

CAROLINA Maria de Jesus, *Quarto de despejo* e a decolonialidade da literatura negro-brasileira

Carolina Maria de Jesus, Quarto de despejo and the decoloniality of the black-brazilian literature

Vanessa Lima de CARVALHO*
Universidade Federal do Pará (UFPA)

Luis Heleno Montoril del CASTILO**
Universidade Federal do Pará (UFPA)

RESUMO: Esse artigo propõe pensar a obra *Quarto de despejo: diário de uma favelada* de Carolina Maria de Jesus no contexto do sistema-mundo, colonial-moderno. Refletir sobre os atravessamentos dessa estrutura de poder nas produções simbólicas e do saber. Relacionar o Diário a questão do cânone literário oriundo desse sistema. Mostrar quais caminhos alternativos a autora trilhou diante das barreiras epistêmicas e sociais. A narrativa do Diário apontará direções para os modos de desconstrução de categorias universalizadas, sob um viés decolonial, bem como sob a perspectiva do nomadismo, rizoma e fabulação de Deleuze e Guattari a fim de abrir possibilidade de superação de determinadas formas de pensamento que excluem certos saberes produzidos pelas populações negras do Brasil, bem como pelas mulheres negras escritoras.

PALAVRAS-CHAVE: Carolina Maria de Jesus. Quarto de Despejo. Decolonialidade. Desobediência epistêmica. Nomadismo. Rizoma.

ABSTRACT: This article proposes to think the work *Quarto de despejo: diário de uma favelada* of Carolina Maria de Jesus in the context of the modern-colonial world-system. To reflect about the crossing of this power structure through the symbolic and knowledge productions. To relate the Diary to the literary canon question that arises from this system. To show the alternative ways walked by the author when facing the epistemic and social barriers. The Diary narrative will show directions to find ways of deconstruction of universalized categories, under a decolonial point of view, as well as the nomadism, rhizome and fabulation from Deleuze and Guattari in order to open possibilities of coming through specific ways of thinking that exclude some types of knowledge produced by the black population of Brazil and black woman writers.

KEYWORDS: Carolina Maria de Jesus. Quarto de despejo. Decoloniality. Epistemic Desobedience. Nomadismo. Rhizome.

* Mestranda em Estudos literários pela Universidade Federal do Pará (UFPA), PPGL, Belém – PA. E-mail: vanoissoak@gmail.com

** Doutor em Literatura Comparada pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor na Universidade Federal do Pará (UFPA), no Programa de Pós-graduação em Letras (PPGL). E-mail: heleno@ufpa.br

1 A COLONIALIDADE do poder, a invenção da modernidade e a construção das identidades na literatura brasileira

O empreendimento colonial perpetrado pelos colonizadores europeus, a partir do século XV, dá início à constituição das Américas, do capitalismo e do sistema/mundo colonial/moderno. A incursão desses países do chamado Norte Global¹, especialmente Portugal e Espanha e, posteriormente, Inglaterra e França desenvolve um sistema de dominação sedimentado numa lógica eurocentrada, que fundaria um modo de pensar e atuar no mundo. Os fatores como a exploração do trabalho escravizado tanto dos povos africanos, quanto dos povos originários que já habitavam as terras invadidas, o saqueamento da natureza para a acumulação primitiva do capital, assim como o estabelecimento da propriedade privada nos espaços colonizados, foram decisivos para o enriquecimento e ascensão político-econômico-ideológica desses países em escala global.

Após esse período de invasão e exploração das colônias que se estende até o início do século XX, ocorrem vários movimentos de descolonização em diversos países do Sul Global, dando fim, em parte, à organização colonial na sua estrutura mais tradicional, como modelo econômico e social de sustentação do sistema escravista. Contudo, o fim dos processos emancipatórios não significa o fim das forças coloniais, na medida em que se desdobram em um sistema das práxis e do pensamento que passa a constituir toda a razão moderna e a sua concepção de racionalidade, produzindo assim o que foi cunhado como eurocentrismo.

Para Aníbal Quijano:

Eurocentrismo é, aqui, o nome de uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de mediados do

¹ Apesar das divergências acerca do conceito de países do Norte e Sul Global, há alguns aspectos que atendem à maioria das ideias sobre o tema. De modo geral, os termos Norte e Sul Global surgem para substituir as terminologias de países de Primeiro Mundo e Terceiro Mundo, e nas quais estavam implícitas as ideias de desenvolvimento e de subdesenvolvimento. Os países da Europa ocidental, da América do Norte, assim como a Austrália, Nova Zelândia, Israel e Japão estariam localizados no Norte Global, enquanto, os países da América Latina, Ásia, África e Caribe (entre outros) estariam no Sul Global. O conceito de Norte e Sul Global transcende a noção de espaço geográfico, passando para uma compreensão geopolítica desses espaços, que se remete ao processo colonial, ao Imperialismo e às violências promovidas pelos países do Norte Global sobre os países do Sul Global. Disponível em: [O SUL GLOBAL COMO PROJETO POLÍTICO \(horizontesaosul.com\)](https://horizontesaosul.com). Acesso em: 20/07/2023.

século XVII, ainda que algumas de suas raízes são sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa. Sua constituição ocorreu associada à específica secularização burguesa do pensamento europeu e à experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, estabelecido a partir da América (Quijano, 2005, p. 126).

A noção instaurada pelo eurocentrismo, portanto, trouxe alguns elementos como o evolucionismo e o dualismo, que compunham os mitos fundacionais da Europa, nos quais a ideia de evolucionismo pressupunha um processo civilizatório ou a ideia-imagem da história da civilização no mundo que partia de um estado de natureza (primitivo) e atingia seu ápice evolutivo com a Europa. O dualismo, por sua vez, manifestar-se-ia nas oposições ontológicas entre Europa e não-Europa atribuindo as suas diferenças a uma ordem de natureza racial (forjada na insígnia biologizante) e não como uma história de dominação e poder. As categorias que perpassam o mundo nessa perspectiva resumiam-se às dicotomias Ocidente/Oriente, civilizado/primitivo, mítico-científico/mágico, racional/ irracional, moderno/tradicional. (Quijano, 2005). E acrescentemos a dicotomia patriarcado e matriarcado.

Segundo Tomaz da Silva (2000), em *Identidade e diferença – a perspectiva dos Estudos Culturais*, essa lógica binária é produzida num processo de diferenciação, na qual identidade e diferença estão inscritas nessa estrutura que demarca relações de poder. A diferença em si, não detém um nexos hierarquizante, porém a partir da apropriação dessas diferenças pelo sistema colonial, as relações de diferenciação irão operar dentro de um *modus operandi* de inclusão/exclusão, demarcação de fronteiras, classificações e normalizações. Isto é, a afirmação dessas identidades coloniais e a marcação da diferença entre elas, irá funcionar pelo método da inclusão e exclusão, no qual se delimita quem pertence e quem não pertence, e onde as fronteiras são estabelecidas de maneira a reafirmar quem obtém o poder de normalizar e hierarquizar essas diferenças, segundo esse funcionamento. O dualismo, nesse sentido, se estabelece como estratégia de manutenção de poder nesse movimento de diferenciação das identidades, pois: “podemos dizer que onde existe diferenciação, ou seja, identidade e diferença, aí está presente o poder. A diferenciação é o processo central pelo qual a identidade e a diferença são produzidas” (Silva, 2000, p. 81).

O eurocentrismo, desse modo, conseguiu perenizar suas estruturas de poder a partir desse sistema de diferenciação e classificação que passou a ordenar a organização

social dentro do sistema/mundo, moderno/colonial, já que: “Deter o privilégio de classificar significa também deter o privilégio de atribuir diferentes valores aos grupos assim classificados” (Silva, 2000). Desse modo, Quijano (2005) afirma que o eurocentrismo foi capaz de ultrapassar o momento histórico originário da colonização e se mostrou duradouro e estável a ponto de forjar a colonialidade do poder, que se engendrou de tal modo até tornar-se um pensamento hegemônico, utilizado como justificativa para a perpetuada dominação dos povos colonizados.

Junto a ideia de colonialidade do poder, do ser e do saber, Enrique Dussel (2005) leva-nos ao percurso histórico, no qual observamos como fundou-se o mito da modernidade, o qual foi forjado sob a manipulação teórica do que se convencionou acerca dos conceitos de Europa e modernidade. A narrativa do mundo europeu, superior ética, moral e filosoficamente, sustentava-se na ideologia de que a Europa seria herdeira da civilização grega, o que se contrapunha à historiografia apresentada por Dussel que afirma que: “[...] a diacronia unilinear Grécia-Roma-Europa (esquema 2) é um invento ideológico de fins do século XVIII romântico alemão; é então uma manipulação conceitual posterior do “modelo ariano”, racista” (Dussel, 2005, p. 25).

Ao contrário dos que nos é colocado, portanto, ao longo da construção subjetiva desse mundo, a Europa latina nunca ocupou um lugar central na história, mas sim, situava-se como cultura periférica frente à amplitude da representação histórica dos mulçumanos no século XV. Somente após 1492, com a expansão portuguesa e com a invasão da América hispânica, é que se institui uma História Mundial que passa a se impor como valor universal, no qual o planeta se transforma no lugar de “uma só” história mundial. O conceito de modernidade, dentro dessa invenção narrativa na qual a Europa se coloca como herdeira da cultura helênica, surge como “uma emancipação, uma “saída” da imaturidade por um esforço da razão como processo crítico, que proporciona à humanidade um novo desenvolvimento do ser humano” (Dussel, 2005, p. 28).

Outro pilar que se erige para que as relações de dominação pudessem ser validadas nas Américas seria o advento da ideia de raça com vistas a legitimar a expansão colonial para o resto do mundo. Nesse contexto, os colonizadores criam a categoria negro respaldada nas diferenças fenotípicas como modo definidor e hierarquizante entre colonizadores/colonizados, e o europeu passa a designar-se como branco. A partir dessa concepção, classificou-se toda a América nesses moldes, o que mais tarde serviria como

base de todo o poder e controle do trabalho, recursos e produtos no capitalismo mundial. Quijano (2005), informa que não se tem conhecimento da utilização da ideia de raça da maneira como conhecemos no sentido moderno antes das Américas. Esse entendimento institui uma forma de permear as relações sociais e de produzir identidades historicamente novas, tais como “índios”, “negros” e “mestiços”, assim como a categoria do “português” e do “espanhol”, que antes estavam relacionadas à posição geográfica, passam a assumir um valor de identidade que compõe o sistema de dominação colonial e racista. Quijano ainda comenta:

Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela a elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados (Quijano, 2005, p. 118).

Essas identidades inventadas servirão ao propósito colonial, em razão de suas propriedades que as fixam numa essência e que imobilizam essas categorias em classes sociais subalternizadas. As identidades do negro e do índio, nesse cenário, surgem como a invenção do outro, e também como negação ontológica de suas existências nas suas pluralidades. No caso do Brasil, que teve a sua história marcada por 388 anos de escravidão, podemos ver os rastros de intensas violências nos processos de racialização e hierarquização da sociedade brasileira e como a invenção desse outro atravessou nossas relações sociais. O processo de escravização brasileiro, com o deslocamento massivo de cerca de 4 milhões de pessoas advindas do continente africano, entre os séculos XVI e XIX, assim como a população local, em torno de 5 milhões de pessoas dos povos originários, fez-se fundante para a constituição dessa sociedade fragmentada e estratificada, todavia com seus modos de resistir à investida colonial. (Macedo, 2017).

O sistema de dominação colonial espalhou-se, ao longo do tempo, por todos os veios sociais dos países colonizados, pelas instituições de poder, pelas escolas, jornais, universidades e pela literatura – uma vez que a colonialidade do poder, do ser e do saber precisou legitimar-se não só através da repressão, mas também através do convencimento

ideológico de sua superioridade mediante sua lógica binária, que detinha o privilégio de impor e atribuir significados e juízos às categorias por eles inventadas.

Nesse sentido, a literatura no Brasil, foi um dos instrumentos de construção da identidade nacional, pautada nos valores europeus, ou seja, reproduziu-se nos países colonizados a matriz colonial de poder a fim de perpetuar a sua dominação também no nível do imaginário coletivo e dos constructos mentais. Luiz Silva (Cuti) (2010), fundador dos Cadernos Negros em 1978, revista literária de autores (as) negras, autor do livro *Literatura Negro-brasileira*, traça as imbricações entre a colonização e a literatura, comentando sobre o fato desta ser uma instituição, fruto das relações de poder. A literatura brasileira, foi, do mesmo modo que todas as produções do saber, apropriada por uma classe dominante que buscava consolidar-se econômica e socialmente, desenhando, assim, uma história literária aos moldes europeus:

A maneira como os escritores tratarão os temas relativos às vivências dos africanos e de sua descendência no Brasil vai balizar-se pelas ideias vindas da Europa, abordando o encontro entre os povos, sobretudo no que diz respeito à dominação dos europeus desde o início da colonização. A essas ideias somar-se-á a necessidade de se fazer projeções para o futuro do Brasil, um esforço para explicar-se ao mundo como povo. Os literatos estavam, assim, respaldados por uma crítica literária local, tentando cobrir o próprio país como tema de suas obras (Silva, 2010, p. 17).

Assim, o autor salienta como essa identidade nacional vai sendo arquitetada nos movimentos literários, a partir do Romantismo, explorando temas como o bom selvagem, a saga da escravização, os amores intensos, assim como a paisagem local com sua fauna e flora como cenário. Cuti (2010) ressalta, porém, como as representações das pessoas negras e indígenas são estereotipadas nesse contexto, ou eximidas de sua humanidade, atribuindo-lhes espaços superficiais e sem complexidade. Pois o processo de coisificação dos personagens contribui para a legitimação da colonialidade do poder na medida em que ao destituí-los de sua humanidade, justificam as violências perpetradas sobre os colonizados: “É com versões como essas que se foi constituindo uma formação discursiva, um jeito coletivo de encarar os fatos no tocante à questão racial. Aí se posta o sujeito étnico brancocêntrico que ensejará seu contraponto” (Silva, 2010, p 18).

Aqui, importa-nos ressaltar como a produção das identidades perpassa pelo campo da linguagem, pois um dos atributos que compõem a identidade e a diferença é o fato de serem criações linguísticas. Diante desse atributo, questiona-se o estado natural ou a

suposição de uma essência pré-existente a essas identidades. Ao contrário, o regime de diferenças está inscrito no interior do sistema linguístico, de modo que as identidades são produzidas por meio de atos de linguagem, que as nomeiam como tal, assim como são construídas no seio das relações sociais e culturais. Isso implica dizer que:

A identidade, tal como a diferença, é uma relação social. Isso significa que sua definição- discursiva e linguística - está sujeita a vetores de força, a relações de poder. Elas não são simplesmente definidas; elas são impostas. Elas não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas (Silva, p. 81, 2000).

Isso quer dizer que nesse contexto no qual a linguagem é um terreno em disputa, o discurso colonial se torna hegemônico pela imposição de seus valores, que aparece no seu privilégio de nomear o outro. Os escritores brasileiros, especialmente, nos primeiros anos após a abolição no Brasil, eram em sua maioria homens brancos, de classe média ou alta, nascidos no eixo Rio-São Paulo. Regina Dalcastagné (2018), em estudo iniciado no ano de 2003 pela UNB, afirma que o perfil dos romancistas permaneceu praticamente inalterado ao longo de 43 anos, e que a construção de suas personagens dialogava com esse discurso hegemônico, uma vez que na maioria das vezes, os seus protagonistas eram homens, brancos, heterossexuais, de classe média, e moradores de grandes cidades.

Em contrapartida, segundo Silva (2010), as personagens negras escritas por esses mesmos autores beiram a representação caricaturesca, uma vez que o sujeito étnico branco não se propõe a deixar de lado a sua branquitude no seu fazer literário, já que estão alinhados aos ideais racistas. Desse modo, as desenham sem acessar as suas subjetividades, reproduzindo as características colonizadoras atribuídas às categorias dos negros e indígenas:

O sujeito étnico branco do discurso bloqueia a humanidade da personagem negra, seja promovendo sua invisibilização, seja tornando-a mero adereço das personagens brancas ou apetrecho de cenário natural ou de interior, como uma árvore ou um bicho, um móvel ou qualquer utensílio ou enfeite doméstico. Aparece mas não tem função, não muda nada, e se o faz é por mera manifestação instintiva, por um acaso. Por isso tais personagens não têm história, não têm parentes, surgem como se tivessem origem no nada. A humanidade do negro, se agride a humanidade do branco, é porque esta última se sustenta sobre as falácias do racismo. O sujeito étnico negro do discurso enraíza-se, geralmente, no arsenal de memória do escritor negro. E a memória nos oferece não apenas cenas do passado, mas formas de pensar e sentir, além de experiências emocionais (Silva, 2010, p. 89).

Na esteira dessa análise, Silva (2010) comenta como a literatura mostra o seu poder simbólico, pela sua capacidade de convencimento, de tecer o imaginário de um povo, pois inspiram pensamentos e ações. Isto é, há desdobramentos psíquicos que geram efeitos concretos na realidade, porque as identidades coloniais inseridas nesses textos podem transformar-se no vetor do desejo, do normal, do que se impõe como regra. O atravessamento dessa normalização é tão potente, que provoca uma cisão na subjetividade

e no inconsciente das pessoas negras e não brancas, porque constrói a ideia de si sempre partindo do lugar outro e nunca do lugar do eu, criando um estado de não-ser no mundo. Esse outro que é nomeado e imbuído de significado pelo colonizador gera um trauma colonial que permeia a experiência das pessoas negras nesse lugar antagônico à branquitude. Frantz Fanon (2008), em *Pele negra, máscaras brancas*, aborda as consequências psíquicas que o racismo gera nas populações negras:

Quando os pretos abordam o mundo branco, há uma certa ação sensibilizante. Se a estrutura psíquica se revela frágil, tem-se um desmoronamento do ego. O negro cessa de se comportar como acional. O sentido de sua ação estará no Outro (sob a forma do branco), pois só o Outro pode valorizá-lo no plano ético, ou seja, valorização se si (Fanon, 2008, p. 136).

Para Fanon, o negro é concebido como o não-ser, pois todos os seus sistemas de referência foram esfacelados, forçando-os a lidar com todo um outro sistema de códigos, no qual não é possível se realizar nenhuma ontologia numa sociedade colonizada, pois “no mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa” (FANON, p. 104, 2008). Fanon expõe em sua análise a metáfora da ferida colonial, que permanece aberta e enferma, adoecendo física e psiquicamente a população negra e indígena dos países colonizados.

Podemos compreender, então, a instituição literária como parte dessa estrutura colonial que criou narrativas para compor as identidades inventadas, mantendo-as à margem dos espaços do ser e do saber. Clóvis Moura (1988), no seu livro, *Sociologia do Negro*, resultado de suas pesquisas sobre a configuração, inserção da população negra e da ideologia da classe branca dominante no país, explica essa organização nacional em que foram fabricados os mecanismos de barragem étnica na sociedade branca, também como herança do sistema escravocrata brasileiro:

O negro urbano brasileiro, especialmente do Sudeste e Sul do Brasil, tem uma trajetória que bem demonstra os mecanismos de barragem étnica que foram estabelecidos historicamente contra ele na sociedade branca. Nele estão reproduzidas as estratégias de seleção estabelecidas para opor-se a que ele tivesse acesso a patamares privilegiados ou compensadores socialmente, para que as camadas brancas (étnica e/ou socialmente brancas) mantivessem no passado e mantenham no presente o direito de ocupá-los. Bloqueios estratégicos que começam no próprio grupo família, passam pela educação primária, a escola de grau médio até a universidade; passam pela restrição no mercado de trabalho, na seleção de empregos, no nível de salários em cada profissão, na discriminação velada (ou manifesta) em certos espaços

profissionais; passam também nos contatos entre sexos opostos, nas barreiras aos casamentos interétnicos e também pelas restrições múltiplas durante todos os dias, meses e anos que representam a vida de um negro (Moura, 1988, p. 8).

Aqui, vemos como essas barragens perpassam a história do Brasil traduzindo-se no apagamento histórico, da ausência de representatividade, da solidão negra, da intolerância religiosa, da branquitude enquanto padrão, do impedimento teórico-epistêmico nas academias e nos cânones literários, na exclusão do acesso à terra, moradia e educação, no genocídio da juventude negra, no desemprego e na imobilidade social. Sueli Carneiro, fundadora do Geledés – Instituto da Mulher Negra, doutora em Educação também comenta em sua tese de doutorado *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser* (2005) não só o esquecimento, mas a invisibilização e o epistemicídio da história, ciência e literatura da população negra do país:

O epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc. (Carneiro, 2005, p. 97)

Podemos afirmar, por isso, que o Brasil é um território no qual a colonialidade de poder propagou-se sistematicamente, através das estratégias de dominação e das tecnologias de branqueamento da população e do mito da democracia racial, assim como da institucionalização do racismo. Esses arranjos sociais implementados pelo sistema colonial, reverberam até os dias de hoje, pois estão a serviço dos lucros e benesses gerados para atender uma classe que se beneficia com a exploração dos estratos minorizados da sociedade.

2 CAROLINA Maria de Jesus, e a desobediência epistêmica sob a perspectiva decolonial

Em meio aos desenhos desse cômputo histórico e social de como se constituiu o Brasil, nos debruçamos sobre a história de Carolina Maria de Jesus para tentar investigar os caminhos de sua trajetória literária, subjetiva e identitária nesse contexto, no qual as relações sociais, raciais e de gênero interpelam as subjetividades, as ações, os fazeres e as memórias. De que modo Carolina de Maria Jesus consegue, então, provocar ranhuras na barragem étnica estrutural, no impedimento epistêmico e no silenciamento das vozes, principalmente das vozes de mulheres negras?

Podemos pensar Carolina Maria de Jesus como uma das escritoras negras precursoras de um modo de escrever, que posteriormente seria cunhado pela também escritora Conceição Evaristo como *escrevivência*. O conceito de *escrevivência* iria inaugurar uma metodologia de análise literária que busca dar conta da escrita das mulheres negras e periféricas, transformando-as em protagonistas de suas próprias narrativas. O protagonismo da mulher negra apresenta, portanto, esse potencial de transformar as suas vivências em matéria literária agora como personagens humanizadas e complexas nas suas existências, contrapondo-se a objetificação recorrente das personagens negras na literatura brasileira.

A autora de *Quarto de Despejo: diário de uma favelada*, publicado em 1960, e traduzido para mais de treze línguas, nasceu em Sacramento – MG, em 14 de março de 1914. Filha de Maria Carolina, também conhecida como Cota, que trabalhava como lavadeira, nunca teve a oportunidade de conhecer o pai. Era neta de Benedito José da Silva, ex-escravizado, natural da província de Cabinda em Angola, no continente africano. Pertencia ao povo Banto e falava a língua quicongo. Considerado a figura de maior representatividade na vida de Carolina Maria de Jesus, fez-se presente em muitos dos seus escritos, especialmente em seu livro *Diário de Bitita* (1986) no qual encontram-se narrativas em que seu avô aparece como seu grande elo de amor e ancestralidade. Além de ressaltar a importância que ele tinha para a comunidade como exemplo de inteligência e resistência, ficou conhecido como o “Sócrates africano”.

Sua família vivia na conjuntura do período entre vinte e trinta pós-abolição, no qual muitas cidades do interior do Brasil, assim como, no interior de Minas, sua terra natal, perpetuavam-se as condições de exploração do regime escravista, relegando a população negra ao descaso, sem oferecer políticas públicas de inclusão social, como moradia, educação, condições de trabalho etc., o que forçava grande parcela dessa

população ao trabalho análogo ao de escravo das fazendas e casas dos antigos senhores, agora parte dessa classe dominante que se formava no país. Por conta desse contexto histórico, Carolina Maria de Jesus e sua mãe viviam em constante deslocamento em busca de melhores condições de vida.

Nesse sentido, antes de mudar-se definitivamente para São Paulo, a escritora migrou para diversas regiões do estado de Minas Gerais, assim como São Paulo, passando pelas cidades de Uberaba, Lageado, Ribeirão Preto e Franca, geralmente para trabalhar na lavoura das fazendas, nas quais eram constantemente exploradas, passando todo tipo de privação e necessidade. Ainda durante a sua primeira infância entre os sete e nove anos, teve a oportunidade de acessar a educação formal, em uma escola espírita chamada Allan Kardec, localizada na cidade de Sacramento. Nessa breve experiência escolar, aprendeu a ler e a escrever, hábitos que passou a cultivar com afinco pelo resto de sua vida. (Castro, Machado, 2007).

É então no ano de 1937 que sua mãe Cota, após as tentativas frustradas de encontrar melhores condições de vida, já doente e sem condições físicas, decide retornar finalmente a Sacramento. Carolina Maria de Jesus, por sua vez, aos vinte e dois anos, alimentada pela esperança da grande São Paulo, do discurso da cidade grande e cheia de oportunidades, segue rumo à capital. Esse seria o momento da separação final entre mãe e filha. Mesmo com as pernas adoentadas, acometida por uma enfermidade que não conseguia encontrar cura, ela consegue realizar uma longa caminhada até chegar na cidade. No entanto, logo após chegar à São Paulo já consegue perceber as dificuldades que enfrentaria, como narra Farias no seguinte trecho:

A certeza de que São Paulo era uma cidade acolhedora logo caiu por terra. Sendo uma cidade grande, populosa até não caber mais, devido às migrações e imigrações constantes, as desigualdades também, supostamente eram bem expressivas. E ela, por causa da sua ingenuidade de que vem de chegar do interior, não estava preparada para uma realidade tão impactante (Farias, 2017, p. 113).

Os trajetos descritos por Carolina de Maria Jesus nessas décadas iniciais no pós-abolição ilustram a experiência de grande parcela da população que, se viu obrigada a migrar do campo para as cidades, principalmente da região sudeste, que provocaram enormes transformações no território brasileiro, e que é um dos componentes mais relevantes para a compreensão do processo da urbanização brasileira. Sua história

atravessada pela migração forçada, com acesso incompleto à educação formal, obrigada a viver em moradias precárias, em seus primeiros anos em São Paulo, morando inicialmente num cortiço, e, posteriormente, na extinta favela de Canindé, como também trabalhos precarizados e altamente exploratórios, a tornam personagem dessa saga de exclusão social. Milton Santos, geógrafo brasileiro, fundamental para formulação teórica sobre a urbanização brasileira comenta;

Pode-se dizer que nos dois últimos decênios, o espaço nacional conheceu transformações extensas e profundas. A modernização é o principal elemento motor dessas mudanças, acarretando distorções e reorganizações variáveis, segundo os lugares, mas interessando a todo o território. [...] No Brasil, grande pelo território e seus vastos recursos, portador de população numerosa, e país subdesenvolvido, mas industrializado, as marcas materiais, sociais e culturais do novo período se imprimem com mais força e com mais rapidez, acarretando resultados mais notáveis que em outras nações: grande crescimento econômico, baseado em considerável desenvolvimento material, e, como contraponto, no campo social e político, uma evolução negativa, levando ao desenvolvimento simultâneo de uma classe média relativamente numerosa e de uma extensa pobreza (Santos, 1993, p. 106).

Seu livro *Quarto de Despejo: diário de uma favelada*, gestado entre os anos de 1955 e 1960, e publicado em 1960, expõe essas feridas coloniais da cidade como expressão do projeto colonial, no qual a cidade transfigura-se no emblema da modernidade, como proposta emancipatória da humanidade ordenada pela razão moderna. Entretanto, essa promessa de uma suposta libertação nunca se democratiza para a toda sociedade, uma vez que as estruturas hegemônicas se capilarizam com a expansão e aprofundamento da urbanização das cidades.

O título do livro já anuncia o espaço no qual a narrativa se inscreve, e que irá refutar o discurso do progresso propagado pelas classes dominantes econômicas, uma vez que revela as fraturas desse discurso na degradação do espaço urbano, com a marginalização de parte de sua população, por intermédio do projeto higienista do país, com as tecnologias de repressão, e a criação de instituições de encarceramento, a eugenia com ideal de branqueamento do povo, afastando-os aos espaços dos cortiços e favelas. Carolina Maria de Jesus consegue examinar esse projeto político dentro de suas próprias vivências em um dos trechos do seu diário: “14 de junho... Está chovendo. Eu não posso ir catar papel. O dia que chove eu sou mendiga. Já ando mesmo trapuda e suja. Já uso o uniforme dos indigentes. E hoje é sábado. Os favelados são considerados mendigos” (Jesus, 2014, p. 61).

Carolina Maria de Jesus, através de sua poética que passeia entre a vida e morte, constrói imagens que figuram esse existir fronteiro entre o ser e o não-ser do qual Fanon (2008) nos fala. Ela diz usar o “uniforme dos indigentes” como modo de delinear os marcadores da subalternidade e assim despontar-se como a escrita que resiste a esse lugar imposto pela colonialidade. O ato de escrever nesse contexto configura-se como um dos instrumentos que a autora lança mão para colocar-se no mundo e apropriar-se da vida negada. A escrita surge como um meio de romper o silenciamento, mostrando como o fazer literário é capaz de subverter a ordem imposta pelo colonizador.

Deleuze e Guattari (1980), em *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia* desenvolvem a teoria do rizoma, que trata de uma proposta de análise epistemológica na qual se emprestou a noção de rizoma da biologia, segundo a qual algumas plantas possuem brotos que ao serem cortados em qualquer ponto, podem ramificar-se e desenvolver-se em múltiplas direções: “O rizoma nele mesmo tem formas muito diversas, desde sua extensão superficial ramificada em todos os sentidos até suas concreções em bulbos e tubérculos” (Deleuze, Guattari, 1980, p.4). Eles estabelecem uma analogia entre esses tubérculos rizomáticos, e o âmbito epistemológico para exemplificar uma teoria que pretende desenraizar a sua metodologia, e mostrar como seus princípios podem ser elaborados simultaneamente e em diversas direções, assim como o rizoma. Esse referencial teórico intenciona romper com os binarismos característicos às teorias hierarquizantes e dicotômicas, pois:

A noção de unidade aparece unicamente quando se produz numa multiplicidade uma tomada de poder pelo significante ou um processo correspondente de subjetivação: é o caso da unidade-pivô que funda um conjunto de correlações biunívocas entre elementos ou pontos objetivos, ou do Uno que se divide segundo a lei de uma lógica binária da diferenciação no sujeito (Deleuze, Guattari, 1980, p. 5).

À vista disso, uma das propriedades do rizoma é a sua multiplicidade, que: “[...] se definem pelo fora: pela linha abstrata, linha de fuga ou de desterritorialização segundo a qual elas mudam de natureza ao se conectarem às outras (Deleuze, Guattari, 1980, p. 6). Ou seja, as linhas de fuga, que também é um conceito elaborado na teoria do rizoma, são um desses pontos de corte nos quais surgem possibilidades de transcender as normas impostas pelas teorias hegemônicas, isto é, são agenciamentos que excedem, transgridem a lógica arborescente da norma, e confrontam os binarismos. A arborescência, ao contrário do rizoma, pode ser compreendida como um sistema centrado em ramificações

hierárquicas, nas quais as folhas representariam a repetição dessa hierarquia ao reconhecer a árvore como sua superior. As línguas coloniais, por exemplo, são erigidas nessa lógica arborescente, impondo-a como norma dominante e as línguas produzidas pelos colonizados na interseção entre línguas torna-se a língua menor. Há uma reprodução dessa norma nos países colonizados pelo Estado hegemônico que articula e hierarquiza essas relações por meio das linguagens.

No campo da literatura, a historiografia literária busca fundar uma origem acerca do que vem a ser a literatura e elabora uma narrativa ao longo do tempo, conformando uma matriz de pensamento, que determinará atributos ao fazer literário. Diante disso, forja-se o cânone literário, como um sistema de valor que vai definir, portanto, o que é gosto, a noção do belo, e o que deve ou não ser considerado literatura, assim como o valor literário. Aqui nos detemos em investigar quais os construtos que configuram o valor literário e como eles se articulam e se opõem no decorrer da história literária brasileira. Esse sistema de valoração vai criar critérios de análise que vão estabelecer o que é um texto literário e o que não é. Assim, a definição do valor literário de tempos em tempos assume um caráter universal, de norma, com o poder de distinguir o que é bom e o que é ruim. Sobre isso, Compagnon diz:

Toda teoria, pode-se dizer, envolve uma preferência, ainda que seja pelos textos, que seus conceitos descrevem melhor, textos pelos quais ela foi provavelmente instigada (como ilustra a ligação entre os formalistas russos e as vanguardas poéticas, ou entre a estética da recepção e a tradição moderna). Assim, uma teoria erige suas preferências ou seus preconceitos em universais (por exemplo, o estranhamento ou a negatividade) (Compagnon, 1999, p. 226)

Logo, o cânone literário irá compor uma das instituições dos poderes coloniais, e será estruturado como referência no campo das letras, situando-se nessa lógica arborescente, com poder de norma, a que nos referimos na análise rizomática. Dessa maneira se estabelece um sistema de inclusão e exclusão, partindo também de uma ideia de ascensão e declínio, no qual o principal critério de seleção das obras serão aquelas consideradas como representantes da identidade moderna, no processo de formação das identidades nacionais nos países colonizados.

No que tange os estudos sobre Carolina de Jesus, é interessante analisar sua obra sob essa proposta metodológica, uma vez que seus escritos passam por essa exclusão do cânone literário e o seu valor literário é constantemente deslegitimado na lógica colonial arborescente. Seu *corpus*, entretanto, tem um potencial de múltiplas conexões que

suplantam os binarismos do discurso moderno, podendo gerar um movimento de ruptura a partir de suas linhas de fuga. Ela enfrenta a castração desse Estado moderno, quando gera contra-fluxos de desejo partindo de si mesma, isto é, no interior da língua dominante ela produz uma língua menor, não no sentido de inferior, mas como uma linha de fuga à língua prescritiva, excedendo de alguma forma o poder colonial. O desejo da escrita surge, portanto, como um anseio em fabular uma outra vida ou buscar uma saída diante da negação ontológica que lhe é imposta. Como um modo de fluir por intermédio da arte. É também um ato de escavar que surge do interdito, quando o autor é obrigado a trabalhar a escrita num espaço reduzido. No dia 12 de junho ela reflete sobre o ato de escrever e como fabular pode ser um desejo também de disrupção desse sistema opressor:

Eu deixei o leito as 3 da manhã porque quando a gente perde o sono começa pensar nas misérias que nos rodeia. (...) Deixei o leito para escrever. Enquanto escrevo vou pensando que resido num castelo cor de ouro que reluz na luz do sol. Que as janelas são de prata e as luzes de brilhantes. Que a minha vista circula no jardim e eu contemplo as flores de todas as qualidades. (...) É preciso criar este ambiente de fantasia, para esquecer que estou na favela. (Jesus, 2014, p. 58).

Esse ato de fabular permite acessar mundos nunca vividos, como meio de desenraizar o pensamento, abrindo uma fenda na sua existência, na qual a imaginação encontra espaço para produzir outras realidades possíveis. Carolina Maria de Jesus caminha entre a fabulação e a realidade e quando esses polos se encontram, a escrita ganha a força das linhas de fuga. Assim, ela vai transitando pelos espaços e produzindo suas narrativas sempre como a figura do nômade que deambula pela cidade em seus movimentos compulsórios, porém acompanhada de seu olhar atento aos personagens que surgem nos seus caminhos. A figura do nômade é um sujeito social também cunhado por Deleuze e Guattari (1980), e diz sobre uma estrutura de Estado excludente, impelindo essa personagem nômade para fora do Estado e das instituições hegemônicas das quais emanam as leis, as normas, as artes e as literaturas.

Nesse sentido, Carolina Maria de Jesus, vive a experiência do não-ser, pela imposição de um descentramento que a impede de viver a sua integridade como ser social. Ela vive em constante movimento de orbitar os espaços no quais se realizam as trocas sociais que validam a existência de determinados grupos sociais. As pessoas que também orbitam esses espaços são marginalizadas e relegadas às regiões periféricas das cidades. Carolina Maria de Jesus, traz essa percepção de segregação social da população negra

que é relegada ao espaço das favelas, e passa a referir-se a esses locais como o quarto de despejo. Dessa maneira, o quarto como metáfora da morte social do sujeito negro irá perpassar toda a sua narrativa, tal como vemos nesta passagem de seu Diário:

As oito e meia da noite eu já estava na favela respirando o odor dos excrementos que mescla com o barro podre. Quando estou na cidade tenho a impressão que estou na sala de visita com seus lustres de cristais, seus tapetes de viludos, almofadas de sitim. E quando estou na favela tenho a impressão que sou um objeto fora de uso, digno de estar num quarto de despejo (Jesus, 2014, p. 37).

A figura do nômade, assim, é continuamente desterritorializado, ou seja, é destituído das suas condições objetivas de ser, porém: “Para o nômade, ao contrário, é a desterritorialização que constitui sua relação com a terra, por isso ele se reterritorializa na própria desterritorialização. É a terra que se desterritorializa ela mesma, de modo que o nômade aí encontra um território” (Deleuze, Guattari, 1980, p. 44). Assim, é na desterritorialização provocada pela colonialidade do poder, que a subalterniza na sua existência como mulher negra, periférica, mãe solo, com trabalho precarizado que ela encontra um território para a sua escrita e para subverter a lógica a ela imprimida.

O diário surge como uma possibilidade para narrar a sua própria história, reterritorializando a sua existência ao nomear as suas vivências tanto nas áreas periféricas, quanto centrais. A autora provoca um deslocamento dos vetores identitários ao retirar-se do local do outro imposto pelo colonizador, voltando-se para seu eu como centro de sua narrativa. Assim, mostra-se capaz de transmutar os marcadores de diferenciação da negatização para a positivação, questionando, assim, a lógica colonial:

...Eu escrevia peças e apresentava aos diretores de circos. Eles respondia-me: —É pena você ser preta. Esquecendo eles que eu adoro a minha pele negra, e o meu cabelo rústico. Eu até acho o cabelo de negro mais iducado do que o cabelo de branco. Porque o cabelo de preto onde põe, fica. É obediente. E o cabelo de branco, é só dar um movimento na cabeça ele já sai do lugar. E indisciplinado. Se é que existe reencarnações, eu quero voltar sempre preta (Jesus, 2014, p. 64)

Ela reafirma sua posição contra-colonial quando enaltece os traços corporais que são utilizados como instrumento de inferiorização das pessoas negras. Mesmo diante da negativa de seus escritos por conta da cor da sua pele, Carolina Maria de Jesus reitera a sua consciência como sujeito que busca recuperar o que lhe foi roubado – o direito de ser. E ainda diz que se houver reencarnações, ela gostaria de “voltar sempre preta”, novamente

como linhas de fuga aos binarismos da branquitude. Há, portanto, um caráter revolucionário e múltiplo na sua arte, que como mulher negra, transpõe fronteiras para ocupar o espaço hermético que é literatura brasileira, sem, no entanto, ceder à censura das normas semânticas que reatualizam as marcas de subalternização das corporeidades negras. Sobre o papel da mulher negra como sujeito autoral, Conceição Evaristo (2020) fala sobre a importância de tomar a escrita para si como ferramenta de subjetivação da humanidade:

Talvez, estas mulheres (como eu) tenham percebido que se o ato de ler oferece a apreensão do mundo, o de escrever ultrapassa os limites de uma percepção da vida. Escrever pressupõe um dinamismo próprio do sujeito da escrita, proporcionando-lhe a sua autoinscrição no interior do mundo. E, em se tratando de um ato empreendido por mulheres negras, que historicamente transitam por espaços culturais diferenciados dos lugares ocupados pela cultura das elites, escrever adquire um sentido de insubordinação. Insubordinação que pode se evidenciar, muitas vezes, desde uma escrita que fere “as normas cultas” da língua, caso exemplar o de Carolina Maria de Jesus, como também pela escolha da matéria narrada (Evaristo, 2020, p. 53).

Bell Hooks (2019) também nos chama a atenção para o fato da linguagem poder ser entendida como um instrumento de luta das pessoas oprimidas, podendo ser utilizada como meio de libertação das subjetividades. E a literatura como uma arte que privilegia a língua e a linguagem como modo de se expressar, também pode ser um terreno em disputa, pois: “O oprimido luta na linguagem para recuperar a si mesmo – para reescrever, reconciliar, renovar. Nossas palavras não são sem sentido. Elas são uma ação - uma resistência. A linguagem é também um lugar de luta” (Hooks, 2019, p. 74).

Nesse sentido, Carolina Maria de Jesus realiza esse exercício de engajar-se no ato de escrever para inscrever-se no mundo, narrando seu cotidiano na favela a partir de sua perspectiva crítica e poética. Ela desvela as nuances dessa realidade imprimindo sua subjetividade, que fala sobre esses personagens como pessoas que sofrem o descaso do Estado, sem nenhuma perspectiva para superar esses obstáculos. Através da construção de imagens ao longo da narrativa que perpassam seu íntimo, assim como pelos cenários por onde passa, vamos desbravando aquele universo da fome. Conceição Evaristo (2021), observa que a fome abordada nos escritos da autora surge como uma alegoria, a alegoria da fome, que representa a fome do saber, de existir e compreender a vida e não a fome como necessidade puramente fisiológica:

Antigamente era a macarronada o prato mais caro. Agora é o arroz e feijão que suplanta a macarronada. São os novos ricos. Passou para o lado dos fidalgos. Até vocês, feijão e arroz, nos abandona! Vocês que eram os amigos dos marginais, dos favelados, dos indigentes. Vejam só. Até o feijão nos esqueceu. Não está ao alcance dos infelizes que estão no quarto de despejo. Quem não nos despresou foi o fubá. Mas as crianças não gostam de fubá (Jesus, 2014, p. 43)

A personificação dos alimentos imprime um efeito no texto, que trazidos à vida, figuram a fome como um elemento palpável. Nota-se o sentimento de desamparo na imagem de abandono desses velhos amigos que, agora ricos, passam para o lado dos fidalgos. Diante disso, a escrita de Carolina Maria de Jesus pode também ser analisada sob o viés decolonial, uma vez que sua narrativa desordena as normas instituídas pela colonialidade, do progresso como emancipação do suposto atraso dos países colonizados. Ao narrar os alimentos que a abandonam, ela dialoga com a lógica rizomática que ao perpetrar um corte no discurso colonial torna possível de se produzir um campo de visibilidade. A função do corte no rizoma da linguagem, nesse sentido, é criar um plano para que possamos enxergar as problemáticas dessas narrativas e assim, fazer mover o pensamento. A fome narrada é esse corte que se apresenta como experimentação semântica da autora, para desestabilizar o dizer colonial da modernidade, assim como o cânone literário que também sustenta essas narrativas.

Aqui voltamos ao conceito de decolonialidade para ampliarmos o debate sobre a escrita carolineana, que pode ser situada como parte fundamental da literatura negro-brasileira, na medida em que inaugura categorias próprias de sua dicção e tem esse potencial de ataque às forças coloniais. O conceito de decolonialidade surge, portanto, como um movimento que se opõe a dominação colonial, iniciada nos processos de colonização e depois estendida aos campos sociais e epistemológicos, sendo amparados pelas teorias raciais. Os movimentos decoloniais, referem-se, portanto, ao processo daquelas (es) que não aceitam ser dominados pelo sistema colonial, e voltam seus esforços intelectuais, e teóricos, assim como suas organizações políticas para despedaçar os tentáculos da colonialidade e das estruturas racistas.

A decolonialidade refere-se aos processos pelos quais aqueles que não aceitam ser dominados e controlados trabalham não apenas para se desprender da colonialidade, mas também para construir organizações sociais, locais e planetárias que não são gerenciáveis e controláveis por essa matriz (Gomez, Mignolo, 2012, p. 8).

Carolina de Maria Jesus não chegou a se familiarizar com o que o conceito de decolonialidade viria a representar, entretanto, o seu processo narrativo já aponta para um olhar decolonial, pois não só seu livro *Quarto de despejo: diário de uma favelada* aborda temas que questionam as categorias da colonialidade do poder principalmente ao reivindicar o direito de narrar a sua própria história, retirando do colonizador o poder de nomeá-la. Em diversas passagens de seu diário, a escritora denota os recortes de raça, classe e gênero, alicerçada nas experiências do seu viver o centro e a periferia de São Paulo. Em um trecho de seu Diário, encontramos mais uma indagação sobre a suposta superioridade dos brancos sobre os negros, provocando fraturas nesses atos enunciativos inferiorizantes:

O branco é que diz que é superior. Mas que superioridade apresenta o branco? Se o negro bebe pinga, o branco bebe. A enfermidade que atinge o preto, atinge o branco. Se o branco sente fome, o negro também. A natureza não seleciona ninguém (Jesus, 2014, p. 64).

Carolina de Maria Jesus demarca a sua observação contra o argumento essencialista do racismo apontando a falácia dessas categorias. Ela contesta, a abordagem universalizante das identidades inventadas do branco, negro, índio etc., às quais são atribuídas características que vulnerabilizam esse “outro”. O outro que se figura nas mulheres negras, bem como indígenas, ou das pessoas LGTBTQIAP+. E ao negar as suas existências, justificam atos que sacrificam a vida desse outro através de uma violência conquistadora, originária, constitutiva e essencial. Em outra passagem de seu Diário, no dia 11 de agosto, a autora narra um diálogo no qual reflete sobre as questões raciais e mostra como o Estado moderno utiliza-se de tecnologias de repressão para perpetuar o racismo estrutural:

Eu estava pagando o sapateiro e conversando com um preto que estava lendo um jornal. Ele estava revoltado com um guarda civil que espancou um preto e amarrou numa árvore. O guarda civil é branco. E há certos brancos que transforma preto em bode expiatório. Quem sabe se guarda civil ignora que já foi extinta a escravidão e ainda estamos no regime da chibata? (Jesus, 2014, p. 108).

Gomez e Mignolo (2012), em *Estéticas Decoloniais*, comentam que as culturas artísticas fazem parte da matriz de poder colonial e, portanto, operam no controle das

subjetividades. Mas é também no campo das culturas artísticas que ocorrem as subversões e as novidades que vão marcar a singularidade da arte. Porém, essas concepções de arte estão dentro do espectro europeu tanto da arte, quanto da história da arte. A “estética decolonial”, segundo eles, contestará a estética hegemônica que formou toda uma forma de pensar e sentir a arte, não só o cânone literário, mas todas as formas de arte, entendidas de forma universal. Há, diante disso, três caminhos a serem seguidos: deixar as coisas como estão, pedir permissão para entrar ou desacoplar. A estética decolonial pratica o ato de desacoplar por meio da desobediência epistêmica, estética e epistemológica, confrontando todas as regras do fazer artístico que respondem a essa estética universalizante, e que, em última instância, quer libertar as subjetividades.

Nesse sentido, podemos pensar Carolina Maria de Jesus como uma escritora, que mesmo bebendo nas fontes europeizadas pelo fato de ter tentado, em alguma medida, reproduzir a estética dos livros com os quais tinha contato, a dicção carolineana rompe com as representações das personagens negras como meras coadjuvantes, sempre retratadas no lugar de subserviência ou hiperssexualizada. Conceição Evaristo (2005, p. 53) faz uma importante indagação quanto as intenções veladas da instituição literatura em obliterar a presença das mulheres negras tanto na representação de suas personagens quanto de suas autorias: “Estaria o discurso literário, como o histórico, procurando apagar os sentidos de uma matriz africana na sociedade brasileira? Teria a literatura a tendência em ignorar o papel da mulher negra na formação da cultura nacional?”. Carolina Maria de Jesus complementa essa reflexão quando diz:

Eu era revoltada, não acreditava em ninguém. Odiava os políticos e os patrões, porque o meu sonho era escrever e o pobre não pode ter ideal nobre. Eu sabia que ia angariar inimigos, porque ninguém está habituado a esse tipo de literatura. Seja o que Deus quiser. Eu escrevi a realidade (Jesus, 2014, p. 197).

Por isso, Carolina Maria de Jesus desacopla da estética colonial, fazendo uso da língua atravessada pela oralidade, inaugurando a poética carolineana, ressignificando gêneros literários, narrando a sua própria história. Esses sentidos outros produzidos no campo das artes e das literaturas, influenciam nossos modos de ver e sentir. Assim, sua arte rompe com o *status quo*, mostrando-se capaz de nos levar a ver a ferida colonial, pois segundo Gomes e Mignolo (2012) os efeitos simbólicos da colonialidade nos fazem sofrer nas emoções, nos afetos e no intelecto. Nessa perspectiva, a arte produzida por Carolina Maria de Jesus forja uma estética que irá operar sobre esses elementos simbólicos, e acaba

por desmontar o mito ocidental da arte e da estética, nas quais apenas determinadas formas estéticas são validadas e legitimadas. O seu fazer literário, registrados em seus cadernos velhos torna possível a descolonização da arte e da estética, e através de sua escrita, desnuda que a saída emancipatória da modernidade é uma ficção.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As narrativas decoloniais ocupam um papel de resistência à internalização dos valores modernos e ao projeto político de embranquecimento das populações negras e indígenas, como maneiras de preencher as lacunas abertas pelo racismo nas suas subjetividades e nas suas existências. A literatura pode ser uma ferramenta para resgatar a herança das histórias africanas, reduzidas a narrativas folclóricas, sem o valor ontológico das suas cosmovisões, historiografias, filosofias, e das suas línguas. Além da função de resgate, a arte literária pode também assumir um caráter pedagógico, na medida em que educa pela desconstrução das representações do negro nas artes e na literatura, sempre colocados no lugar de subserviência e passividade. A literatura sob o viés decolonial, traz as mulheres e homens negros para o protagonismo, propondo caminhos outros às suas memórias, ao seu presente e futuro.

Nos propusemos, então, a questionar o conceito de modernidade a partir da perspectiva dos vencidos, pois “todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão” (Benjamim, 1985, p. 225). Quisemos, a partir desse ponto de vista, realizar um movimento de revisitar as instituições linguísticas e históricas numa direção contrária, no ato de escovar a história a contrapelo e, assim, recontar a história dos vencidos, buscando confrontar os vencedores que espezinham corpos no chão e, também, a “uma só” história universal, que nega a existência do outro e subalterniza identidades divergentes da ficção do ideal de branquitude europeizada. Pois, sabemos que o apagamento histórico de determinados grupos sociais opera como um recurso político de dominação.

Carolina Maria de Jesus, foi uma personagem de imensa importância para recontar essa história, pelo seu legado literário e histórico ao apropriar-se da literatura como um de seus instrumentos que lhe permitiram alcançar espaços nunca antes alcançados, Segundo Luis Brandão (2005), a literatura transforma a realidade humana, a partir das

potencialidades e das limitações que o imaginário nos apresenta, transfigurando as experiências do real e do imaginário numa obra de ficção. A escrita oferece-nos, logo, a possibilidade de transgredir os limites do real. Assim, as relações entre real, imaginário e ficção proporcionam inúmeras maneiras de representar a realidade e essas distintas formas de representação também vão se alterando historicamente.

A escrita do diário *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, não se trata exatamente de um texto ficcional (mas há terreno para discussão sobre o que é ou não ficção na literatura), devido à imersão da autora no real, bem como a forma de retratar esse real. Há, porém, elementos romanescos, como também há uma poética no seu livro que dão plasticidade ao texto em termos de gênero literário. Não é algo que está completamente definido e, por isso, há uma mistura de real, imaginário e ficção que dão ao texto essa capacidade múltipla de representações dos territórios que perpassou. Tanto os territórios dos espaços centrais, como dos periféricos, da favela, o fora-do-lugar, assim como os territórios que compunham o seu interior, da maternidade, da capacidade imaginativa, da sua poética e do seu olhar crítico.

A sua escrita, portanto, opera no resgate do dever da memória, através da produção de arquivos da memória contra o pendor do esquecimento, suscitando um reordenamento epistemológico, e filosófico, a fim de desvelar as narrativas contra hegemônicas que recobram saberes ancestrais e literários. E nesse caminho de reconquista da memória, veio a erigir as bases para a constituição de um novo cânone literário, agora construído pelas mulheres negras e indígenas desse país.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENJAMIN, W. **Rua de mão única**: obras escolhidas. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho, João Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987

BRANDÃO, L. **Breve história do espaço na Teoria da literatura**. Cerrados: Revista do programa de pós-graduação em literatura. Belo Horizonte, n. 19, ano 14, p. 115-134, 2005.

CARNEIRO, S. **A CONSTRUÇÃO DO OUTRO COMO NÃO-SER COMO FUNDAMENTO DO SER**. 2005. 339 f. Tese (doutorado em Letras). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

CASTRO, E., MACHADO, M. **Muito bem, Carolina! Biografia de Carolina Maria de Jesus**. Belo Horizonte: Editora C/arte, 2007.

COMPAGNON, A. **Demônio da teoria:** literatura e senso comum. Tradução: Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Humanitas, 1999.

DALCASTAGNÉ, R. Revista Cult. **Quem é e sobre o que escreve o autor brasileiro.** Disponível em: [Quem é e sobre o que escreve o autor brasileiro \(uol.com.br\)](http://www.uol.com.br). São Paulo, 2018. Acesso em: 12 ago. 2023.

DELEUZE, G., GUATTARI, F. **Mil platôs:** capitalismo e esquizofrenia. Tradução: Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 1997.

DUSSEL, E. **Europa, modernidade e eurocentrismo.** Buenos Aires: Clacso – Consejo Latino-americano de Ciencias Sociales, 2005.

EVARISTO, C. **Conceição Evaristo:** a escriturabilidade das mulheres negras reconstrói a história brasileira. Portal Geledés, São Paulo, 27 jul. 2021. Entrevista concedida a Morgani Guzzo.

EVARISTO, C. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: **Escriturabilidade:** a escrita de nós. Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. DUARTE, C., NUNES, I. (org). Rio de Janeiro: Mina Comunicação e arte, 2020.

EVARISTO, C. **Da representação a auto-representação da mulher negra da mulher negra na literatura brasileira.** Revista Palmares: Cultura Afrobrasileira. Ano I, número 1, ago. p. 52-57, 2005.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas.** Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FARIAS, T. **Carolina:** uma biografia. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

FONSECA, L. **O SUL GLOBAL E O DESENVOLVIMENTO DO CONCEITO DA RESPONSABILIDADE DE PROTEGER: CIBAS E O CASO LÍBIO.** 2016. Monografia (Graduação em Relações Internacionais). Universidade Federal de Pernambuco – PB, 2016.

GOMEZ, P., MIGNOLO, W. **Estéticas decoloniais.** Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2012.

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

JESUS, C. M. **Quarto de despejo:** diário de uma favelada. 10 ed. São Paulo: Ática, 2014.

MACEDO, J. R. **História da África.** 1 ed. São Paulo: Editora Contexto, 2017.

MIGNOLO, W. **Desobediência epistêmica**: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Rio de Janeiro: Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, nº 34, p. 287-324, 2008.

MOURA, C. **Sociologia do Negro Brasileiro**. São Paulo: Editora Ática, 1988.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

SANTOS, M. **A urbanização brasileira**. São Paulo: Editora Hucitec, 1993.

SILVA, L (CUTI). **Literatura negro-brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2010.

SILVA, T. T. (org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. 11 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.