

DOI: <https://doi.org/10.36592/opiniaofilosofica.v15n2.1218>

O vestígio da existência negada e a atitude da coexistência desde Maria Firmina dos Reis em diálogo com a fenomenologia beauvoiriana

The vestige of denied existence and the attitude of coexistence from Maria Firmina dos Reis in dialogue with phenomenology

Josiana Barbosa Andrade

Doutoranda em Filosofia Universidade Federal de Pelotas.

E-mail: josyyandrade17@gmail.com |

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2789-4545>

Resumo

O objetivo deste artigo é realizar uma descrição do conto “A escrava” [1887], de Maria Firmina dos Reis, utilizando o método fenomenológico beauvoiriano de relacionar literatura e filosofia, na medida em essa descrição visa fins filosóficos. A nossa hipótese de estudo é a de que o conto nos permite pensar, desde um contexto brasileiro, tanto a ideia de vestígio da existência negada quanto a relação de coexistência entre pessoas em situações desiguais, sem a queda em perspectivas colonialistas, de maneira que podemos encontrar nele um método da coexistência que implica uma atitude existencial anticolonialista.

Palavras-chave: Coexistência; Vestígio; Maria Firmina dos Reis; Anticolonialismo; Fenomenologia beauvoiriana.

Abstract

The objective of this paper is to describe the short story “A escrava” [1887], by Maria Firmina dos Reis, using the Beauvoirian phenomenological method of relating literature and philosophy, insofar as this description is aimed at philosophical ends. Our hypothesis is that the short story enables us to think, from a Brazilian context, both about the idea of a vestige of denied existence and the relationship of coexistence between people in unequal situations, without falling into colonialist perspectives, so that we can find in it a method of coexistence that implies an anti-colonialist existential attitude.

Keywords: Coexistence; Vestige; Maria Firmina dos Reis; Anticolonialism; Beauvoirian phenomenology.

Datas:

Recebido: 27/09/2024

Aprovado: 08/11/2024

Publicado: 18/12/2024

“Eu tinha a impressão de que não era ninguém neste mundo”
(Carolina Maria de Jesus, Diário de Bitita).

“Eu tinha a impressão de que estava sobrando neste mundo
(Carolina Maria de Jesus, Diário de Bitita).

“Quinze dias se passaram e ninguém me perguntou como me chamava...
Hoje à noite, digo a mim mesma: ‘de que adianta?’ Estou cansada.
Quando você juntou as tábuas para o barraco, você não conhecia a expressão ‘de que
adianta?’, isso me dá uma vontade danada de escrever meus pensamentos,
preto no branco, enquanto as crianças dormem”
(Françoise Ega, Cartas para uma negra).

No ônibus que me levava para a casa, fiz minha reza: ‘Meu Deus, projeta aqueles
que amo da solidão e do esquecimento’”
(Françoise Ega, Cartas para uma negra).

As epígrafes acima refletem uma situação humana que nos servirá de caminho para uma questão. Carolina Maria de Jesus, cuja obra foi redescoberta recentemente, morreu, em 1977 – sozinha e asfixiada – reclamando da ausência de reconhecimento de sua singularidade, de sua vida espiritual com a suas dores e angústias, em nosso País¹. Françoise Ega, do outro lado do mundo, escreveu-lhe cartas, de 1962 a 1964, porque sentiu que a sua experiência se *comunicava* com a dela. Carolina não chegou a lê-las. A autora martinicana, ao fazer-se isso, assumiu como ponto de partida a obra da autora brasileira para elaborar a sua. Ela não tornou Carolina menos solitária, existencialmente, mas reconheceu, de maneira concreta, a sua obra por meio da qual havia buscado afirmar a sua existência no mundo que, cotidianamente, lhe dizia: não. Françoise lhe disse sim,

1 Sobre os últimos anos de Carolina de Jesus, em solidão, ver: *Cinderela Negra: a saga de Carolina Maria de Jesus* [1994], organizado por José Carlos S. B. Meihy e Robert M. Levine. A respeito da relação entre a situação genérica de Carolina, que a constituía como uma mulher negra, pobre e morada de favela, e a maneira singular que ela retomou, subjetivamente, essa situação, explicitando aspectos dela e ampliando o mundo com novos significados e valores, ver: *Carolina de Jesus e Simone de Beauvoir: ensaio sobre a busca da existência* [2020], por Josiana Andrade. Neste estudo, é-se apresentada uma leitura fenomenológica da obra de Carolina, que se contrapôs às leituras reducionistas de caráter sociológico e instrumentalista dela, cujo resultado foi a diluição do sentido singular da autora em benefício de uma coletividade. Essa diluição foi explicitada, especialmente, na metáfora das cores que Carolina utilizava para descrever a suas dores físicas e as suas angústias do espírito, respectivamente, a amarela e a roxa. Somente aquela havia sido reconhecida por uma tradição de estudiosas e estudiosos de seus diários, ao passo que a segunda caiu no esquecimento. A cor roxa era cor da angústia, que revelava uma dimensão existencial da vida de Carolina que ela mesma refletia a respeito, mas que não havia se tornado interessante para o olhar analítico que só enxergara nela as marcas da generalidade dada. Françoise Ega, dentre as suas leitoras e cuja obra foi divulgada recentemente no contexto brasileiro, surgirá como uma leitora que reconhecerá o amarelo e o roxo, o corpo e o espírito, a generalidade e a singularidade, de Carolina.

através de um fazer-se-com, de um comunicar-se-com-o-outro-por-meio-do-mundo². Françoise, como Carolina, vividamente compreendeu o que significava a sensação de *estar sobrando neste mundo*, de o seu *quem* ser uma *ausência* nele³. Ninguém perguntava pelos vossos nomes. Françoise rezava, pedindo proteção *contra a solidão e o esquecimento*. Mas ela não somente rezou. Escreveu. A sua escrita, como a de Carolina, aparece como uma resposta a esse *sentir-se uma sobra*, que está vinculado com a solidão e o esquecimento. Ora, o que é uma sobra? Algo que que excede, que resta, que está além, que está aquém, que não faz parte, de alguma forma, de um “todo”. A “sobra”, no entanto, existe e mesmo que não “faça parte do todo”, ela revela algo que esse “todo” quer descartar, esquecer. O aparecer como “sobra”, no contexto de Carolina, expressa um ter a impressão de não pertencer ao reino humano. A “sobra”, aqui, todavia, não se explicita a partir da estrutura, e sim daquela que foi tornada uma e teve uma *impressão de si*. A “sobra” só se revela enquanto tal, porque ela se tornou consciente de si; se dependesse da estrutura, ela habitaria a região impossível de um não-ser, do que não deveria aparecer.

Acontece que a “sobra” é. E quando assume a si mesma, de maneira afirmativa, ela se converte em uma espécie de vestígio, de pista no tecido do passado aberto ao presente. Carolina tinha a impressão de que não era ninguém, mas ela tinha também um desejo inalienável de ser um *alguém*, uma *existência*, segundo nos relata em sua autobiografia *Diário de Bitita*. Para isso, ela escreveu. Nesse ato, compreendeu que a sua vida aparecia no mundo como uma “sobra”, mas não aceitou isso como um dado natural, de modo que ela se afirmou nele, convertendo o que aparecia, desde a perspectiva da estrutura mistificada e mistificadora, como “sobra”, em vestígio de si. Entendemos por mistificado e mistificador, a partir de Simone de Beauvoir⁴, uma estrutura que pretende assumir uma verdade parcial do mundo como se ela fosse total, cuja consequência é a diluição de sentido de outros aspectos que também o constituem⁵; e, por vestígio, a partir tanto da

2 O comunicar-se-com-o-outro-por-meio-do-mundo expressa a ideia essencial da noção de coexistência de Simone de Beauvoir, conforme apresentado em “Um retorno a Simone de Beauvoir: estudo do drama da coexistência à luz da gênese e estrutura da filosofia beauvoiriana” [2022], por Josiana Andrade. Ela se esclarecerá no decorrer do texto.

3 No decorrer de nosso estudo, o sentido dessa ausência se revelará melhor esclarecido. Estamos utilizando, aqui, o sentido fenomenológico dessa palavra desde a perspectiva de Simone de Beauvoir, apresentada, especialmente, em *O segundo sexo* [1949]. Para ela, a ausência não se trata de um contrário da presença, mas um modo de ser da própria presença. A ausência revela também um aspecto do mundo. Em seu ensaio referido, ela descreveu, por exemplo, como o modo de aparecer da mulher se deu pela ausência, se olhada pela perspectiva da estrutura; mas, se olhada pela perspectiva da própria experiência vivida da mulher, esse modo de aparecer se converte em uma presença que revela uma contradição no seio dessa estrutura. A ausência é. E ela pode ser desvelada na medida em que nos voltamos para o passado olhando também para as “sobras” e “vestígios” que a estrutura quer descartar.

4 No decorrer deste estudo, referenciaremos as obras de Simone de Beauvoir com as seguintes siglas: PC (*Pirro e Cineias*), PMA (*Por uma moral da ambiguidade*), LM (“Literatura e metafísica”); TE (“Le Théâtre existencialiste”); QPL (“Que peut la Littérature ?”). E utilizaremos para referenciar o conto de Maria Firmina dos Reis: E (*A escrava*).

5 Segundo Simone de Beauvoir (QPL, p. 335), “o mundo é uma totalidade-destotalizada”, uma totalidade aberta e fazendo-se por meio de um entrelaçamento de diferentes situações, de

relação de Carolina de Jesus e Françoise Ega quanto do trabalho de Christina Sharpe⁶,

modo que nenhuma verdade parcial poderia *defini-lo* como um todo, ainda que ela reflita e se insira nesse todo-aberto, porque “cada situação envolve de uma maneira ou de outra o mundo inteiro” (QPL, p. 335). Daí, para ela (QPL, p. 336), “uma verdade parcial tomada como se fosse total se transforma em uma mentira”.

- 6 Assumimos como ponto de partida *um* dos significados que Christina Sharpe apresenta em *No vestígio: negritude e existência* [2023] a respeito da ideia de vestígio da escravidão, que está vinculada com a dimensão da temporalidade do fenômeno. Para ela, esse vestígio se trata de um passado que ainda é presente, que se desdobra de diferentes maneiras no mundo atual. No entanto, parece-nos importante explicitar que, em seu trabalho, o vestígio aparece tanto como metáfora dos destroços e rastros dos navios, dos porões, associada com as circunstâncias nas quais as pessoas negras habitam o mundo, de modo que a autora fala em *existir no vestígio da escravidão*, quanto como um método relacionado ao que ela chamará de *trabalho de vigília*. Ela escreve: “tenho tentado articular um método para encontrar um passado que não passou. Um método semelhante a sentar-se ao lado, um encontro e um rastreamento de fenômenos que afetam desproporcional e devastadoramente os povos pretos em todo e qualquer lugar em que estejamos. Tenho pensado nesse encontro, nessa coleta e leitura em direção a um novo modo analítico, como o vestígio e o trabalho de vigília, e estou interessada em tramar, mapear e coletar os arquivos do cotidiano da morte Negra imanente e iminente, bem como em rastrear as maneiras como resistimos, rompemos e perturbamos essa imanência e iminência estética e materialmente” (Christina Sharpe, 2023, p. 18). A dimensão da temporalidade que nos interessa também é essencial para o seu método. Ao longo de seu texto, ela realiza com cuidado essa vigília, mapeando, coletando e explicitando o vestígio da escravidão, o passado aterrorizante que ainda é. Esse cuidado, no entanto, dirigiu-se mais aos acontecimentos que aterrorizam do que às formas de resistência. Isso se torna melhor compreendido quando ela explicita a sua concepção de tempo, afirmando: “no meu texto, o tempo é a totalidade de nossos ambientes; o tempo é o clima total; e esse clima é antinegro. E, mesmo que o ar de liberdade paire ao redor do navio, ele não chega ao porão nem se volta aos corpos ali cativos”. O tempo para ela é toda uma atmosfera, um ecossistema antinegro. É nesse tempo que o seu estudo se situou. Podemos compreender, ainda, que o que estamos nos referindo como temporalidade não é sinônimo de tempo, em sua obra. Explicitamos isso, porque temos um objetivo menos amplo e mais específico acerca da ideia de vestígio da existência negada pela estrutura escravagista e colonialista. À diferença de Christina Sharpe, buscamos olhar, fenomenologicamente, para esse fenômeno não somente desde a perspectiva histórica e documental da exterioridade que constitui as vidas negras escravizadas e precarizadas; interessamo-nos também em explicitar como uma vida precarizada experiencia essa exterioridade, retomando-a a partir de sua interioridade e expressando-a de volta no mundo. Carolina de Jesus e Françoise Ega (e Maria Firmina, como veremos), nesse caso, não aparecem simplesmente como um objeto de uma realidade histórica; elas se revelam também, como sujeitos, que geram sentido para essa realidade. Christina Sharpe, apesar de ter como um dos objetivos o tornar visível vidas negras invisibilizadas, as enxergas ainda pela ótica da estrutura dada da violência, quase não descrevendo formas outras de habitar no vestígio, de modo que o vestígio em sua abordagem possui um sentido mais negativo do que positivo. Ele é o rastro do que aconteceu e acontece com as vidas negras, algo próximo da imagem de destroços de um navio. Ela descreve mais o que acontece a essas vidas, e não como essas vidas vivem, subjetivamente, o acontecimento. Isso pode ser percebido, por exemplo, quando ela afirma: “no vestígio, o rio, o tempo e o afogamento são morte, desastre e possibilidade. São algumas das possibilidades impossíveis enfrentadas por aquelas pessoas Negras que aparecem na porta e habitam no vestígio. Edwidge Danticat comenta sobre isso: ‘O passado está cheio de exemplos de quando nossa ancestralidade demonstrou uma confiança tão profunda no mar a ponto de

a assunção afirmativa de si de uma existência tornada sobra, mas que não se aceitou uma sobra, revelando um aspecto do mundo que deveria ficar escondido, um passado que ainda é presente. Escrevendo e, por sua vez, deixando vestígio, Carolina criou uma possibilidade para Françoise, que também converteu a “sobra” em vestígio, criando uma continuidade *clandestina* que serviu, para esta, como um remédio contra a solidão e o esquecimento. Ambas se afirmaram existências neste mundo, por meio de suas escritas de testemunho de si, convertendo a “sobra negativa” em vestígio positivo, revelando um aspecto do “todo” que deveria ficar escondido, para que ele pudesse se estabelecer como uma totalidade fechada e, internamente, coerente. O vestígio destas existências, nesses termos, aparece não como uma tentativa harmoniosa de fazer parte da estrutura, mas como uma contradição em seu seio. Existências que não deveriam deixar vestígios, deixam vestígios.

A relação entre Carolina e Françoise, conforme estamos a descrever, explicita também o que podemos chamar, a partir da filosofia existencialista de Simone de Beauvoir, de *relação de coexistência*. Uma relação entre duas existências cujo reconhecimento se efetua mediante um fazer, que assume a ação do outro como um ponto de partida. Ambas as existências realizam o movimento de interiorizar o mundo e exteriorizar a si. Nesse processo, haveria um movimento de retomar o que o outro exterioriza no mundo, sem querer se apropriar da interioridade do outro (Josiana Andrade, 2022). Françoise se comunica com Carolina por meio da experiência vivida compartilhada, cuja condição foi a exteriorização de Carolina em seus escritos. Aqui, a coexistência não aparece em sua face mais dramática, mas nos mostra que ela é possível enquanto reconhecimento-comunicação, quando duas existências estão em situações semelhantes. Como pensar, no entanto, a coexistência quando elas se encontram em situações desiguais? Quando uma existência, por exemplo, é reconhecida “como parte do todo” e a outra, como “sobra”? Quando uma tem condições concretas para se afirmar no mundo com os outros e à outra é negada a própria condição humana? Questões como essas que refletem situações de opressões do mundo dividido, que movimentaram toda a filosofia beauvoiriana, no século XX, foram colocadas também, no século XIX, por Maria Firmina dos Reis, em seu conto “A escrava” [1887], publicado meses antes da Lei Áurea. O conto nos permite pensar, desde um contexto brasileiro, tanto a ideia de vestígio da existência negada quanto a relação de coexistência entre pessoas em situações desiguais, sem a queda em perspectivas colonialistas, de maneira que o objetivo deste estudo é apresentar uma descrição dele, a fim de indicar um possível método da coexistência que implica uma atitude existencial anticolonialista. Para isso, em nossa análise, de explícito interesse filosófico, vamos

pular dos tumbeiros e deixar-se abraçar pelas ondas. Elas e eles também acreditavam que o mar era o começo e o fim de todas as coisas, o caminho para a liberdade e para a entrada em Guinin’. Nessa passagem, é significativa que a possibilidade de salvação coincida com a morte, de modo que a ideia de possibilidade no vestígio é quase abstrata. Por isso, numa perspectiva menos pessimista, ao falarmos de vestígio *da existência negada pela estrutura* e não, exatamente, *da escravidão*, estamos interessados em um objeto mais específico, mesmo que ele esteja vinculado com o objeto amplo de Christina Sharpe. A nosso estudo se trata, portanto, de um texto que se pretende complementar ao dela.

utilizar um método beauvoiriano de relacionar literatura e filosofia, que é, por definição, como veremos, crítico de perspectivas colonialistas, visando que um texto se revele por si mesmo. Isto posto, este estudo será dividido em três momentos. Descreveremos, em um primeiro momento, o método beauvoiriano; em segundo, o conto de Maria Firmina dos Reis; e, em um terceiro, as suas possíveis implicações filosóficas a respeito do que estamos a nos referir como um método e atitude da coexistência, vinculada com a ideia de vestígio da existência.

Literatura e filosofia desde Simone de Beauvoir

Quando escrevemos que temos um explícito interesse filosófico no conto “A escrava”, de Maria Firmina dos Reis, não queremos dizer, com isso, que temos a pretensão de reduzi-lo a um simples objeto da filosofia, e sim de revelar uma dimensão filosófica que já existe nele e, por isso mesmo, pode nos servir como um ponto de partida para formalizarmos algo. Isso pode ser mais bem compreendido a partir do método de Simone de Beauvoir de relacionar literatura e filosofia, cujo ponto de partida envolve a própria concepção de filosofia, vinculada com a concepção clássica de metafísica. Em seu ensaio “Literatura e metafísica” [1945], ela nos apresenta o seu diagnóstico acerca de metafísica clássica, não somente a sua concepção de filosofia. Para ela, de um modo geral, o erro daquela consistiu no fato de que ela reduziu a realidade humana somente a um dos seus aspectos: o universal, intemporal, a-histórico e objetivo. E, como a filosofia clássica se formalizou a partir dela, criou-se daí uma ideia de filosofia que estaria voltada para as coisas eternas, que acabou por se dicotomizar com as coisas terrenas, que revelaria o outro aspecto da realidade humana: o singular, temporal, histórico e subjetivo. Essa redução estava associada, diretamente, com a tarefa que a filosofia se propunha – a de *explicar* a natureza das coisas, do humano, do universo. A consequência disso, como descreveu Merleau-Ponty em seu ensaio sobre *A convidada* de Simone de Beauvoir, “Le roman et la métaphysique” [1945], foi uma visão dualista de mundo, segundo a qual a filosofia se tornara incompatível com a literatura, na medida em que esta estaria voltada para as coisas terrenas e aparentes e aquela, para as eternas e verdadeiras, cujo exemplo foi a filosofia de Platão, que influenciará toda uma tradição de pensamento.

Em contraposição a isso, Simone de Beauvoir buscou afirmar uma *filosofia da ambiguidade*, conforme descreveu em *Por uma moral da ambiguidade* [1947]. Essa ambiguidade se trata da própria condição humana que é constituída, simultaneamente, pelo corpo e espírito, pela objetividade e subjetividade, pela exterioridade e interioridade, pela universalidade e singularidade. Tal condição, que se revela no seio da experiência vivida, segundo o seu diagnóstico, raramente foi assumida em sua totalidade, no decorrer da história da filosofia ocidental. Ela nos diz:

desde que há [seres humanos] e que eles vivem, todos experimentaram essa trágica ambiguidade de sua condição; mas desde que há filósofos e que eles pensam, a maioria deles tentou mascarar-la. Esforçaram-se para reduzir o

espírito à matéria, ou para assimilar a matéria ao espírito, ou para confundilos no seio de uma substância única; aqueles que aceitaram o dualismo estabeleceram entre o corpo e a alma uma hierarquia que permitia tornar desprezível a parte de si mesmo que não podia salvar. [...] E a moral que propunha a seus discípulos perseguia sempre a mesma meta: tratava de suprimir a ambiguidade fazendo-se pura interioridade ou pura exterioridade, evadindo-se do mundo sensível ou se abismando nele, alcançando a eternidade ou encerrando-se no instante puro (PMA, p. 14).

Podemos perceber, diante dessa passagem, que a ambiguidade é uma resposta às filosofias dualistas que implicam uma dicotomia, uma hierarquia ou uma confusão entre os dois aspectos que constituem a condição humana. A ambiguidade, em sua filosofia, trata-se também de uma verdade que havia sido “mascarada”, “ocultada”, “encobrida” (todos esses usos podem ser possíveis, porque ela utiliza no texto original o verbo “*masquer*”) pelos próprios filósofos. A sua atitude foi, então, a de “des-mascarar”, “des-ocultar”, “des-encobrir” esse aspecto ocultado no plano teórico da filosofia, mas que continuou a aparecer no plano vivido da experiência humana. A ambiguidade não conduz, pois, a uma dicotomia, hierarquia ou confusão dos dois aspectos da condição humana: ela quer manter os dois juntos, de modo que, ao definir a filosofia existencialista como uma filosofia da ambiguidade, Simone de Beauvoir fez referência a Kierkegaard, que descreveu a experiência humana como paradoxal (PMA, p. 15). A ambiguidade quer manter esse paradoxo que constitui a condição humana, reconhecendo os dois aspectos que formam a realidade humana: a universal e a singular, a objetiva e a subjetiva, a intemporal e a temporal. Essa ambiguidade, portanto, estaria relacionada com a ideia de paradoxo, e não com a de imprecisão. “Não é por acaso”, indica ela, “que o pensamento existencialista tenta exprimir-se hoje, ora por tratados teóricos ora por ficções: mas sim porque é um esforço para conciliar o objetivo e o subjetivo, o absoluto e o relativo, o intemporal e o histórico; pretende encontrar a essência no coração da existência” (LM, p. 91). Podemos perceber, aqui, que essa conciliação envolve também uma diferenciação de formas para exprimir a mesma realidade, a fim de revelar aspectos interdependentes dela. Um texto literário-filosófico, em sua perspectiva, não é a mesma coisa que um texto teórico-filosófico, ainda que ambos compartilhem do mesmo objeto: a realidade humana. Essa partilha reflete uma nova concepção de filosofia e de metafísica que ela está a assumir. Se o erro da metafísica clássica foi reduzir a realidade humana ao seu aspecto universal, a metafísica existencialista busca – assumindo a ambiguidade – explicitar um entrelaçamento entre o universal e o singular, desde uma descrição da experiência vivida dos seres humanos. A tarefa da filosofia, a partir disso, já não é mais *explicar a natureza humana*, mas *descrever e explicitar a condição humana*, que se revela na medida em que os humanos vivem (Josiana Andrade, 2024, p. 118-119).

Com essa mudança de concepção de filosofia, que busca revelar o universal no seio do singular, ela tornou possível uma compatibilidade com a literatura, porque o objeto da filosofia é, agora, o que a filósofa chama de universal-singular, que pode ser

apresentada tanto de forma teórica quanto de forma literária. Esse universal-singular seria a significação metafísica ou filosófica de uma experiência humana; uma generalidade compartilhada ou um aspecto geral da condição humana ou de uma situação humana que é encarnada, singularmente, por cada existente (Josiana Andrade, 2024, p. 136-37). Essa compatibilidade com a literatura, por conseguinte, como já indicamos, não implica dizer que filosofia é literatura, ou literatura é filosofia. Nem todas as literaturas são filosóficas e nem todas as filosofias permitem uma ponte com a literatura. No caso de Simone de Beauvoir, o *teórico* e o *literário* constituem *dimensões* de sua filosofia, que, em vez de reduzir a realidade humana ao limite de uma técnica de desvelamento, buscou utilizar mais de uma técnica para desvelar ambos os aspectos da realidade humana. “Em sua perspectiva, no ensaio, é apresentada uma reconstrução intelectual da experiência vivida, ao passo que, no romance, é a própria experiência vivida que se tenta exprimir” (Josiana Andrade, 2024, p. 136). Nessa reconstrução intelectual presente no ensaio, ela utiliza uma linguagem *direta*, descrevendo de forma generalizada e conceitualizada aspectos da condição humana; e, de maneira contrária, mas não contraditória, na expressão do vivido, presente no romance, ela utiliza uma linguagem *indireta*, descrevendo de forma singularizada e ambígua aspectos da condição humana. (Josiana Andrade, 2024, p. 137-138).

Tanto a literatura quanto a filosofia, parece-nos compreensível, compartilham do mesmo objeto, mas o desvelam de formas diferentes. Uma literatura comprometida com o mundo sempre reflete e expressa aspectos dele, que podem servir de ponto de partida para filosofias teóricas. A literatura seria com isso uma dimensão análoga ao da experiência vivida, que ainda não passou pelo processo de conceitualização e formalização, visando-se organizadamente ambígua, de um jeito que ela permite ao ser humano experiências intersubjetivas, muito próximas do que ele tem diante de outras existências em situações não-ficcionais. Por isso, Simone de Beauvoir, em *Que peut la littérature?* [1965], definiu-a, em concordância com Proust, “como o espaço privilegiado da intersubjetividade”, em que “as consciências se comunicam umas com as outras, na medida em que estão separadas uma das outras” (QPL, p. 337). Durante a leitura, ela une os seres humanos, exatamente, pelo que os separa, permitindo comunicar o que há de mais incomunicável, diretamente, entre eles (QPL, p. 337). A literatura, pois, permite com que o ser humano sinta o gosto de uma outra vida, sem abandonar a sua. E isso, a depender do conteúdo que ela apresenta, pode ser revolucionário e ter implicações concretas no mundo.

Considerando isso, uma *análise* literária com fins filosóficos, desde o método existencialista, conforme Simone de Beauvoir expôs em “Anciens et nouveaux héros” [1947] e “Le théâtre existencialiste” [1947], não pretende dizer a verdade total de um determinado texto, mas explicitar, a partir das *reações* das personagens diante de situações metafísicas (que envolvem generalidades compartilhadas ou um universal-singular), ideias e problemas filosóficos que estão a mover essas personagens, porque não seria somente pela dimensão psicológica ou pela dimensão sociológica que ela quer entender uma personagem, mas pela sua dimensão filosófica que implica um entrelaçamento do psicológico e do sociológico, uma vez que ela visa revelar a ideia movente, de uma personagem que retoma, interiormente, a exterioridade do mundo, expressando-a de

volta, em reação. Isso envolve, portanto, reconhecer tanto o aspecto exterior quanto o interior que constitui a situação da personagem, que possui uma história situada num universo mais amplo. A personagem, desde a perspectiva existencialista, evita a queda tanto em psicologismos quanto em naturalismos, mas esse esforço “de retratar humanos que se encontram nessas situações e que reagem, não [quer] perder de vista a verdade social ou a verdade psicológica”, que as constituem também (TE, p. 31). A essência do drama existencialista seria, daí, o ser humano se “confrontado com sua liberdade em circunstâncias particulares e concretas, e que precisa fazer uso válido dessa liberdade ou que deixa de fazer uso válido dessa liberdade; o autor pode propor ilustrações muito diferentes, mas é sempre o mesmo tema que o assombra” TE, p. 31). E as questões que brotam desse drama são filosóficas, tais como: o que é o ser humano? O que ele pode fazer de si mesmo? O que pode fazer pelos outros?

Em um texto literário, questões e ideias filosóficas podem ser descritas e explicitadas, ainda que as *respostas teóricas*, mais ou menos sistematizadas, exijam a forma de um texto teórico. No caso do conto de Maria Firmina dos Reis, ele não apresenta, como veremos, uma teoria filosófica, mas revela questões e ideias filosóficas por meio das reações de suas personagens, que nos permite pensar a partir delas. Essas questões e ideias refletem e expressam o seu e, ainda, o nosso mundo, visando problematizá-lo de alguma forma. O método de Simone de Beauvoir, portanto, sugere que um texto precisa se revelar por si mesmo, pelo fato de que ela parte do princípio de que a literatura, mesmo criando um objeto imaginário, possui a sua fonte na realidade humana, revelando aspectos dela, de modo que ela tem o poder não somente de desvelá-la, mas também de questioná-la e trazer novos valores.

“A escrava” desde Maria Firmina dos Reis

O conto “A escrava”, que representa, de acordo com Rafael Balseiro Zin (2019), “o auge da maturidade intelectual de Maria Firmina dos Reis”, foi publicado em 1887, meses antes da promulgação da Lei Áurea, no terceiro volume da *Revista Maranhense*, em São Luís. Ele retrata, como já sugere o seu título, a questão da escravidão. Para fins analíticos, dividimo-lo em oito momentos, além do prólogo.

O conto se inicia, no prólogo, com a descrição da *visão de mundo* de “uma senhora” de “*sentimentos sinceramente abolicionistas*”, que se encontrava reunida “em um salão” com “pessoas distintas” e “bem colocadas na sociedade”. Sua perspectiva é revelada durante uma conversa “sobre o elemento servil”: *a escravidão*. Ela começa apontando uma contradição entre a “moral religiosa e a moral cívica” da época, a fim de atingir a hipocrisia dos que expressavam “*sentimentos escravocratas*”. Sua posição é a de “[...] a escravidão, ela é, e será sempre *um grande mal*” (E, p. 14, *grifos nossos*). Para justificar isso, ela diz que dela vem “a decadência do comércio; porque o comércio e a lavoura caminham de mãos dadas, e o escravo não pode fazer florescer a lavoura; porque o seu trabalho é forçado. Ele não tem futuro; o seu trabalho não é indenizado” (E, p. 14, *grifos nossos*). Aqui, podemos perceber que a senhora, já nas primeiras frases olha para a situação de escravidão a partir do processo

de desumanização e de violência que sofre o escravo, que também é um ser humano, cujo trabalho é forçado e cuja vida não tem o direito ao florescimento e, por sua vez, ao futuro. Ao falar dessa *ausência de florescimento e de futuro*, a dimensão humana da vida escravizada e desapropriada já aparece. Isso é bastante audacioso social e politicamente, pelo fato de que a senhora está a falar com e para a classe que se beneficia com a situação da escravidão. E ela continua, após definir a escravidão como um grande mal, dizendo que, nessa situação, o escravo é uma “vítima”, e o senhor, o “verdugo” (E, p. 14-15). Para prova o seu ponto de vista isso, a senhora narra um “fato que ultimamente se deu”. Esse fato *não era um caso isolado*, ao indicar que poderia nos citar “uma infinidade deles”. Sua atitude chama atenção, porque ela não recorre a princípios abstratos para provar que a escravidão é um mal, mas à experiência vivida. Ao narrar o acontecimento aos seus interlocutores (em sua maioria, *senhores*), ela narra também para quem está lendo.

Ela começa a sua narrativa descrevendo o seu estado de espírito sensível e melancólico ao observar a natureza que a cercava, quando foi interrompida por “uns gritos lastimosos”, “uns soluços angustiados” de “uma mulher correndo, e em completo desalinho”, que havia passado por ela, “e como uma sombra desapareceu” (E, p. 15, *grifos nossos*). Nesse quadro, podemos perceber o primeiro movimento de humanização da “escrava”, quando a narradora diz “uma mulher”, que expressava uma lástima, uma angústia (alguém com vida interior), ao se referir à sua primeira aparição. Normalmente, para falar de mulheres que foram escravizadas, mulheres afrodescendentes, mulheres pretas ou negras, as pessoas não falam, de primeira, – até hoje – “uma mulher”, porque se trata de corpos que foram reduzidos a objetos e, nessa redução, houve um processo não somente de desumanização, mas também de complexa degenerificação⁷. Essa ideia humanista da “escrava” como um *alguém* é reafirmado quando a narradora se questiona: “Quem será a desditosa?” (E, p. 16, *grifo nosso*). A pergunta pelo *quem*, que será tão pertinente existencial e politicamente, para Carolina e Françoise, já é posicionada aqui de uma forma emblemática.

O segundo momento da história da senhora se trata da aparição de um homem de “cor parda, de estatura elevada, largas espáduas, cabelos negros, e anelados” (E, p. 16). Essa descrição não foi ao acaso, como percebeu também Rafael Balseiro (2019). Trata-se do perfil do algoz- escravo da vítima. Ele, no entanto, só revela a sua identidade quando fala. A narrada não pressupõe as coisas. Isso se repete, a todo momento. “Não viu, minha senhora, — interrogou [o algoz] com acento, cuja dureza procurava reprimir, — não viu por aqui passar *uma negra*, que me fugiu das mãos ainda há pouco? *Uma negra que se finge doida...*” (E, p. 16, *grifos nossos*). Aqui, temos a percepção da senhora acerca do algoz; e do algoz, a respeito da escrava. *Negra que se finge doida*. O verbo fingir diz algo sobre desmerecer e desacreditar o estado interno dela. Doida.

No terceiro momento, temos a aparição de um “homem” “ofegante, trêmulo e desvairado” (E, p. 18). Primeiro, a narradora nos descreve como se sentiu em relação a ele. Teve medo e depois interesse. Após falar de si, ela nos descreve ele:

7 Essa ideia pode ser encontrada melhor no trabalho de Christina Sharpe (2023), aqui já citado. Ela aparece de modo instrutivo, quando a autora retrata (2023, p. 84; p. 99), a “*impessoalidade do espaço no porão*”, um “espaço da palavra idem tomando o lugar dos nomes de batismo”.

Era quase uma ofensa ao pudor fixar a vista sobre aquele infeliz, cujo corpo seminu mostrava-se coberto de recentes cicatrizes; entretanto sua fisionomia era franca, e agradável. O rosto negro, e descarnado; suposto seu juvenil aspecto aljofarado de copioso suor, seus membros alquebrados de cansaço, seus olhos rasgados, ora deferindo luz errante, e trêmula, agitada, e incerta traduzindo a excitação, e o terror, tinham um quê de altamente interessante... No fundo do coração daquele pobre rapaz, devia haver rasgos de amor, e generosidade (E, p. 18).

Aqui, ela realiza o movimento de humanização do jovem negro escravo, ao explicitar o seu exterior e sugerir o seu interior. Ela só sugere. Isso é algo interessante, porque o movimento ulterior é o de indicar que *ela não sabia como ele estava a percebendo*. Isso é de uma sutileza e sensibilidade, mas também de um reconhecimento da subjetividade dele, que lhe escapava. Ela narra: “Cruzamos ele e eu as vistas, e ambos recuamos espavoridos. Eu, pelo aspecto comovente e triste daquele infeliz, tão deserdado da sorte; ele, por que seria?” (E, p. 18). Isso se confirma com a sua pergunta existencial e, que devido à situação, tornou-se também politizada: “*Quem és, filho? O que procuras?*” (E, p. 19, *grifos nossos*). O “meu filho” é significativo, nesse contexto, porque o escravo, ao ser obrigado a encarnar a ideia de escravo do senhor, perde também os marcadores humanos, como os de criança e filho. Pelo vocativo, a senhora permite que o escravo se aproxime. E ele a responde:

“— Ah! Minha senhora, — exclamou erguendo os olhos ao céu, — *eu procuro minha mãe*, que correu nesta direção, fugindo ao cruel feitor, que a perseguiu. *Eu também agora sou um fugido: porque há uma hora deixei o serviço para procurar minha pobre mãe, que além de doida está quase a morrer*. Não sei se ele a encontrou; e o que será dela. Ah! Minha mãe! É preciso que eu corra, a ver se acho antes que o feitor a encontre” (E, p. 19).

Na resposta dele, ele se revela. Trata-se *um filho em busca da pobre mãe*, que estava doida e quase a morrer. Nota-se que ele *acredita* na “loucura” dela. A imagem que a narradora nos apresenta, aqui, é revolucionária, especialmente, para o contexto no qual vivia. A imagem de um filho que procura a mãe, correndo, como ela, o risco de vida. E essa imagem é desenhada pelo próprio filho que se revela filho e, anuncia, por sua vez, que a mulher com de “gritos lastimosos” era uma mãe em risco. Nesse gesto, todo um universo afetivo de uma relação se posiciona.

No quarto momento, temos o encontro do filho com a mãe. E a revelação do nome do filho. Gabriel. É somente quando ele diz quem é *para a sua mãe*, que estava a dormir desolada e machucada, que ela acorda. O *vínculo íntimo* entre mãe e filho, cujo direito foi negado às pessoas escravizadas, é reafirmado: “— Minha mãe, — gritou-lhe ao ouvido curvando os joelhos em terra, e tomando-a nos seus braços. — Minha mãe... sou Gabriel...” (E, p. 20). “A esta exclamação de pungente angústia, a mísera pareceu despertar” (E, p. 20). A narradora explicita o que estava sugerido, instantes depois. “Senti-me tocada de veneração em presença daquele *amor filial*, tão singelamente manifestado” (E, p. 21, *grifos nossos*).

No quinto momento, temos o acolhimento dos dois na casa da senhora. Esse ato tinha consequências e ela sabia disso, ao dizer: “Eu bem conhecia a gravidade do meu ato: recebia em meu lar dois escravos foragidos, e escravos talvez de algum poderoso senhor; era expor-me à vindita da lei; *mas em primeiro lugar o meu dever, e o meu dever era socorrer aqueles infelizes*” (E, p. 21, *grifos nossos*). Aqui, podemos perceber o conflito entre os valores religiosos e os valores cívicos. Ela enfatiza o seu dever de ajudar. E ilumina o sentido desse dever, logo em seguida: “Tomei com coragem a responsabilidade do meu ato: a humanidade me impunha esse santo dever” (E, p. 21). Ela estava a agir em nome da humanidade. De uma humanidade que reconhecia a escrava e o escravo como seres humanos. Sua atitude, porém, não se tratava, simplesmente, de uma senhora cheia de sentimentos e com vontades próprias, mas de alguém, como ela revela adiante, que era “membro da sociedade abolicionista da nossa província, e da do Rio de Janeiro” (E, p. 22). O que, até então, parecia um ponto de vista individual e moral se revela também um ponto de vista coletivo e político. E no entrelaçamento deles, uma visão de mundo que defendia um humanismo-abolicionista.

No sexto momento, temos o despertar da mãe de Gabriel. Ela revela o seu nome. Joana. Após isso e com a ajuda dos cuidados de Gabriel e da senhora, Joana nos narra a sua história:

— Minha mãe era africana, meu pai de raça índia; mas de cor fusca. Era livre, minha mãe era escrava. Eram casados e, desse matrimônio, nasci eu. Para minorar os castigos que este homem cruel infligia diariamente a minha pobre mãe, meu pai quase consumia seus dias ajudando-a nas suas desmedidas tarefas; mas ainda assim, redobrando o trabalho, conseguiu um fundo de reserva em meu benefício. Um dia apresentou a meu senhor a quantia realizada, dizendo que era para o meu resgate. Meu senhor recebeu a moeda sorrindo-se — tinha eu cinco anos — e disse: — A primeira vez que for à cidade trago a carta dela. Vai descansado. Custou a ir à cidade: quando foi demorou-se algumas semanas e, quando chegou, entregou a meu pai uma folha de papel escrita, dizendo-lhe: — Toma, e guarda, com cuidado, é a carta de liberdade de Joana. Meu pai não sabia ler, de agradecido beijou as mãos daquela fera. Abraçou-me, chorou de alegria, e guardou a suposta carta de liberdade. Então furtivamente eu comecei a aprender a ler, com um escravo mulato, e a viver com alguma liberdade. Isto durou dois anos. Meu pai morreu de repente e, no dia imediato, meu senhor disse a minha mãe: — Joana que vá para o serviço, tem já sete anos, e eu não admito escrava vadia. Minha mãe, surpresa e confundida, cumpriu a ordem sem articular uma palavra. Nunca a meu pai passou pela ideia que aquela suposta carta de liberdade era uma fraude; nunca deu a ler a ninguém; mas minha mãe, à vista do rigor de semelhante ordem, tomou o papel, e deu-o a ler àquele que me dava as lições. Ah! Eram umas quatro palavras sem nexos, sem assinatura, sem data! Eu também a li, quando caiu das mãos do mulato. Minha pobre mãe deu um grito, e caiu estrebuchando.

Sobreveio-lhe febre ardente, delírios, e três dias depois estava com Deus. Fiquei só no mundo, entregue ao rigor do cativo (E, p. 24-25).

Aqui, temos a expressão do direito à individualidade, à intimidade, a uma vida singularizada no mundo. Esse direito, como é sabido, foi negado às pessoas tornadas escravas. Nesse tornar-se, houve processo de diluição e de silenciamento das subjetividades, em que uma identidade genérica tem a função de enclausurar, sufocar, fechar uma vida em si mesma, recusando-lhe o direito de expressar a si mesma. Essa recusa implica querer apagar do mundo os feitos horrendos de quem compartilhava de “sentimentos escravocratas”, referido pela senhora no início do conto. Ora, narrar a si significa narrar também o mundo e o outro. Ao falar de si, Joana revela uma situação no mundo. A situação de escravidão cuja matéria era constituída tanto pelas “vítimas” quanto pelos “senhores”. A partir disso, as condições de vida são reveladas. No caso em questão, a narradora quer mostrar como essa situação é um grande mal, em que os escravos eram “vítimas” e os senhores, “verdugos”. No relato de Joana, podemos perceber que o “mal” é encarnado na figura do senhor que, despudoradamente, enganou os seus pais, que aparecem como pessoas honestas e ingênuas. Esse “mal” só se tornou efetivo a partir da condição de vida do casal. Eles não sabiam ler. O analfabetismo aparece como condição que possibilitou a ação do senhor. A consequência disso foi a situação de injustiça na qual viveu Joana - constituída pela ingenuidade de seu pai e pela maldade do senhor.

Após alguns gestos de sofrimento psíquico e físico e de gratidão para com a senhora, Joana continua, narrando-se:

“— Ah! Se pudesse, nesta hora extrema ver meus pobres filhos, Carlos e Urbano!... Nunca mais os verei! Tinham oito anos. *Um homem apeou-se à porta do Engenho, onde juntos trabalhavam meus pobres filhos — era um traficante de carne humana. Ente abjeto, e sem coração! Homem a quem as lágrimas de uma mãe não podem comover, nem comovem os soluços do inocente.* Esse homem trocou ligeiras palavras com meu senhor, e saiu. Eu tinha o coração oprimido, pressentia uma nova desgraça. À hora permitida ao descanso, concheguei a mim meus pobres filhos, extenuados de cansaço, que logo adormeceram. Ouvi ao longe rumor, como de homens que conversavam. Alonguei os ouvidos; as vozes se aproximavam. Em breve reconheci a voz do senhor. Senti palpitar desordenadamente meu coração; lembrei-me do traficante... corri para meus filhos, que dormiam, apertei-os ao coração. Então senti um zumbido nos ouvidos, fugiu-me a luz dos olhos e *creio que perdi os sentidos.* Não sei quanto tempo durou este estado de torpor; acordei aos gritos de meus pobres filhos, que me arrastavam pela saia, chamando-me: mamãe! Mamãe! Ah! Minha senhora! Abri os olhos. Que espetáculo! Tinham metido adentro a porta da minha pobre casinha, e nela penetrado meu senhor, o feitor, e o infame traficante. Ele e o feitor arrastavam, sem coração, os filhos que se abraçavam a sua mãe” (E, p.25-26).

Seu filho Gabriel tenta interrompê-la, ao perceber o seu estado. “Basta, minha mãe, disse-lhe, vendo em seu rosto debuxados todos os sintomas de uma morte próxima” (E, p. 26). Mas Joana responde, antes de continuar o seu relato: “— Deixa concluir, meu filho, antes que a morte me cerre os lábios para sempre... *deixa-me morrer amaldiçoando os meus carrascos*” (E, p. 26). Ela continua narrando e termina no momento em que gritava, em desespero, pelos filhos que lhe tiraram e foram vendidos.

Nesse segundo momento do relato de Joana, ela revela-nos, parece, o acontecimento traumático por meio do qual se originou a sua “loucura”. A separação violenta entre ela e os seus filhos. Ao narrá-lo, ela descreve *a sua percepção valorativa* do senhor, do feitor e do traficante *de carne humana*. Seres “abjetos” e “sem coração”. Ao utilizar o termo “traficante de carne humana”, há uma sugestão da redução do humano à carne, à facticidade, em que o subjetivo, a liberdade é recusada. A carne, no entanto, *é humana*, ainda assim. E, aí, o humano a quem a humanidade foi negada se revela também.

Ao narrar-se, Joana relembra-nos que é um ser humano inteiro, de espírito e corpo, com uma história; e na medida em que o faz, ela *amaldiçoa os seus carrascos*. Essa *maldição* pode ser lida de algumas formas. A primeira é a expressão de si como *alguém*; a segunda, a sua impressão subjetiva acerca dos carrascos; a terceira, que essa impressão está sendo exteriorizada e testemunhada. Esse testemunho serve como prova de sua passagem no mundo. *O testemunho aqui, é o vestígio de sua existência negada no mundo*. Ela não pôde viver o mundo como uma pessoa livre e afirmar-se nele, concretamente; mas ao viver nele, como uma vida cujo direito de existir positivamente foi negado, ela deixou algo de si, que acaba por se confundir com a própria matéria do mundo. Esse algo de si revela algo do mundo que os carrascos queriam apagar. E a maldição que pesa sobre eles é que ela tinha memória e trouxe para o mundo o que deveria ficar silenciado, ausente.

Então, Joana morre. Não como uma escrava doida, mas como Joana, uma mulher, uma mãe, um alguém. Esse movimento é bastante significativo. E diante da morte dela, haverá luto e cuidado! Luto que também foi um direito negado às pessoas escravizadas, porque o luto é algo profundamente humano e que também expressa o gesto de singularizar uma vida.

No sétimo momento, temos a reaparição do feitor, de “fisionomia sinistra e terrível”, acompanhado de “dois negros”, que depois se revelam “João, Felix”. Nesse momento, a senhora reafirma a sua atitude de responsabilidade pelos seus atos e não entrega Gabriel para o feitor. Esse momento serve também para trazer o anúncio intimidador da figura do senhor Tavares. A senhora não se intimidou:

— Insolente! Nem mais uma palavra. Vai-te, diz a teu amo, — miserável instrumento de um escravocrata; diz a ele que uma senhora recebeu em sua casa uma mísera escrava, louca porque lhe arrancaram dos braços dois filhos menores, e os venderam para o Sul; uma escrava moribunda; mas ainda assim perseguida por seus implacáveis algozes” (E, p. 28).

Nesta resposta da senhora ao feitor, podemos confirmar que o acontecimento traumático da separação dos filhos pode ter sido a fonte de sua loucura; e ainda, ela revela como ela o enxerga, “instrumento de um escravocrata”, jogando-lhe na cara a sua falta de escrúpulo, ao perseguir uma “escrava moribunda”. Nota-se que ela utiliza o vocabulário dele para se comunicar com ele. Esse cuidado com a gramática valorativa das personagens que se sobrepõem é algo refinado e sutil, no decorrer da narrativa, revelando que a situação da escravidão pode ser lida por diferentes perspectivas.

No oitavo momento, temos a aparição do senhor Tavares e o desfecho da trama. Nessa cena, podemos perceber o incômodo da senhora de pertencer à sua classe. Em seu diálogo com ele, ela nos aponta as contradições entre o comportamento distinto dele para com ela e o comportamento insensível para com a morta e o escravo. Toda aquela pompa dependia de toda uma sujeira para existir. Ela lhe diz, revelando as suas próprias impressões acerca dele:

— Sem cerimônia, senhor, disse-lhe, procurando abreviar aqueles cumprimentos que me incomodavam. Sei o motivo que aqui o trouxe, e podemos, se quiser, encetar já o assunto. Custava-me, confesso, estar por longo tempo em comunicação com aquele homem, que encarava sua vítima, sem consciência, sem horror (E, p. 29).

Na mesma cena, temos também a perspectiva do senhor Tavares a respeito da situação:

Esta negra, continuou, olhando fixamente para o cadáver — esta negra era alguma coisa monomaniaca, de tudo tinha medo, andava sempre foragida, nisto consumiu a existência. Morreu, não lamento esta perda; já para nada prestava. O Antônio, o meu feitor, que é um excelente e zeloso servidor, é que se cansava em procurá-la. Porém, minha senhora, este negro! — designava o pobre Gabriel, — com este negro a coisa muda de figura; minha querida senhora, este negro está fugido; espero, me entregará, pois sou o seu legítimo senhor, e quero corrigi-lo (E, p. 29).

Podemos perceber que essa perspectiva é oposta à da senhora. É com essa oposição acerca da situação de escravidão, entre duas pessoas da mesma classe social, que o conto se encaminha para o seu desfecho. Algo curioso também, nela, é que o nome do feitor foi anunciado somente, nesse momento, pelo senhor Tavares. O que, uma vez mais, evidencia o cuidado para o gesto político de nomear ou de perguntar pelo nome que a narradora possui. Mas o que nos interessa, aqui, é a forma como o senhor Tavares interpretou a maneira de viver de Joana. Para ele, não foram os “desmedidos trabalhos”, as violências de todas as formas... que a consumiram, mas “alguma coisa monomaniaca”. Ele até reconhece que ela tinha uma subjetividade, mas faz disso, com má-fé⁸, uma justificativa

8 Ao mencionarmos a má-fé, guiamo-nos pelo seu sentido existencialista-fenomenológico, que permite revelar toda uma outra dimensão presente no conto de Maria Firmina dos Reis, que não aprofundaremos, aqui. Essa dimensão se trata da perspectiva do senhor em

para fingir que as suas mãos estavam limpas e que a responsável pela vida que teve era a própria escrava! Em contraste com isso, ele se coloca como o alguém que pode corrigir o escravo Gabriel; isso porque, este estava vivo e servia para alguma coisa ainda... essas contradições servem para elucidar as nuances da situação.

E, por fim, o desfecho da trama é anunciado pela própria senhora: “Em conclusão, apresento-lhe um cadáver, e um homem livre. Gabriel, ergue a fronte. Gabriel, és livre!” (E, p. 30). Isso se deu, todavia, num diálogo passivo-agressivo como é próprio da classe de “pessoas distintas”, no qual a senhora argumentou que, legalmente, ela havia comprado a alforria do escravo, apresentando-lhe os documentos. O senhor Tavares expressa o seu ressentimento para com a mudança da Legislação, mas isso já não era do interesse da senhora. Gabriel estava livre e sua mãe Joana, morta.

A pensando a atitude da coexistência

Quem será a desditosa? Essa pergunta feita pela senhora, cujo nome não foi revelado, é, a nossa ver, uma das que move a trama do conto de Maria Firmina dos Reis. Por essa razão, quando o descrevemos, à diferença de outras análises como as de José Gomes Pereira (2017), Giselle Luz (2018) e Carla Kühlewein e Silvana Rodrigues Quintilhano (2021), buscamos respeitar o próprio movimento que o texto realiza, ao não dizer de saída o nome da escrava. O processo que permite com que a escrava se revele Joana nos é tão importante quanto o testemunho que ela fará de si. A resposta do *quem*, que é, no conto, dependente do *como*, reflete a questão do *que*. A revelação de si de Joana depende das condições concretas oferecidas pela senhora. Ao revelar o seu *quem – a sua singularidade –*

relação à escrava. A partir do conceito de má-fé, o senhor reconhece a humanidade dela de maneira indireta, especialmente, quando fala de sua “loucura”. Ora, somente um ser humano poderia ser “louco”, na medida em que esse estado existe em comparação com o estado de “sanidade mental”. Simone de Beauvoir, em *Pirro e Cineias*, apresenta uma leitura da relação entre o senhor e o escravo, em diálogo com Hegel e o conceito de má-fé, mediante ao que ela chamou de *vontade de cegueira*. Ela escreve: “o homem não é livre para, a seu gosto, tratar como coisas outros homens. Apesar dos tabus, dos preconceitos e de sua vontade de cegueira, o senhor sabe que precisa falar com o escravo: só se fala com seres humanos; a linguagem é um chamado a liberdade do outro, uma vez que o signo só é signo por meio de uma consciência que dele se reapodera. Ele sente sobre si o olhar do escravo; e assim que é olhado, é ele que é o objeto; ele é cruel ou tímido, resoluto ou hesitante; se tenta transcender essa transcendência, pensando: ‘estes são pensamentos de escravo’, ele sabe que o escravo também transcende esse pensamento; e que, na luta que aqui desenrola, a liberdade do escravo é reconhecida pela própria defesa que lhe opõe o senhor” (PC, p. 194). Aqui, má-fé do senhor é movida pela sua vontade de cegueira de se querer inteiramente sujeito e fazer do escravo inteiramente objeto. Essa vontade se constitui como uma negação da ambiguidade da condição humana tanto do senhor quanto do escravo, de modo que a situação de escravidão surge como uma negação da condição humana de ambas as partes, na medida em que ambos, senhor e escravo, são ao mesmo tempo sujeito e objeto, facticidade e subjetividade, apesar da vontade de cegueira e má-fé do senhor. No caso do conto, podemos perceber que a atitude do senhor Tavares e a atitude de Joana diante da situação de escravidão, conforme retratada por Maria Firmina dos Reis, é próxima dessa descrição teórica de Simone de Beauvoir. Pensamos que essa análise pode ser realizada, com a atenção devida, ainda que não seja o nosso objetivo, aqui.

ela revela também o seu *que – a sua humanidade*. É porque é humana, que Joana testemunha a si. A sua condição humana, todavia, entrava em contradição com a sua condição de escrava. Essa contradição, ao mesmo tempo, revela e denuncia o que define a situação de escravidão. Nessa situação, a condição humana da escrava não foi destruída, mas negada, de modo que a recuperação de si se tornou uma possibilidade efetuada. Nessa recuperação de si houve a participação do outro.

Esse outro, como vimos, é a senhora. A única personagem não nomeada ao longo da trama e que permite uma análise existencialista, porque ela *reage* diante de uma situação metafísica, que revela a dimensão filosófica do conto. Essa situação se trata da coexistência, que se singulariza na presença tanto de Joana quanto de Gabriel. Ao se deparar com dois escravos foragidos, ela precisa decidir sobre o que fazer. A sua decisão foi movida pelo que ela se referiu como um dever pela humanidade. Essa humanidade, não somente a escravidão, estava encarnada nas duas presenças desconhecidas. Nesse dever, há uma visão de mundo humanista-abolicionista que se compromete com valores morais e políticos compartilhados com outras pessoas. A senhora encarna, com isso, uma ideia filosófica de humanismo que se revelou na medida em que precisou lidar com a questão: o que posso fazer pelo outro? Ao responder essa questão, por meio de seu ato de acolhimento da mãe e do filho escravizados e desprotegidos, ela revela uma atitude filosófica que nos interessa, aqui – a da coexistência.

A partir do conto, pensamos que essa atitude se revela num criar as condições para o outro, mas não se confundir com ele e, acima de tudo, não tomar muito menos agir em seu lugar. Em nenhum momento da trama, a senhora antecipou ou quis adivinhar *quem* era Joana, *quem* era Gabriel. Eles se revelam na medida em que se sentem confortáveis. Sua “compaixão” não é das senhoras católicas que ajudam o próximo para salvar a própria alma, mas algo do que Maria Firmina definiu em seu diário como “simpatia”, que expressaria uma “dedicação desinteressada”. O desinteresse no sentido de uma generosidade gratuita (mas politizada). É o que ela expressa na figura da senhora, cujo gesto foi o de humanizar a escrava e o escravo, fundamentando-se não somente nessa simpatia, mas também em ideais morais e políticos, que se pretendem universais, compartilhados por um grupo de pessoas. Ao invés de querer narrar a história da escrava, a narradora deixa que a própria escrava fale por si. O que a senhora faz é criar a condição material para ela tenha forças físicas e espirituais para narrar-se, morrendo, com dignidade, e amaldiçoando os seus carrascos.

Essa atitude da senhora implica um método da coexistência anticolonialista, a nosso ver, que seria algo bem próximo do que temos hoje, especialmente, em escolas fenomenológicas ou existencialistas: a vida de uma pessoa escravizada, colonizada, deve ser revelada a partir de sua própria experiência vivida, por meio da qual o objeto de compreensão se constitui. Não se trata de um o olhar exterior da situação, mas de como a situação se revela na medida em que quem a vivenciou a descreve. E ao fazer isso, ela permite que outras pessoas se comuniquem e se relacionem com essa situação que foi revelada e não especulada. A especulação, se necessária, tratar-se-ia de um momento após a revelação da situação. No nível da especulação, podemos pensar novas maneiras de viver com ideais que refletem os limites e as possibilidades do que a situação revelou.

A senhora surge, portanto, como alguém que é um ponto de partida para que a verdadeira protagonista narradora fale – Joana. Por meio dela, Maria Firmina dos Reis conseguiu expressar uma perspectiva sobre o que significava, em termos práticos, ser uma ou um humanista-abolicionista. A atitude da senhora revela uma visão de mundo, uma atitude existencial e um método, cujo começo se origina num interesse pelo outro por ele mesmo. Esse interesse, por mais ingênuo que seja, é um exercício urgente em nossos tempos. A coexistência conforme nos apresenta Maria Firmina dos Reis é bastante próxima da maneira como Simone de Beauvoir a descreveu, filosoficamente, e que está começando a ser desvelada nos últimos anos. A coexistência, conforme Josiana Andrade (2022), não se trata de agir no lugar outro – o que pode refletir perspectivas assistencialistas, imperialistas, colonialistas e civilizatórias, que pressupõe valores para os outros, sem consultá-los, sem reconhecer o seu movimento de interiorização do mundo e exteriorização de si. A coexistência reconhece que a separação é a condição que me permite, paradoxalmente, criar laços com os outros. Essa separação implica o reconhecimento de uma outra interioridade que só posso acessar na medida em que ela se revela no mundo. Essa separação, normalmente, foi recusada por perspectivas escravagistas e colonialistas, uma vez que ela revela o infinito que não posso alcançar, um infinito que torna fracassado qualquer projeto de universalização do mundo de modo mistificado. É porque a senhora reconhecia que havia esse outro infinito diante dela que ela fez a pergunta pelo *quem*; é porque ela sabia que ela não era o outro e outro não era ela, que ela criou um ponto de partida para que esse outro pudesse se revelar a ela e a si mesmo. A pergunta pelo *quem* tão profunda e sensível para Carolina e Françoise, já estava a ser retratada de modo refinado por Maria Firmina dos Reis, 1887.

É pela resposta do seu *quem* que Joana se une a Carolina e Françoise, inserindo-se na continuidade clandestina do mundo que as tornam sobras, que deveriam ser destinadas ao esquecimento. Testemunhar a si, como indicamos, é também testemunhar o e dar testemunho do mundo. Maria Firmina dos Reis, por meio de Joana, revelou uma face do mundo que, hoje, pode servir de indicação para entendermos melhor a sensibilidade existencial e politizada de uma Carolina, de uma Françoise, diante da ausência ou presença da pergunta pelo *quem*. A maneira como Maria Firmina dos Reis estruturou a sua narrativa tinha um interesse moral e político, em sua época e que ecoa na nossa. Ela escrevia para pessoas de uma classe que se beneficiava com a situação da escravidão, em que a sua protagonista sem nome poderia ser encarnada na vida real por qualquer pessoa com ideias humanistas e abolicionistas; para pessoas que estavam situação de privilégio, mas que podiam se relacionar com pessoas em situação de vulnerabilidade, sem cair num colonialismo, paternalismo ou assistencialismo cujo preço é a redução do outro à sua exterioridade.

Parece ingênua, mas essa atitude, se aceita de forma honesta, é revolucionária e diz muito aos nossos tempos. A autora negra brasileira trouxe, conforme Maria Helena P. T. Machado (2019), um novo paradigma, na história da literatura brasileira, para pensarmos as maneiras como as escravas e os escravos eram retratados, sem cair em estereótipos que refletem a situação da escravidão olhada pelo olho do senhor, e não do próprio escravo.

O revolucionário de Maria Firmina dos Reis se encontra, exatamente, no fato de que ela permite, segundo observaram também Michelly Cristina Alves Lopes e Nelson Martinelli Filho (2018), um olhar da situação da escravidão desde dentro para fora. E esse movimento de dentro para fora, associada uma atitude de coexistência anticolonialista, na situação de escravidão, expressa o vestígio de uma existência negada pela estrutura escravagista e colonialista, que aqui buscamos ensaiar. Reconhecer o vestígio de uma existência negada exige o cuidado de não querer falar por ela, especialmente, por quem não experienciou ou experiência essa negação, mas de querer criar condições para que ela não seja perdida nos destroços da história ou, para usarmos uma imagem de Christina Sharpe, do navio em alto mar.

Referências bibliográficas

- ANDRADE, Josiana. Simone de Beauvoir e Carolina de Jesus: ensaio sobre a busca da existência. São Leopoldo: Karywa, 2020.
- ANDRADE, Josiana. “Um retorno a Simone de Beauvoir: estudo do drama da coexistência à luz da gênese e estrutura da filosofia beauvoiriana”. 2022. 315 f. *Dissertação* (Mestrado em Filosofia) –Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Pelotas.
- ANDRADE, Josiana.. *Um retorno à filosofia de Simone de Beauvoir*. Rio de Janeiro: Puc-Rio / Sagarana 2024.
- DE BEAUVOIR, Simone. *Pirro e cineias*. In: DE BEAUVOIR, Simone. *Por uma moral da ambiguidade*. Trad. Marcelo J. de Moraes. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2005.
- DE BEAUVOIR, Simone. *Por uma moral da ambiguidade*. Trad. Marcelo J. de Moraes. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2005.
- DE BEAUVOIR, Simone. *Pour une morale de l'ambiguïté*. Paris, Gallimard, 1972.
- DE BEAUVOIR, Simone. “Literatura e metafísica”. In: DE BEAUVOIR, Simone. *O Existencialismo e a Sabedoria das Nações*. Trad. Manuel de Lima e Bruno da Ponte. Lisboa: Minotauro, 1967.
- DE BEAUVOIR, Simone. “Le Théâtre existencialiste” [1947]. *Simone de Beauvoir Studies*, n. 33, 2022, p. 19-35.
- DE BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo*. Trad. Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2009.
- DE BEAUVOIR, Simone. “Que peut la Littérature?” [1965]. In: LECARME-TABONE, Éliane; JEANNELLE, Jean-Louis. *L'Herne. Beauvoir*. Paris: Éditions de L'Herne, 2012.
- DE JESUS, Carolina. *Diário de Bitita*. Sacramento: Editora Bertolucci, 2007.
- EGA, Françoise. *Cartas para uma negra*. Trad. Vinícius Carneiro e Mathilde Moaty. São Paulo: Todavia, 2021.
-

KÜHLEWEIN, Carla; QUINTILHANO, Silvana Rodrigues. “A voz da mulher na literatura afro-brasileira: um olhar sobre o conto “A escrava”, de Maria Firmina dos Reis”. *Todas as Musas*, v. 13, n. 01, 2021.

LOPES, Michelly Cristina Alves; MARTINELLI FILHO, Nelson. “A escre(vivência) presente em Maria Firmina dos Reis e Conceição Evaristo: Uma análise dos contos “A escrava” e “Maria”. *REVELL - REVISTA DE ESTUDOS LITERÁRIOS DA UEMS*, [S. l.], v. 3, n. 20, p. 314–334, 2019.

LUZ, Giselle. “A escrevivencia de Maria Firmina dos reis no conto a escrava”. *Travessias, Cascavel*, v. 12, n. 1, 2018.

MACHADO, Maria Helena P. T. “Maria Firmina dos Reis: escrita íntima na construção do si mesmo”. *Estudos avançados*, v. 33, 2019.

MEIHY, José Carlos S. B.; LEVINE, Robert M. *Cinderela negra: a saga de Carolina Maria de Jesus*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994.

PEREIRA, José Gomes. “Escravidão e loucura: uma leitura do conto “A escrava”, de Maria Firmina dos Reis”. *ESTUDOS LINGUÍSTICOS*, v. 46, n. 3, 2017.

REIS, Maria Firmina dos. *A escrava: Antologia de prosa e versos*. São Paulo: Hedra, 2021.

SHARPE, Christina. *No vestígio: negritude e existência*. Trad. Jess Oliveira. Editora Ubu, 2023. ZIN, Rafael B. *Maria Firmina dos Reis: a trajetória intelectual de uma escritora afrodescendente no Brasil oitocentista*. São Paulo: Aetia Editorial, 2019.