por Carolina e Maura, que atentam nosso olhar para como o racismo e a branquitude também estruturam de maneira distinta a história de vida de cada uma, a despeito de ambas serem mulheres.

9

O termo “meramente cultural” se refere a um debate tecido entre Judith Butler e Nancy Fraser acerca do caráter das demandas de reconhecimento (e do falso reconhecimento) trazidas por grupos identitários, as quais, segundo uma leitura de Butler (2016) da concepção de Fraser seriam “meramente culturais”. Para Butler, tal denominação surgiria de forma pejorativa na reflexão sobre o caráter de movimentos chamados identitários. Este debate se insere no contexto mais amplo de discussão sobre a contraposição de demandas de redistribuição e reconhecimento no interior da teoria crítica da sociedade.

10

A intelectual estadunidense bell hooks, pseudônimo de Gloria Jean Watkins em homenagem a sua avó, tem seu nome grafado em letras minúsculas por considerar que o mais importante em sua produção escrita é a substância daquilo, não quem ela é, num deslocamento da figura autoral para as suas ideias.

Imagem 3. Imagem de Maura e Carolina, produzida por Aluísio Lima, a partir de fotografias das autoras presentes em sites e capas de seus livros “Hospício é Deus: diário I” e “Quarto de Despejo: diário de uma favelada”.



Se temos a intenção de fazer mais do que simplesmente ler suas narrações como confissões ou relatos sem destinatários, ou ainda simplesmente transformá-las em figuras de nossos desejos e fantasias revolucionárias, impondo ainda mais um fardo sobre a carne de mulheres, sobretudo, mulheres negras, tornando-as “modelos de liberdade”, então devemos tomar suas narrativas como materiais da existência que fornecem pistas de como podemos traçar planos de subversão para além de nossa sobrevivência.

Considerações finais

É considerando, então, nesse cenário, que nos encontramos com Carolina e Maura, duas mulheres de origem social, de classe e de raça bastante distintas, experimentando de forma muito díspar o que então é ser mulher no Brasil, mas partilhando, por esse signo do feminino supostamente em comum, a necessidade de enfrentar o silenciamento e a opressão decorrentes da condição de gênero por meio de narrações que nos apresentam muito mais do que a existência destas duas mulheres. Por meio dos relatos sobre seu cotidiano, sobre suas experiências, suas percepções de realidade, Carolina e Maura nos desvelam retratos do Brasil, quem sabe até mais fiéis do que é, até então, concebido sociologicamente sob esta insígnia, considerando que a história brasileira (e, por conseguinte, a literatura nacional) é herdeira de um projeto de nação, construído a partir do apagamento sistemático de diferenças, principalmente de mulheres, negros e indígenas (DALCASTAGNE, 2019, p. 151).

A partir desse olhar encontramos o reconhecimento da humanidade nas contradições que são apresentadas nas falas das suas autoras, fugindo de uma visão mítica que ignora a complexidade da realidade em suas dicotomias e concebe uma percepção dos sujeitos que é reducionista, enraizada em uma leitura social que dicotomiza vítimas e algozes e diverge fundamentalmente de uma concepção interseccional, na qual a relacionalidade e a complexidade das expressões de poder aparecem como aparato primordial para a crítica.

Quando nos deparamos com suas narrativas, encontramos uma possibilidade de leitura da literatura a partir do olhar de uma crítica à

questão de gênero como constitutiva da formação do sistema capitalista, em suas contradições e especificidades, na medida em que este se sustenta na diferenciação de gênero para se reproduzir enquanto uma forma de vida intrinsecamente desigual. De mãos dadas com Carolina e Maura, nos confrontamos com a forma como esta desigualdade se alastra na manifestação das diversas injustiças e das experiências de humilhação que compõem os seus cotidianos, seja na favela, no hospício ou até mesmo na casa de alvenaria, em um processo constante de luta por reconhecimento social.

Sobre o artigo

Recebido: 09/09/2023

Aceito: 19/10/2023

Referências bibliográficas

- AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade?** Belo Horizonte: Letramento; Justificando, 2018.
- BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018a, v. 3.
- BENJAMIN, Walter. O contador de histórias. In: BENJAMIN, Walter. **A arte de contar histórias**. São Paulo: Hedra, 2018, p. 19-58.
- CANÇADO, Maura Lopes. **Hospício é Deus**: diário I. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- CARNEIRO, Sueli. Gênero e raça na sociedade brasileira. In: CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Jandaíra, 2020a, p. 150-184.
- CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. In: CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Jandaíra, 2020b, p. 195-219.
- CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: TAKANO CIDADANIA. **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003, p. 49-58.
- COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**. Trad. Jamile Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.
- COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Trad. Rane Souza. São Paulo: Boitempo, 2021.
- COMBAHEE RIVER; PEREIRA, Stefania; GOMES, Letícia Simões. Tradução: Manifesto do Coletivo Combahee River. **Plural**, v. 26, n. 1, p. 197-207, 2019.
- CRENSHAW, Kimberlé. Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres não brancas. **Geledés**, 2017. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/mapeando-as-margens-interseccionalidade-politicas-de-identidade-e-violencia-contra-mulheres-nao-brancas-de-kimberle-crenshaw%E2%80%8A-%E2%80%8Aparte-1-4/>>. Acesso em: 09 de agosto de 2022.
- CURIEL, Ochy. **La nación heterosexual**: Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación. Bogotá: Brecha Lésbica, 2013.
- DALCASTAGNE, Regina. O que escondem os muros do universal. In: JESUS, Carolina Maria de. **Clíris**: poemas recolhidos. Rio de Janeiro: Ganesha Cartonera, 2019, p. 149-167.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkis. **Escritos de una lesbiana oscura**: reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina. Buenos Aires: en la frontera, 2007.

FRASER, Nancy. Por trás do laboratório secreto de Marx: por uma concepção expandida de capitalismo. **Direito & Práxis**, v. 6, n. 10, p. 704-728, 2015.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras**: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. São Paulo: Diáspora Africana, 2018.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. In: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras**: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. São Paulo: Diáspora Africana: 2018a, p. 34-53.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afrolatinoamericano(1988). In: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras**: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. São Paulo: Diáspora Africana, 2018b, p. 307-320.

HARTMAN, S. **A sedução e O ventre do mundo**: dois ensaios de Saidiya Hartman. São Paulo: Crocodilo, 2022.

HARTMAN, Saidiya. Vênus em dois atos. In: BARZAGHI, Clara; ARIAS, André; PATERNIANI, Stella Z. (Org.). **Pensamento negro radical**. São Paulo: Crocodilo; n-1 edições, 2021, p. 105-129.

HOOKS, Bell. **Erguer a voz**: pensar como feminista, pensar como negra. Trad. Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019a.

HOOKS, Bell. **Teoria feminista**: da margem ao centro. Trad. Rainer Patriota. São Paulo: Perspectiva, 2019b.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. 10ª Ed. São Paulo: Ática, 2019.

JESUS, Carolina Maria de. **Diário de Bitita**. São Paulo: SESI-SP Editora, 2014.

JESUS, Carolina Maria de. **Casa de alvenaria, volume 1**: Osasco. São Paulo: Companhia das Letras, 2021a.

JESUS, Carolina Maria de. **Casa de alvenaria, volume 2**: Santana. São Paulo: Companhia das Letras, 2021b.

LIMA, Aluísio Ferreira de; CIAMPA, Antônio. "Sem pedras o arco não existe": o lugar da narrativa no estudo crítico da identidade. **Psicologia e Sociedade** (online), v. 29, 2017.

LUGONES, Maria. Colonialidad y Género: hacia un feminismo descolonial. In: MIGNOLO, Walter (Comp.). **Género y descolonialidad**. Buenos Aires: Del Signo, 2008, p. 13-54.

MARX, Karl. **O capital**: Crítica da economia política. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.

MOTEN, Fred. **Na quebra**: a estética da tradição negra. São Paulo: Crocodilo; n-1 edições, 2023.

TRUTH, Soujourner. Eu não sou uma mulher? In: PEDROSA, Adriano; CARNEIRO, Amanda; MESQUITA, André. **Histórias afro-atlânticas**: antologia. Ed. Rev. São Paulo: MASP, 2022, p. 25-26.

Fontes das Imagens:

Imagem 1. https://ims.com.br/wp-content/uploads/2020/08/Carolina-Maria-de-Jesus-Noite-de-aut%C3%B3grafos_1000px.jpg

Imagem 2. <https://www.maispb.com.br/wp-content/uploads/2022/04/34210619-Segundo-CadernoMaura-Lopes-Cancado-11-04-2014FotoAJB-800x480.jpg>

Imagem 3. Produzida a partir de:

<https://i0.wp.com/cartacampinas.com.br/wordpress/wp-content/uploads/maura1.jpg?w=424&ssl=1> e <https://cdn.brasildefato.com.br/media/d8e02b93fac34f7abff48197d74fc2d5.jpg> e capas dos livros JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo:** diário de uma favelada. 10ª Ed. São Paulo: Ática, 2019 e CANÇADO, Maura Lopes. **Hospício é Deus:** diário I. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.