

O dia que começa, a vida que termina: o encontro de uma só dor em “Di lixão”, de Conceição Evaristo

*The Day that Begins, the Life that Comes to an End: The
Encounter of a Single Pain in “Di lixão”, by Conceição Evaristo*

Amanda Nunes do Amaral

Universidade Federal de Goiás (UFG)

Goiânia | GO | BR

amanda.nunes.amaral@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7537-2683>

Resumo: Considerando que a raça produz gêneros subalternizados tanto em relação às mulheres negras quanto aos homens negros (Carneiro, 2003), este artigo objetiva analisar o conto “Di lixão” (*Olhos d’água* [2014]), de Conceição Evaristo, protagonizado por um menino negro. A análise abordará a condição de homens negros em nossa sociedade, afinal, compreender a masculinidade ocidental hegemônica é perceber que, além da feminilidade, ela constrói um “outro” para afirmar sua razão de ser: a masculinidade negra. Em “Di lixão”, veremos a rememoração de uma vida vivida em constante estado de morte se passar, justamente, no tempo psicológico da experiência de morte da personagem. A análise está fundamentada no entendimento da relação entre raça e classe – visto que o corpo negro foi o primeiro a ser convertido em mercadoria (Mbembe, 2014) – e da precarização de vidas negras, decorrente do racismo estrutural, que constitui não apenas comportamentos individuais, como relações sociais mais amplas.

Palavras-chave: “Di Lixão”; raça; classe; masculinidades negras.

Abstract: Considering that race produces subalternized genders both in relation to Black women and Black men (Carneiro, 2003), this article aims to analyze the short story “Di lixão” (*Olhos d’água* [2014]), by Conceição Evaristo, featuring a Black boy. The analysis will address the condition of Black men in our society, since understanding hegemonic Western masculinity means realizing that, in addition to constructing femininity as its counterpart, it also constructs an “other” to affirm



its existence: Black masculinity. In “Di lixão”, we witness the recollection of a life lived in a constant state of death, unfolding precisely within the psychological time of the character’s experience of death. This analysis is based on the understanding of the relationship between race and class – given that the Black body was the first to be turned into merchandise (Mbembe, 2014) – and on the precariousness of Black lives as a result of structural racism, which manifests not only in individual behaviors but also in broader social relations.

Keywords: “Di Lixão”; race; class; Black masculinities.

Para começar: masculinidades negras em debate

Existe uma crença popular, recentemente sustentada por evidências científicas,¹ de que quando estamos próximos do momento de nossa morte, toda a nossa história de vida é reproduzida em nossa mente, como em um *flashback*. Trata-se da famosa teoria de que quando se está prestes a morrer “a vida passa diante dos olhos”. O conto que será analisado neste artigo é, com efeito, a narrativa de um fenômeno como este: a rememoração de uma vida que está na iminência de findar-se. “Di Lixão”, de autoria da escritora e teórica brasileira contemporânea Conceição Evaristo, conta a história de um menino de 15 anos de idade em situação de rua e condição de miserabilidade que, enquanto tem suas últimas forças extinguidas por uma lancinante dor física e emocional, vê passar diante dos olhos alguns dos acontecimentos de sua breve e solitária vida. Uma vida vivida em um constante estado de morte.

Não há no conto “Di Lixão” nenhuma referência expressa acerca da raça do protagonista. Contudo, considerando a obra de Conceição Evaristo e os demais personagens de *Olhos d’água* (2014) – antologia de contos da qual faz parte o conto que será aqui analisado – infere-se também que “Di Lixão”, assim como seu colega de “quarto-marquise”, é um personagem negro. A obra *Olhos d’água* reúne 15 contos, alguns inéditos e outros já publicados nos *Cadernos Negros*, contos protagonizados, majoritariamente, por personagens expressamente negras, sobretudo mulheres negras. A violência, a pobreza, a desigualdade e a exclusão social que acometem as populações negro-brasileiras e marcam o corpo negro e periférico são evocadas nas narrativas através de uma tensão entre o lirismo e a brutalidade. Os contos da obra apresentam personagens que são emblemáticas da pluralidade e vulnerabilidade relativas à condição negra.

Ainda que o foco da obra sejam personagens negras femininas, quatro dos quinze contos são protagonizados por homens. Contos que, assim como “Di Lixão”, viabilizam a reflexão sobre a condição do homem negro em nossa sociedade, uma vez que suas experiências são consideravelmente diferentes daquelas vivenciadas pelos homens brancos. Afinal, o mar-

¹ Veja em: <https://blog.frontiersin.org/2022/02/22/what-happens-in-our-brain-when-we-die/> Acesso em: 27 maio 2025

cador identitário racial produz gêneros subalternizados tanto no que diz respeito às mulheres negras quanto aos homens negros (Carneiro, 2003).

Djamila Ribeiro (2017) destaca a importância de não perder de vista o racismo enfrentado também pelos homens negros. Nesse sentido, Carla Akotirene (2019) chama atenção para o fato de que, por exemplo, enquanto os homens brancos, que prejudicam a nação em todos os âmbitos e agridem mulheres, têm suas penas atenuadas; os homens negros pobres, estereotipados como homens violentos e abusadores sexuais, são vítimas do discurso racista e do encarceramento em massa. E ainda, no contexto estadunidense do pós-abolição, Angela Davis (2016) identifica que a narrativa do “estuprador negro” encorajou uma forte onda de violência, sobretudo por parte de grupos supremacistas, contra os homens negros. Dessa forma, o estudo de Davis “também considera que os homens negros sofreram consequências de raça-sexo, mergulhadas de estereótipos, linchamentos e classificação racial acusatórias de sê-los abusadores sexuais das mulheres brancas” (Akotirene, 2019, p. 22).

De acordo com Alan Moraes Ribeiro (2015), uma leitura interseccional nos permite identificar as diferentes e diversificadas masculinidades – resultantes de variados processos de socialização – que se constroem fora do reduto da dicotomização entre masculino e feminino. Segundo o autor, os sujeitos experimentam o gênero de maneiras diversas, assim como experimentam a diferenciação racial e a estratificação econômica. Desse modo, tal análise viabiliza que masculinidades negras podem ser pensadas contemplando-se as distintas experiências de vivências negras masculinas, fora do debate polarizado do gênero, o que nos permite refletir sobre todos os estereótipos que envolvem a representação do homem negro, bem como as opressões que ele sofre.

A masculinidade negra, assim como todas as masculinidades, é construída tendo como referencial a masculinidade branca hegemônica. Todavia, essa masculinidade hegemônica não inclui todas as formas de ser homem na sociedade. Tendo em vista que elementos como virilidade, controle, e autonomia são dimensões fundamentais da masculinidade hegemônica, podemos perceber como a masculinidade negra é uma masculinidade subalterna, na medida em que, primeiro: enquanto a virilidade, para o homem branco, é encarada positivamente como força e vigorosidade, indicativo de sua masculinidade, para o homem negro remete à criminalização de sua sexualidade, estando associada ao estereótipo do negro estuprador.

Segundo, enquanto o controle, para o homem branco, está relacionado ao domínio e à autoridade, o homem negro encontra-se submetido a essa autoridade, podendo estar subordinado em duas vias: ao homem branco e à mulher branca. Do mesmo modo funciona, por fim, a autonomia, que ao homem negro é negada, dada a objetificação e animalização de seu corpo. Tendo em vista, pois, que as masculinidades negras são diversas e marcadas pelos cruzamentos identitários de gênero, sexualidade, classe, entre outros, e tendo em vista ainda, a pluralidade da categoria homem negro e suas vivências, este artigo tem o objetivo de analisar o conto de Conceição Evaristo, presente na obra *Olhos d'água* (2014), protagonizado por um menino negro que o nomeia: “Di lixão”. Em “Di lixão”, veremos a rememoração de uma vida vivida em um constante estado de morte se passar, justamente, no tempo psicológico de experiência da própria morte da personagem.

O conto “Di Lixão” foi publicado pela primeira vez na 14ª edição dos *Cadernos Negros*, em 1991. Em entrevista com Omar da Silva Lima, Conceição Evaristo revelou que o conto foi inspirado em uma conversa que tivera com um garoto que vendia amendoim. Na ocasião, o garoto jurava vingança ao irmão, de quem havia recebido uma pedrada (Lima, 2017, p. 8).

Vemos, aqui, a escrevivência de Conceição Evaristo, conceito segundo o qual o discurso literário ficcional se estende ao corpo social, contemplando realidades diversas, fazendo nascer personagens que se (con)fundem com pessoas, histórias que se (con)fundem com a vida. Bem no estilo lírico politizado de Evaristo, no qual as tramas se desenrolam em cenários que refletem a realidade de humanidades marginalizadas no país, quais sejam, favelas, morros, periferias e ruas, a história de “Di Lixão” tem como palco a rua, lar e único espaço de pertencimento do protagonista, o menino Di Lixão.

Para a autora, a escrevivência surge da investigação de vidas, da busca pela compreensão do mundo, do incômodo com o estado das coisas. “Creio que conceber escrita e vivência, escrita e existência, é amalgamar vida e arte, Escrevivência” (Evaristo, 2020, p. 31). Segundo a escritora, sua escrevivência lhe atribui um modo próprio de conceber personagens negros(as), um modo que, talvez, seja diferente de tudo que já foi construído na literatura brasileira.

“Di Lixão” é narrado em terceira pessoa por uma narradora onisciente, e atravessado pelo discurso indireto livre. O tempo do conto é impreciso – algo entre a madrugada e o amanhecer –, trata-se do tempo psicológico de experiência de morte da personagem. A trama é uma rememoração que Di Lixão faz de seu passado em seus momentos finais de vida. As lembranças traumáticas e dolorosas resgatadas pelo protagonista são engatilhadas pelas dores que sente no corpo. Assim, a dor física mescla-se à dor emocional. A dor carnal é também sintomática de uma dor na alma, pois, como suas lembranças nos farão ver, antes mesmo de seu corpo físico sucumbir, seu espírito, há muito, já estava adoecido.

O despertar para o último dia

O conto se inicia com o despertar de Di Lixão para um novo dia, o dia de sua morte. Durante uma clara madrugada, quase manhã, o menino é acometido por uma pulsante dor de dente, que, conforme descobrimos mais tarde no conto, é efeito de um tumor na boca. Ao apalpar o rosto, o garoto sente o inchaço, a dor irradia pelo céu da boca e, ao passar a língua pela gengiva, sente uma bola de pus. Nesse momento, seu companheiro de rua, que dormia com ele debaixo de uma marquise, acorda e, ainda meio sonolento, o olha espantado. Di Lixão dá uma cusparada no rosto do menino. Este, surpreso, responde-lhe com um pulo. Di Lixão levantou-se também e “numa fração de segundos recebeu um pontapé nas suas partes baixas” (Evaristo, 2016, p. 77).

A socialização do homem, na sociedade ocidental hegemônica, via de regra, encoraja o afastamento dos meninos das atividades associadas à feminilidade, uma vez que, de acordo com o sistema de gênero, a feminilidade está ligada à fraqueza e à submissão. Assim, a masculinidade é construída tendo referencial elementos como: força, disputa, violência, competição e dominação. Desde a infância, o menino é ensinado que é preciso ser “durão” / “machão” e desvincular-se de todo e qualquer comportamento considerado feminino para ser aceito socialmente.

Afinal, o ideal de superioridade masculina, sobre o qual estão assentadas as bases da sociedade patriarcal ocidental, é construído a partir da oposição masculino e feminino, e essa dicotomia é imposta desde os anos iniciais da vida, na escolha de cores, separação de brinquedos e incentivo de comportamentos. É comum entre os meninos as brincadeiras mais agressivas e formas mais violentas de comunicação. Isso advém de uma socialização fundamentada nos papéis de gênero. Assim, Di Lixão relaciona-se com seu companheiro de rua de forma mais violenta.

Para o homem negro, no entanto, esse comportamento “ másculo ” adquire significados diferentes. O papel de “ durão ” e “ machão ”, para ele, tem uma outra conotação que não é a mesma que a do homem branco. Vistos como “ homens bárbaros ” desde a abolição, o comportamento “ marrento ” que, para o homem branco, pode representar bravura e virilidade, para o homem negro é visto como uma atitude ameaçadora, selvagem. Para a mentalidade ocidental, o homem negro da periferia é alvo de desconfiança e temor, sendo apontado como o principal motivo para os altos índices de criminalidade nas grandes cidades do país (Souza, 2014).

Essa mentalidade resulta em políticas de morte que admitem o extermínio de vidas negras sob a justificativa de promoção da segurança e combate à violência no país. Tal raciocínio é decorrente do fenômeno definido por Achille Mbembe (2018) como necropolítica. Assim, compreender a masculinidade ocidental hegemônica é perceber que, além da feminilidade, ela constrói um “ outro ” para afirmar sua razão de ser: a masculinidade negra, a saber, as masculinidades subalternas, que incluem todos os homens que não seguem os padrões dominantes de masculinidade, isto é, as minorias étnicas e sexuais.

Após ser atingindo em suas partes íntimas por seu companheiro de “ quarto-marquise ”, Di Lixão curvou-se de dor “ e foi se encolhendo, se enroscando até ganhar a posição de feto. Pela primeira vez, depois de tudo, se lembrou da mãe ” (Evaristo, 2016, p. 78). Ao performar a posição fetal, remetendo à maternidade, Di Lixão evoca suas origens, trazendo para o momento presente a lembrança da mãe. Temos, na sequência, uma quebra de expectativas, quando, ao mencionar a mãe, ao invés de memórias afetuosas (desmistificando a maternidade) a frase “ se lembrou da mãe ” é seguida pela seguinte passagem: “ Ainda bem que aquela puta tinha morrido! ” (Evaristo, 2016, p. 78).

A mãe de Di Lixão era uma profissional do sexo e ele recorda-se dela com imensa mágoa. Não gostava dela e não sentia sua falta. O fato de a ausência da mãe não afetar o garoto sugere que ela teria tido uma participação pequena ou pouco relevante em sua criação e formação. Desprovido de vínculos afetivos familiares e de amizades, Di Lixão, um garoto extremamente solitário, estabelece laços fragmentados e deslocados com o espaço em que vive, isto é, cria um sentimento de pertença com a rua. Di Lixão cresceu desprotegido, desgarrado, e, embora a mãe lhe desse uma ou outra instrução – “ Di, vai para a escola! Di, não fala com meus homens! Di, eu nasci aqui, você nasceu aqui, mas dá um jeito de mudar o seu caminho! ” (Evaristo, 2016, p. 78) – o garoto crescera desassistido.

A mãe, por mais que tivesse boas intenções e desejasse para o filho um futuro diferente do seu, não tinha condições de tirá-lo daquela vida e, provavelmente, não tinha nem condições de exercer o seu maternar. Talvez, por isso, Di Lixão ressentia-se tanto dela. Di Lixão incomodava-se com as orientações da mãe, que, para ele, não passavam de uma grande “ falação ”. Ir à escola, mudar de rumo... Nada daquilo fazia muito sentido no meio em que ele estava inserido. Ademais, acreditava que a mãe não tinha “ moral ” para querer ensinar-lhe a vida. Sua vida era mesmo um caos, estudo nenhum adiantaria: “ Zona por zona, ficava ali mesmo. Lá fora, o outro mundo também era uma zona ” (Evaristo, 2016, p. 78). Aqui, Evaristo brinca com a homonomia da palavra “ zona ”, que na primeira passagem significa espaço, região, área geográfica e na segunda significa desordem, bagunça.

Tamanha era a repulsa do menino pela mãe, que ele tinha conhecimento da identidade de seu assassino, mas se recusara a revelá-la para a polícia. “ Ele sabia quem havia matado a mulher. Tinha visto tudo direitinho. Na polícia negou que estivesse por perto, que suspeitasse de alguém. [...] Pouco importava. Que deixassem o homem solto. Não gostava mesmo da mãe

[...]” (Evaristo, 2016, p. 78). Di Lixão, apenas um menino, assistira ao assassinato da própria mãe. Uma cena seguramente traumática para um filho, qualquer que seja a sua relação com a mãe. Mais uma ferida viera se juntar a tantas outras em sua precária existência. Di Lixão vivera toda uma vida à deriva, na corda bamba, em estado interminavelmente espectral.

Órfão aos 15 anos de idade e exposto aos perigos da vida na rua, Di Lixão fora obrigado a enrijecer emocionalmente, se colocando em constante estado de alerta, talvez por isso tivesse reagido com tanta brutalidade ao olhar espantado de seu colega quando acordou. Não conhecera outra forma de vida que não aquela dura e seca aflição. A aspereza, portanto, era o seu modo de colocar-se diante dela, afinal, não podia oferecer aquilo que não tinha. E Di Lixão, aparentemente, nunca tivera sido tratado com afeto, paciência ou compreensão, nem quando era mais jovem. O menino recorda-se que, quando era pequeno e fazia xixi nas calças, sua mãe batia nele: “Um dia, ela, numa crise de raiva, ao ver o menino todo ensopado de mijó, puxou a bimbinha dele até quase arrebentar. E dizia para ele aos berros que aquilo era para mijar, para mijar, mijar, mijar...” (Evaristo, 2016, p. 79).

A dor da humilhação que a lembrança causa une-se à lembrança da dor física que também sentira naquela ocasião, e ambas vêm para somar-se às dores que sente no momento presente: a dor nas partes íntimas, que o colega atingira com um pontapé, a dor no dente, a dor do ódio, a dor de viver: “Será que ele ia morrer? Será que a dor de cima ia encontrar a dor de baixo? Será que o encontro seria uma dor só?” (Evaristo, 2016, p. 78). A dor de cima e a dor de baixo têm duplo sentido, ao mesmo tempo que remetem às dores físicas do dente e das partes íntimas do garoto, podem remeter a um sentido espiritual maior, como a morte e a vida, o céu e a terra.

Di Lixão pensa no seu colega de rua, um menino de 14 anos de idade com quem dividia a marquise já havia um bom tempo. Durante o dia, cada um seguia seu rumo em busca de algum ganho e no meio da noite, eles se encontravam naquele local. Às vezes conversavam de tudo, mas nunca falavam sobre suas mães, Di Lixão imaginava que, assim como ele, o colega tinha uma relação dolorosa com a mãe. “Ele não sabia se gostava ou não do menino” (Evaristo, 2016, p. 78). Não obstante o menino ser o único “laço” que Di Lixão estabelecera, ele não ocupa um lugar de afeto em sua vida, afinal, mesmo dividindo a rotina com o garoto, ainda tinha dúvidas se gostava realmente dele.

Além da ausência de moradia – direito humano universal, as populações em situação de rua enfrentam outras inúmeras violações de direitos, como o trabalho infantil, a violência nas ruas, a insegurança alimentar, a precariedade do acesso à escolarização, ao saneamento, à saúde (Di Lixão tem um tumor na boca e não consegue acessar um tratamento), à renda e, sobretudo, o racismo estrutural, afinal, o próprio fenômeno da origem das populações em situação de rua está associado ao processo de abolição, no qual a população negra, saindo do trabalho escravo, ficou marginalizada na sociedade do trabalho livre assalariado (Cerqueira, 2011).

De acordo com Censo² da População em Situação de Rua realizado pela prefeitura de São Paulo em 2022, 85% das pessoas que vivem em situação de rua na capital são homens, sendo 70% homens negros. A grande quantidade de pessoas em situação de rua constitui uma das formas de expressão do modo de produção capitalista, uma vez que essa parcela da população corresponde à parte da classe trabalhadora que integra o excedente à assimilação pelo capitalismo, isto é, são as pessoas em condição de subalternidade por não conseguirem

² Ver em: <https://noticiapreta.com.br/homens-negros-sao-70-das-pessoas-em-situacao-de-rua-em-sao-paulodiz-estudo/>. Acesso em: 27 maio 2025.

trocar sua força de trabalho por recursos financeiros necessários à sobrevivência (Tiengo, 2016). No capitalismo, o desenvolvimento econômico sempre está atrelado à produção de miséria e de sobranter para o capital (Antunes, 2018). E ainda, como o racismo está atrelado ao capitalismo, não é arbitrário que as populações negras sejam maioria em situação de rua. O corpo negro foi o primeiro a ser convertido em mercadoria (Mbembe, 2014).

A produção da raça e seus efeitos na experiência de infâncias negras

O filósofo e cientista político camaronês Achille Mbembe (2014) explica que a raça foi produzida pelo sistema colonial europeu para justificar a inferiorização e a exploração econômica dos corpos de origem africana, transformando-os em corpos negros. “O negro e a raça têm significado, para os imaginários da sociedade europeia, a mesma coisa” (Mbembe, 2014, p. 10). Segundo Mbembe (2014, p. 256), o “negro” consiste, pois, na designação de um gênero humano que está associado a um processo de coisificação e de aviltamento. O autor explica que o “negro” não existe, mas é incessantemente produzido: “Produzir o Negro é produzir um vínculo social de submissão e um *corpo de exploração*, isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor, e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento” (Mbembe, 2014, p. 40, grifo do autor).

Por si só, a cor negra não tem sentido, ela só existe no interior da dinâmica relacional da identidade e da diferença. Ou seja, ela só existe em relação “a um poder que a inventa [...] e a contrasta com outras cores” (Mbembe, 2014, p. 257-258). Trata-se, portanto, de algo que é atribuído a um corpo ao relacioná-lo a outro, tomado como a referência. Esta relação é, sem falta, uma relação de subordinação. O “negro” só existe em relação a um “senhor”. Este “senhor” é o seu dono, e o “negro”, a sua propriedade. É a definição de “senhor” que produz a definição de “negro”, de modo que o primeiro não se opõe ao segundo, mas depende dele para ser afirmado enquanto tal. Portanto, fora dessa relação de submissão e posse – na qual a vida e o trabalho de um passam a ser a vida e o trabalho do outro – o “negro” não existe.

Segundo Mbembe (2014, p. 19), a raça foi implementada sob o signo do capital, de modo que o negro, no contexto da modernidade, é o único cuja carne foi convertida em mercadoria. A raça e a classe se constituíram, pois, mutuamente ao longo da história moderna (Mbembe, 2014, p. 72). Dessa forma, o processo de racialização fez (e faz) parte de um projeto econômico, cujos efeitos reverberam até os dias de hoje em nossa organização social. Isto é, a racialização dos corpos produziu, no Brasil, um lugar de classe para o negro, produzindo, por conseguinte, o racismo. De acordo com a visão do autor, o racismo foi fabricado pelo sistema neoliberal, cuja filosofia é a de que toda e qualquer coisa no mundo vivo pode possuir um valor de mercado.

À vista disso, Mbembe (2014) demonstra que o termo “negro” é uma invenção do primeiro capitalismo, ocorrido no século XV, durante o tráfico escravagista atlântico, quando homens e mulheres de origem africana perderam seus nomes, línguas e identidades e foram transformados em objetos, sendo inseridos no mercado de trocas e podendo, portanto, serem vendidos e comprados. Este “primeiro” capitalismo constituiu, pois, um meio decisivo para a concretização do modo de produção capitalista moderno. Dessa forma, conforme aponta o autor “tanto a plantação como a colônia foram originariamente dispositivos raciais num cálculo geral sustentado pela relação de troca baseada na propriedade e no lucro” (Mbembe, 2014, p. 142).

Conforme argumenta Mbembe (2014), a raça e o racismo estão vinculados à organização econômica das sociedades, sendo o racismo inerente à lógica capitalista. O “negro” é, portanto, “produto de um maquinário social e técnico indissociável do capitalismo, da sua emergência e globalização” (Mbembe, 2014, p. 19). O capitalismo institui hierarquias raciais, das quais depende para reforçar a espoliação que favorece o seu funcionamento. Na dinâmica de exploração do capital, a raça atribui ao corpo negro uma posição subalternizada de classe.

Assim, da mesma forma que a raça viabilizou, na colônia, a escravização do negro, a raça, na dinâmica de exploração do sistema capitalista, viabiliza, hoje, uma posição subalternizada de classe para o negro, tornando a condição de pobreza premissa da sua experiência. No Brasil, os negros ocupam os cargos de trabalho mais nocivos e com as piores remunerações no mercado. De acordo com o estudo “Desigualdades sociais por cor ou raça”, realizado no ano de 2018 pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), os negros também constituem o maior percentual de desempregados do país, representando 64% da população nessa condição. E mesmo os que trabalham, a diferença salarial chega a ser de 73% em relação aos brancos. Diferença essa que não se justifica pelo grau de escolaridade, uma vez que mesmo com ensino superior, os negros recebem menos que os brancos.

Em 2019, a média salarial de trabalhadores negros com ensino superior foi 31% menor que a de trabalhadores não negros, também com ensino superior. Ademais, são também os trabalhadores negros os que ocupam os cargos de menor autoridade e relevância. Somente 0,7% dos cargos mais altos de empresas foram ocupados por funcionários negros, que ocuparam, em contrapartida, 47,6% dos postos operacionais. Em estudo realizado com base na Pesquisa Nacional por Amostragem de Domicílios (PNAD Contínua) do IBGE, no primeiro trimestre de 2020, foi revelado que 35% dos negros com ensino superior ocupam postos de trabalho que não exigem diploma, contra 28,5% de pessoas brancas na mesma situação.

Apesar de não ser o único fator que determina a diferença salarial e a ocupação de cargos de menor qualificação, a dificuldade das pessoas negras em acessar o ensino superior – bem como, a escolarização formal de um modo geral – é, também, um dos aspectos que influenciam a sua ausência em cargos mais altos. O estudo realizado pelo IBGE em 2018 mostrou ainda que, dos brasileiros que não conseguiram concluir o ensino médio naquele ano, 44,2% eram homens jovens negros. Essa alta evasão escolar está relacionada a fatores como a discriminação racial, a pobreza e o trabalho infantil. A maioria dos jovens negros que deixam os estudos e não almejam o ensino superior, o fazem porque necessitam de recursos a curto prazo, e/ou precisam ajudar a sustentar suas famílias. O estudo revelou ainda que o número de homens negros no ensino superior é menor do que o de mulheres negras, homens brancos e mulheres brancas.

Assim, às margens da sociedade, relegados a esse local histórico de violência e abandono, e oprimidos pela intersecção da classe e da raça, Di Lixão e seu colega vivem sem acesso às políticas públicas sociais e aos direitos básicos de sobrevivência, sem direito a uma vida “vivível”, uma vida “real”. Com apenas 15 anos de idade, obrigado a cuidar sozinho de si e a lidar com as dores da vida adulta – uma vida precária – cedo demais, no final de sua breve vida, Di Lixão não teve direito nem a uma infância. A rua é sua única referência, seu único elo.

Enquanto a infância de crianças brancas de classe média é associada à brincadeira e à inocência, quando se trata de crianças não brancas da periferia, a infância é comumente associada ao trabalho. Não causa estranheza à sociedade em geral ver uma criança negra vendendo balas na rua ou limpando vidros de carro no semáforo, afinal, “é melhor do que roubar”. Enquanto para umas, o discurso é que “lugar de criança é na escola”, para outras, defende-se

que “trabalho é aprendizado”, uma vez que mantém a criança longe do crime. A pedagoga Viviana Santiago (2022) aponta que o atual conceito de infância e sua proteção nunca contemplou crianças negras no Brasil. Segundo a autora, uma análise interseccional da infância se faz obrigatória para compreender a raça como um dos marcadores determinantes na produção das violências contra crianças negras.

A pobreza, a evasão e o baixo rendimento escolar, o trabalho infantil e a alta taxa de homicídios atingem, em grande maioria, crianças negras em todo o país, para as quais, a mobilização social em busca de soluções é sempre menor. À medida que Santiago (2022) aborda a compreensão da infância, ao longo dos séculos, enquanto um lugar de proteção e formação, ela chega à conclusão de que não há uma percepção da criança negra enquanto criança. E, ainda, havendo uma continuidade, nos dias de hoje, da concepção racista dos tempos coloniais, que retira das pessoas negras sua humanidade, a autora questiona como seria possível haver infância se não há humanidade.

Sem assistência médica, sem lar, sem família, sem afetos, sem futuro certo, Di Lixão “era uma dor só” (Evaristo, 2016, p. 78). Tudo era dor. A vida oscilava na corda bamba do tempo, incerta, confusa, vaga. Não estava morto ainda, tampouco estava vivo. O passado oscilava na corda bamba do presente. Um dia, no passado, sua mãe puxara sua “bimbinha”, naquele dia, no presente, a dor retornara. Estava ali a mesma dor em suas partes baixas. Mas, não era a mesma dor, recorda-se, tinha levado um chute do colega de quarto-marquise! Não era mais uma criança, agora estava crescendo: “Naquela época, pensava que a bimbinha só servia para mijar, mijar, mijar. Agora não! Tinha crescido, a bimbinha tinha se transformado em pau, cacete” (Evaristo, 2016, p. 79).

Característica do estilo literário de Conceição Evaristo, a forte presença de recursos linguísticos orais no texto confere fidelidade e autenticidade às falas das personagens, criando um efeito de maior proximidade com o universo da história e conferindo maior força, fluidez, espontaneidade e, sobretudo, verossimilhança à narrativa. A habilidade de Evaristo em manipular a oralidade no texto construindo uma escrita poética e convincente imprime enorme poder imagético à sua linguagem.

De volta ao passado, Di Lixão recorda-se de sua iniciação sexual com uma garota de sua idade que, assim como ele, também era filha de uma profissional do sexo. E é no quarto ao lado do de sua mãe que Di Lixão perde a virgindade. O garoto se lembra que, na ocasião, quando terminou o ato ficou muito constrangido, não conseguia parar de se mijar: “Mijou-se todo” (Evaristo, 2016, p. 79). De volta ao presente, Di Lixão sente vontade de urinar. Assim, a sensação do passado mescla-se à sensação do presente e ambas viram uma vontade só. Di Lixão queria fazer xixi, mas não conseguia levantar-se devido à dor, tudo vira uma grande agonia, uma grande dor: “la soltar nas calças. Não podia fazer. A mãe, aquela puta, era bem capaz de viver de novo e vir castigá-lo” (Evaristo, 2016, p. 79). Percebemos aqui como o garoto desenvolveu incontinência urinária devido ao trauma causado pela reação violenta da mãe em sua infância.

O dente do garoto lateja de dor. Nesse momento, ele reflete: “Dor de dente matava? Não sabia. Sabia, porém que ia morrer” (Evaristo, 2016, p. 79). Di Lixão, com apenas 15 anos de idade, já estava consciente de sua partida em breve. Levara uma vida cercada de morte. A morte era, para ele, familiar. E já sentia: a sua hora se aproximava, “mas isto, também, como a morte da mãe, pouca importância tinha” (Evaristo, 2016, p. 79). Di Lixão reconhece como, nessa sociedade, sua vida não possui valor algum. Para um menino negro em situação de rua como ele, a sua morte não é uma morte digna de luto, uma morte que mereceria ser sentida, afinal, sua vida nem mesmo é considerada uma vida, uma vez que nem ele, nem sua mãe, e nem

mesmo seu colega de quarto-marquise, enquanto pessoas negras, prostituta, moradores de rua, se encaixam em nenhum enquadramento dominante do humano (Butler, 2019). Em seus momentos finais, Di Lixão sente falta do colega: “Onde estava o desgraçado do outro? Só não queria morrer tão sozinho” (Evaristo, 2016, p. 79). A profunda solidão com a qual vivera sua vida era agora sentida na hora da morte. Vivera sozinho, do mesmo jeito também morreria.

Para terminar: o encontro de uma só dor

Enquanto Di Lixão rememora uma (não) vida cheia de dores, violências e privações, os trabalhadores, provavelmente do edifício onde ele se encontrava, começam a chegar apressados. Di Lixão pensa em pedir ajuda para algum deles, mas não o faz. O sol brilhava no céu e Di Lixão tremia de frio ali no chão. Aos poucos, a dor de cima vinha unir-se à dor de baixo, sente um vazio na cabeça, no peito e no estômago. Fazia dias que não comia devido à dor no dente. Com grande dificuldade, consegue sentar-se e fazer xixi. Assustado, percebe que urina sangue. Sente com a língua a bolinha de pus em sua gengiva e, em um ato de desespero, a pressiona com o dedo, cuspidando pus e sangue. “Tudo doía. A boca, a bimbinha, a vida... Deitou novamente, retomando a posição de feto” (Evaristo, 2016, p. 80). E assim, na posição que alude à inauguração da vida, o menino Di Lixão encerra seu dia, tudo vai se esvaindo, e onde havia dor, resta apenas o completo vazio.

Às 7 da manhã, uma pessoa passa e vê o garoto com a boca entreaberta, um filete de sangue escorre por ela. Às nove, a polícia vem para recolher o cadáver. “O menino era conhecido ali na área. Tinha a mania de chutar os latões de lixo e por isso ganhara o apelido. Sim! Aquele era o Di Lixão. Di Lixão havia morrido” (Evaristo, 2016, p. 80). As dores físicas finalmente haviam se unido às dores da alma, culminando no fim da história do menino Di Lixão. E assim, Di Lixão morre como viveu: sozinho, cercado de pessoas que não o conheciam e para quem sua morte nada significava. Entre o ir e vim das pessoas em uma manhã qualquer, Di Lixão é recolhido como lixo, desaparece sem deixar saudade, sem deixar rastros. Como havia previsto, sua morte pouca importância tivera.

De acordo com Judith Butler (2019), se uma vida pode desaparecer sem deixar rastros ou efeitos visíveis é porque ela nunca foi, de fato, reconhecida como uma vida e, assim, sua morte não pode ser sentida, pois se existisse algum pranto, uma vida haveria de ter existido. A presença de Di Lixão não era notada, tampouco o foi a sua ausência. Sua vida não foi reconhecida, essencialmente, como uma vida. A insensibilidade à sua partida demonstra a rejeição à sua humanidade (Butler, 2019). E em seu fim, o único reconhecimento que lhe restou, não obstante toda sua história de vida, foi o seu apelido: “Di Lixão”. Sua identidade restou ligada à sua condição de miserabilidade. E, talvez por isso, morreu sem registro. Nem mesmo virou estatística, é como se nunca tivesse existido oficialmente.

Butler (2019) reconhece que a distribuição geopolítica da vulnerabilidade ao redor do mundo é desigual. A filósofa explica que embora exista a vulnerabilidade comum a todos – aquela inerente à própria vida – vidas são mantidas de formas diferentes. Enquanto algumas vidas são altamente protegidas, outras se encontram totalmente desamparadas. Enquanto algumas vidas mobilizam as forças de guerra quando ameaçadas, outras não são nem consideradas dignas de luto quando perdidas. Populações negras, mulheres e minorias sexuais estão mais suscetíveis à violência e à possibilidade de morte que outros grupos.

Essa diferenciação está ligada ao que Butler (2019) chama de “enquadramento”. Para ser reconhecida, uma vida precisa se “enquadrar” em um conjunto de normas sociais e políticas determinadas pelos grupos hegemônicos. Assim, o enquadramento é responsável por distinguir as vidas que são consideradas legítimas daquelas cuja destruição gera indiferença. Essas são as vidas precárias. As vidas precárias no contexto brasileiro são, com efeito, vidas negras. Tal precariedade decorre de nosso racismo estrutural, que constitui não apenas comportamentos individuais, como relações sociais mais amplas, relações econômicas, processos institucionais e até políticas públicas.

A relação do Estado brasileiro com suas populações negras é marcada pelo espectro de um passado que não passa: a escravização. Na escravização, o corpo negro foi eliminado do enquadramento do “humano” e, nos dias de hoje, embora não seja mais oficializada, o seu fantasma continua a conduzir as políticas de Estado. De acordo com Mbembe (2018), a escravização foi uma expressão necropolítica fundamentada na concepção eurocêntrica, segundo a qual os negros eram considerados seres abjetos. Tal concepção justificou a tortura e o extermínio de milhares de escravizados e continua, sob uma nova roupagem, a impactar a vida de populações negras na contemporaneidade. A presença desse passado que não passa nos ajuda a entender como, em nosso país, a morte é um projeto político.

O funcionamento desse projeto pode ser compreendido por meio das reflexões que Achille Mbembe (2018) faz acerca da soberania do Estado na escolha de quem deve viver e quem deve morrer. A chamada necropolítica (Mbembe, 2018) se vale da segregação e do uso ilegítimo da força para ratificar e executar a sua política de “segurança”. Na necropolítica, o combate à criminalidade não ocorre por meio do serviço investigativo de inteligência, mas sim por meio da perseguição, da violação e do extermínio. “Primeiro, matam, depois, perguntam quem é”. Contudo, essa política de morte não opera para todos da mesma forma.

Os grupos considerados “perigosos” pelo Estado são as humanidades subalternizadas. Os lugares nos quais a polícia tem licença para matar são, pois, as comunidades e as periferias das grandes cidades brasileiras. Os “inimigos” da nação são as populações negras periféricas. E as suas mortes não geram comoção, pois os seus corpos são corpos considerados “matáveis”. O corpo “matável” é aquele que vive em constante risco de eliminação, de modo que a sua morte não surpreende, não sensibiliza, ou seja, não é “chorável”. O matar e o “deixar morrer” tornam-se, para esse corpo, aceitáveis. Dessa forma, do mesmo modo que a precariedade da vida está, segundo Butler (2019), injustamente distribuída, também está o luto. É o que a teórica chama de distribuição desigual do luto – fenômeno que determina quais tipos de pessoas merecem ser enlutadas e quais não merecem.

A distribuição desigual do luto funciona de modo a instituir e assegurar enquadramentos excludentes que estabelecem quem é humano e quem não é, isto é, que vida é considerada uma “vida vivível” e qual não é (Butler, 2019, p. 12-13). O enquadramento se constrói por meio de práticas e discursos hegemônicos, (heteronormativos e brancocêntricos), que instituem a diferença enquanto inferioridade, a fim de estabelecer formas homogêneas de existência enquanto únicas formas aceitáveis de existir. Por isso, somente aquelas vidas que se encaixam nos modelos normatizados são vidas que contam como vidas. Somente aqueles sujeitos que se enquadram nos parâmetros estabelecidos pelos discursos hegemônicos são sujeitos que contam como humanos. E é somente para a perda desses sujeitos que a comoção pública e o luto devem ser direcionados. Dessa forma, quando Butler questiona o que determina que certas vidas tenham mais valor que outras, nós sabemos que: a raça determina, a

classe determina, o gênero determina, a sexualidade determina. E, sobretudo, a intersecção desses marcadores determina.

A existência negra é, pois, marcada pela precarização e desumanização em suas diversas facetas. Heranças da escravidão – a falta de moradia, as desigualdades sociais e o genocídio promovido pelo Estado – inscrevem no corpo negro o signo da morte. A relegação do negro ao lugar do “outro”, via discursos e práticas racistas, culminou na produção do seu apagamento como forma de atuação na vida social. Di Lixão acreditava que a sua morte, assim como a de sua mãe, não tinha importância e, por isso, optou por não pedir ajuda aos trabalhadores que passavam, assim, sua morte não foi vista, nem sentida.

Como vimos, Butler (2019) afirma que se uma vida pode desaparecer sem deixar rastros ou efeitos visíveis, isso significa que ela não foi essencialmente reconhecida como uma vida e, portanto, não foi verdadeiramente “chorável”. É por isso que Conceição Evaristo nos provoca com sua escrevivência. É a escrevivência que dá subjetividade ao que é tratado comumente como estatística, trazendo aquela realidade para perto do leitor. Evaristo humaniza, poetiza e politiza o cotidiano brutal abordado de forma sensacionalista nas manchetes, sem, contudo, romantizá-lo, mas, pelo contrário, desnaturalizando-o, desestabilizando-o, com uma sutileza afiada, provocando um incômodo que permanece conosco para além do tempo de leitura do conto. A escrevivência nos conta das vidas que a história oficial não conta, para retirar essas vidas da invisibilidade, para impedir que desapareçam sem explicação e mostrar como elas mereciam ter sido vividas intensamente, mereciam uma vida que não fosse só dor, que não fosse só sobreviver, que não fosse simplesmente “não morrer”.

Referências

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ANTUNES, Ricardo. A explosão do novo proletariado de serviços. In: ANTUNES, Ricardo. *O privilégio da servidão: o novo proletariado de serviços na era digital*. São Paulo: Boitempo, 2018. p. 25-64.

BUTLER, Judith. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Tradução de Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: ASHOKA Empreendimentos Sociais; TAKANO Cidadania (org.). *Racismos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003. p. 49-58.

CERQUEIRA, Amarantha Sá Teles de. *Evolução do processo social população em situação de rua: um estudo sobre pobreza, necessidades humanas e mínimos sociais*. Orientador: Newton Narciso Gomes Junior. 2011. 96 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Monografia) – Departamento de Serviço Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2011. Disponível em: www.bdm.unb.br/bits-tream/10483/2573/1/2011_AmaranthaSaTelesdeCerqueira.pdf. Acesso em: 27 maio 2025.

INSTITUTO de Geografia e Estatística. Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil. Estudos e Pesquisas. *Informação Demográfica e Socioeconômica*, [s. l.], n. 41, p. 1-12, 2018. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf. Acesso em: 27 maio 2025.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

EVARISTO, Conceição. A escrivivência e seus subtextos. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado; LOPES, Goya (org.). *Escrivivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. p. 26-46.

EVARISTO, Conceição. *Olhos d'água*. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016.

LIMA, Omar da Silva. Conceição Evaristo: escritora negra comprometida etnograficamente. In: *Literafro: o portal da literatura afro-brasileira*. Disponível em: <https://www.letras.ufmg.br/literafro/29-critica-de-autores-feminios/194-conceicao-evaristo->. Acesso em: 27 maio 2025.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. Lisboa: Antígona, 2014.

RIBEIRO, Alan Augusto Moraes. Homens negros, negro homem: sob a perspectiva do feminismo negro. REIA - *Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, [s. l.], v.2, n. 2, p. 52-75, abr. 2016.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Coleção Feminismos Plurais. Belo Horizonte: Editora Letramento, 2017.

SANTIAGO, Viviana. *Infância negra: uma (re) construção necessária*. Portal Geledés, 2022.

SOUZA, Roulf Malungo de. Falomaquia: homens negros e brancos e a luta pelo prestígio da masculinidade em uma sociedade do Ocidente. *Antropolítica - Revista Contemporânea de Antropologia*, [s. l.], n. 34, 2014. DOI: 10.22409/antropolitica2013.0i34.a41516. Acesso em: 25 maio 2025.

TIENGO, Verônica Martins. *População em situação de rua: o fruto necessário à reprodução capitalista e a funcionalidade do trabalho informal*. Orientador: Mauricio de Souza Sabadini. 2016. 152 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Mestrado em Política Social, Centro de Ciências Jurídicas e Econômicas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016. Disponível em: <http://repositorio.ufes.br/handle/10/8768>. Acesso em: 27 maio 2025.