

O fazer literário como bricolagem: por uma poética do resto

Literary Creation as Bricolage: Towards a Poetics of the Rest

Priscilla Melo Ribeiro de Lima

Universidade Federal de Goiás (UFG)

Goiânia | GO | BR

primlima@ufg.br

<https://orcid.org/0000-0003-2426-0715>

Sostenes Cezar de Lima

Universidade Estadual de Goiás (UEG)

Anápolis | GO | BR

sostenes.lima@ueg.br

<https://orcid.org/0000-0002-1814-3996>

Resumo: Este artigo discute o fazer literário como a bricolagem, conforme anunciada por Benjamin. O poeta é comparado ao trapeiro. Ao evocar saberes que foram silenciados pela hegemonia, ele estabelece uma forma dissidente, a contrapelo da história, de narrar a vida e a sociedade. São analisados alguns escritos de Carolina Maria de Jesus em *Quarto de despejo* para se compreender como esse processo de bricolagem se manifesta numa escrita literária que seja um discurso de resistência. Ocupando um lugar marginal na sociedade, a autora utiliza fragmentos e restos que encontra em sua vivência cotidiana para construir seus textos. Em uma espécie de bricolagem, Jesus tece narrativas que denunciam o sofrimento sociopsíquico daqueles que habitam a margem da sociedade brasileira.

Palavras-chave: escrita de si; bricolagem na escrita literária; Carolina Maria de Jesus; narrativas marginais.

Abstract: This article discusses literary creation as bricolage, as foretold by Benjamin. The poet is compared to the ragpicker. By evoking knowledge that has been silenced by hegemony, he establishes a dissident way, going against the grain of history, of narrating life and society. Some of Carolina Maria de Jesus's writings in *Quarto de despejo* are analyzed to understand how this bricolage process manifests itself in literary writing that is a discourse of resistance. Occupying a marginal place in society, the author uses fragments and remains she finds in her daily life to construct her texts. In a kind of bricolage, Jesus weaves narratives that denounce the socio-psychological suffering of those who inhabit the margins of Brazilian society.

Keywords: self-writing; bricolage in literary writing; Carolina Maria de Jesus; marginal narratives.



Considerações iniciais

A transformação das sociedades artesanais pelo capitalismo e colonialismo fez emergir uma nova forma de organização social que não mais dependia do conhecimento transmitido via narrativa oral.¹ Obviamente, esse processo aconteceu de formas diferentes a depender da geopolítica. Na Europa ocidental, se deu progressivamente a partir do Renascimento e teve seu ápice com o processo de industrialização e a Grande Guerra, enquanto nas sociedades periféricas aconteceu pela via traumática da colonização. Essa passagem para uma sociedade da técnica retirou do narrador a função de transmissão de conhecimento e de acesso mais direto aos elementos identitários que compunham a identidade e a memória social. As narrativas eram fundamentais para a coesão grupal, senso de pertencimento coletivo e transmissão da história social. Benjamin (2012b) ressalta que a narrativa e o narrador eram responsáveis pela transmissão da *experiência*² – conhecimento construído na interação social e portador de um saber ancestral que se transforma ao ser transmitido.

A vida fragmentada e desenraizada na modernidade capitalista fez emergir o que Benjamin (2012b) nomeou de *vivência*.³ A fragmentação – decorrente, principalmente, da desconexão do sujeito com o passado e a comunidade – dificulta a sedimentação do conhecimento. Além disso, o conhecimento construído historicamente deu lugar à informação de acesso mais rápido e efêmera, bem como o processo de silenciamento das narrativas ancestrais dos povos colonizados. A *vivência* se caracteriza por um conhecimento voltado para a informação imediata, sem compromisso com a transmissão de conhecimento. Junto à *vivência*, a temporalidade, segundo o modelo capitalista, também passou a ser vivenciada de forma rápida, voltada para as rotinas do trabalho e do consumo. Nessa temporalidade, isenta de sentido e permanência, a informação obtida é rapidamente substituída por uma mais recente, impedindo a sedimentação do conhecimento. A sociedade da técnica, como Benjamin a chama, se tornou um aglomerado de informações fragmentadas e desconectadas da vida como um todo, e, por isso, vazias de conhecimento e sentido. A informação, que substituiu o antigo relato, não foi incorporada à experiência do indivíduo, analisa Benjamin. O autor ressalta: a função principal da narração não era transmitir a objetividade do acontecimento, como faz a informação. Na narração, o acontecimento é integrado à “vida do contador de histórias para passá-lo aos ouvintes como *experiência*. Por isso, o contador de histórias deixa na *experiência* as suas marcas, tal como oleiro deixa as das suas mãos no vaso de barro” (Benjamin, 2024, p. 149).

Em relação aos povos colonizados e marginalizados, essa fragmentação se torna mais evidente e dolorosa. O sequestro do transatlântico e a escravização em território brasileiro

¹ Este trabalho está vinculado à pesquisa de estágio pós-doutoral desenvolvida por Priscilla Melo Ribeiro de Lima, no Programa de Pós-Graduação em Literatura, da Universidade Brasília (POSLIT/UnB), sob supervisão de Regina Dalcastagnè, e ao projeto de pesquisa interinstitucional “Narrativas da margem”, coordenado por Priscilla Melo Ribeiro de Lima e Sostenes Cezar de Lima, e desenvolvido no Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGP/UFG), Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística (PPGLL/UFG) e Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Educação, Linguagem e Tecnologias (PPG-IELT/UEG).

² Para diferenciar do uso corriqueiro da palavra experiência, utilizaremos o itálico para marcar o uso no sentido benjaminiano ao longo do texto.

³ Para diferenciar do uso corriqueiro da palavra vivência, utilizaremos o itálico para marcar o uso no sentido benjaminiano ao longo do texto.

lançou os sujeitos em uma nova sociedade e cultura: foram desligados do território, das gerações anteriores, da religião, da língua e da cultura de origem. Os nomes foram trocados por nomes cristãos e os sobrenomes pelos dos senhores. A língua de origem e as práticas religiosas foram proibidas. Foram obrigados a aprender a língua portuguesa e aderir ao Catolicismo. Além do trauma da retirada forçada de suas terras e família, esses povos foram submetidos à escravidão, castigo físico e todo tipo de mandonismo senhorial. A partir de uma aproximação com a teoria de Benjamin (2012b), podemos dizer que o trauma da escravidão submeteu essas pessoas ao choque e ao *spleen*, termos que Benjamin (2012b) usa para nomear certas experiências da modernidade capitalista.

Na Europa, as mudanças repentinas, somadas ao trauma da guerra de trincheiras, se tornaram o modelo de estruturação da modernidade capitalista. As mudanças radicais da modernidade surpreenderam os sujeitos, deixando-os sem possibilidade de resposta. Benjamin (2012b, p. 124) analisa:

[...] nunca houve experiências mais radicalmente desmentidas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governantes, uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos viu-se sem teto, numa paisagem diferente em tudo, exceto nas nuvens, e em cujo centro, num campo de forças de correntes e explosões destruidoras, estava o frágil e minúsculo corpo humano.

A modernidade capitalista impôs às pessoas do continente africano experiências brutais. A retirada traumática da terra, a brutalidade da escravidão e o cerceamento cultural, linguístico e religioso, causaram efeitos traumáticos que se perpetuam hoje. Muitas vezes nomeado de banzo (Oda, 2007), o choque causado por esse trauma, coletivo e individual, levou milhares de pessoas à melancolia severa e ao suicídio durante a travessia do transatlântico e na chegada às terras brasileiras. O *spleen* se refere à melancolia que golpeia o interesse e a capacidade de percepção à sua volta em uma espécie de empobrecimento de si mesmo e do mundo (Benjamin, 2012b; Freud, 2010). Podemos dizer que o choque diante de uma situação traumática permanente, sem possibilidade de retorno, desencadeou um processo um pouco diferente do *spleen*, em diversos casos. Benjamim associa o choque às situações traumáticas que requerem do sujeito uma resposta rápida e eficiente para a qual não tem recursos cognitivos ou sociais. As atrocidades da colonização se tornaram mais traumáticas talvez porque, mesmo que grande parte das sociedades africanas já sofressem de um apagamento cultural e religioso desde antes da incursão europeia no continente, a escravidão os arrancou de suas terras ancestrais e fragmentou as identidades. Dessa forma, o processo do banzo se desencadeou, associando uma melancolia profunda em que parte do Eu se perde juntamente com a perda da terra mãe, da família de origem, da língua etc., a uma convicção da perda irrevogável desses elementos com a retirada forçada de África. Este estado psicológico de extremo sofrimento, geralmente, levava o sujeito escravizado à morte ou impossibilitava o trabalho, pois, muitos ficavam inaptos por apresentarem sintomas de alheamento ou por sucumbirem à bebida (Oda, 2007).

Além disso, a colonização europeia introduziu elementos discursivos que foram modificando os processos identificatórios de grande parte das culturas estabelecidas. Os colonizadores deslegitimaram crenças e conhecimentos – ao substituir, por exemplo, rituais ancestrais de cura com ervas por medicamentos –, como também utilizaram a educação formal como instrumento colonizador do pensamento africano. Essa ruptura somada ao trauma da escravidão deixou os

sujeitos escravizados sem possibilidades de enfrentar esse trauma tanto coletivamente como individualmente. Histórias pessoais e coletivas foram fragmentadas e silenciadas juntamente com o apagamento da transmissibilidade do conhecimento e fortalecimento da resistência que as comunidades poderiam oferecer. A *experiência* não era mais possível de ser construída.

Gagnebin (2004, p. 50-51) afirma:

A perda da *experiência* acarreta um outro desaparecimento, o das formas tradicionais de narrativa, de narração; que têm sua fonte nessa comunidade e nessa transmissibilidade. As razões dessa dupla desaparecimento provêm de fatores históricos [...]. Nesse diagnóstico, Benjamin reúne reflexões oriundas de duas proveniências: uma reflexão sobre o desenvolvimento das forças produtivas e da técnica (em particular sua aceleração a serviço da organização capitalista) e uma reflexão convergente sobre a memória traumática, sobre a experiência do choque [...], portanto, sobre a impossibilidade, para a linguagem cotidiana, de assimilar o choque, o trauma.

No conjunto da colonização e do trabalho escravizado, “o desenvolvimento das forças produtivas e da técnica” pode ser pensado através da experimentação do tempo e do corpo totalmente subjugados pela jornada de trabalho e pela produção. Pessoas escravizadas não eram donas de seus corpos e de seu tempo. Estavam inteiramente a serviço do lucro e dos desejos de sinhôs e sinhás.

Os escravizados tinham em comum apenas o fato de terem sido animalizados e subjugados. Era prática comum a separação de pessoas da mesma família e mesma língua para enfraquecer possíveis revoltas. Fragmentadas as identidades e as narrativas, esses sujeitos foram lançados em uma forma de organização político-econômica extremamente cruel, sem ter qualquer instrumento para reagir. Diante da perda de amparo coletivo por parte da comunidade originária, as lembranças e os fragmentos de memória dos saberes ancestrais foram os poucos pontos de ancoramento. Resgatar esses retalhos identitários se tornou uma forma de resistência, mesmo que silenciosa.

É a partir do contexto de fragmentação das narrativas e das identidades que Benjamin afirma que o poeta surge como um trapeiro que vai recolhendo fragmentos da história e da memória para costurar narrativas. Em uma espécie de poética do que restou ou dos escombros deixados pela barbárie da modernidade colonial e das histórias dos vencedores, o poeta faz emergir as narrativas dos silenciados. Podemos pensar que esse poeta benjaminiano também é aquele que não necessariamente escreve, mas aquele que transmite narrativas, seja oralmente ou através de outras artes como a música. Foi assim que esses povos silenciados foram encontrando caminhos para contornar o apagamento e a fragmentação, bem como resgatar suas histórias a partir do que restou.

Diante da impossibilidade de acesso ao letramento e às formas escritas de transmissão, os sujeitos escravizados foram construindo outras maneiras de preservar e transmitir suas crenças e cultura. Uma delas foi a contação de histórias e a modificação de elementos da língua, gerando o que Gonzalez (2020a; 2020b) chama de *pretuguês*. Essa resistência de linguagem foi importante para a transmissão de elementos das culturas de matriz africana para os filhos dos senhores – elementos que acabaram por se firmar no imaginário social, como o quibungo (lobisomem), a mula sem cabeça e as histórias de Zumbi – e para de certos elementos na língua portuguesa, como a repetição de sílabas – por exemplo, babá – ou supressão do som do erre final [r], como em *comê, falá, dizê*. Os batuques e as cantigas aos domingos – dia de descanso

nos engenhos – também foram se tornando uma forma de se manifestar e manter vivos certos ritos religiosos. Associações religiosas também foram se formando durante o Segundo Império (1840-1889) e permitiram, durante um certo tempo, que fossem usadas para práticas religiosas.

Essas tentativas de resgatar os elementos identificatórios de culturas que foram quase destruídas pela colonização encontraram e encontram muitas “dificuldades”. Após a instauração da República e durante todo o período da Primeira República (1889-1930), os batuques, a capoeira e o violão, entre outras práticas, foram criminalizados. Lira Neto (2017) revela que era frequente, nas casas das mães negras como Tia Ciata, a presença de brancos nas salas de visitas para saraus e rodas de samba, permitidos pela Lei, enquanto os batuques proibidos aconteciam nos terreiros, na parte do fundo da casa. A prática do candomblé e da umbanda foram reconhecidas apenas com a aprovação de emenda constitucional que reconhecia e permitia a liberdade de culto. Essa emenda, proposta por Jorge Amado, quando deputado federal, se tornou parte do artigo 41 da Constituição de 1946 (Brasil, 1946). Mesmo assim, ainda hoje, as histórias e religiões de matriz africana são objeto de discriminação e racismo religioso. O discurso social continua a invalidar as práticas religiosas e as histórias de matriz africana. Assim, narrar histórias e recontar memórias ancestrais foi, e ainda é, uma forma de construir um discurso de resistência e tentar manter as identificações originárias, a despeito das fragmentações e do declínio da *experiência* e das narrativas na modernidade capitalista.

Compreendemos que, mesmo com as fragmentações e desconexões que o capitalismo e o colonialismo impuseram aos modos de subjetivação, e com o declínio do poder das narrativas acentuado com a emergência do romance, conforme análise de Benjamin (2012b), as narrativas continuaram a construir o mundo do sujeito, seja interno ou externo, mesmo que fragmentariamente. É como se a narrativa, individualizada na modernidade, assumisse uma função de tentar costurar as fragmentações e criar um todo minimamente coeso. Não mais enquanto uma função coletiva e de transmissão de sabedoria, as narrativas passaram a ter uma função de construir espaços em que se tenta articular o tempo de maneira lógica entre o antes, o agora e o depois. São as histórias que, ouvidas e contadas, passaram a carregar a noção histórica da vida. Em um tempo marcado pelo imperativo da produtividade e da fragmentação entre vida privada e trabalho, o poeta trapeiro consegue articular, minimamente, o passado, o presente e o futuro junto ao senso de identidade.

Cabe ressaltar aqui como a psicanálise concebe essa formação do senso de identidade e sua articulação com os discursos. A psicanalista Piera Aulagnier (1979) afirma que o Eu é historiador desde antes da capacidade de articular a linguagem. Ao nascer, o bebê já é atravessado pelas narrativas de seus cuidadores, das gerações anteriores e do que está no imaginário social. À medida que o Eu vai se formando, forma-se também sua narrativa histórico-ficcional. A construção identitária do Eu está inserida em dois processos que se intercambiam – o familiar e o sócio-histórico. O primeiro se refere à inserção geracional e àquilo que foi sendo transmitido – crenças, ideais, segredos, códigos ético-morais. O segundo diz respeito aos discursos sociais e aos ideais identificatórios compartilhados pela comunidade. O processo social pode ser visto como um espectro em que num ponto está o ideal identificatório – aquilo que se busca, que é o mais valorizado socialmente – e no outro está o oposto desse ideal – o avesso, o que é rejeitado.

A narrativa de si vai buscando articular elementos muitas vezes contraditórios para criar uma noção que faça sentido para o sujeito. O processo de branqueamento, por exemplo, pode ser compreendido como uma forma de tentar minimizar os efeitos angustiantes do discurso social que coloca os corpos negros em um lugar de rejeição e abjeção. O Eu busca

e alinha fragmentos em uma tessitura que seja minimamente congruente, apesar das incoerências. São fragmentos de memória, discursos, imagens e cenas que vão sendo integradas narrativamente. É essa capacidade narrativa, ou a pulsão narrativa, diria Cagnebin (2014), que habilita o sujeito e o grupo a construírem suas identificações e suas identidades. Mesmo sendo efêmera e transitória, já que essa identidade pode ser alterada, o que permanece é aquilo que se relembra e é narrado.

Nessa esteira, Ricœur (2010b) diria que existe uma identidade narrativa que é capaz de articular o tempo e sua passagem, assim como construir sentidos para eventos dissonantes. Essa identidade abrange narrativas que articulam historicidade e ficcionalidade da história do sujeito narrador. Ricœur (2010b, p. 213) afirma que a “compreensão que temos de nós mesmos é uma compreensão narrativa, isto é, não podemos apreender a nós mesmos fora do tempo e, portanto, fora da narrativa. Há, portanto, uma equivalência entre o que eu sou e a história da minha vida”. E essa identidade funciona a partir desses dois modos – histórico e ficcional – não sendo possível diferenciá-los de forma objetiva. Além disso, essa identidade também revela aspectos e discursos do contexto social do sujeito-narrador, podendo ser fonte para análise das disputas de poder e dos discursos hegemônicos e de resistência (Lima; Lima, 2020).

Memória e história se articulam de forma a compor uma narrativa que sempre busca preencher espaços vazios e resolver incoerências. A memória seria essa tentativa de preencher esses espaços para que a narrativa tenha um sentido minimamente articulado. É o que Ricœur (2010a) nomeia de dissonante-consonante. A vida narrada é um jogo entre concórdâncias e dissonâncias, entre o coerente e o incoerente. A busca por encaixar o incoerente em uma cadeia de sentido seria o objetivo da narrativa de si, ou seja, alinhar a incoerência numa trama que tenha alguma lógica. A composição poética, conforme Aristóteles, seria essa tentativa de articulação do dissonante-consonante. Daí, dizermos que o modo ficcional funciona a partir das incoerências do modo histórico de nossas narrativas. Fazemos construções discursivas de forma a amenizar ou encaixar as incoerências de nossas histórias.

Essa identidade narrativa, que articula os modos ficcional e histórico e os discursos social e parental, se aproxima da ideia de *escrevivência*, formulada por Conceição Evaristo. Embora utilizem a mesma palavra, *escrevivência* de Evaristo e *vivência* de Benjamin indicam conceitos opostos. Em Conceição Evaristo, o conceito de *escrevivência* se aproxima do conceito de *experiência* em Benjamin. A autora ressalta que a *escrevivência* ajunta suas experiências vividas como mulher brasileira e negra com “uma nacionalidade hifenizada, na qual me coloco e me pronuncio para afirmar a minha origem de povos africanos e celebrar a minha ancestralidade e me conectar tanto com os povos africanos, como com a diáspora africana” (Evaristo, 2020, p. 30). A identidade narrativa de Evaristo nos revela tanto elementos de sua memória como de outros homens e mulheres reais, elementos silenciados pela colonização e escravidão. O que restou dessas memórias emudecidas ecoa nas vozes de seus personagens. Isso também parece acontecer na poética de Carolina Maria de Jesus, ao retratar seu cotidiano e o de outros trabalhadores e trabalhadoras das ruas de São Paulo. É uma poética do resto, do que ainda resiste ao higienismo do discurso hegemônico.

Evaristo (2020a; 2020b) reconta qual foi sua inspiração para cunhar a palavra *escrevivência*: as histórias contadas pela mãe-preta na época da escravidão. Essa mulher era responsável por alimentar e cuidar dos bebês e das crianças da casa-grande. Fazia de tudo: amamentava, dava banho, cuidava da roupa e alimentação, acalentava no colo, entoava cantigas e contava histórias para dormir. A mãe-preta cuidava dos futuros senhores que manteriam o poder

sobre sua vida e seu corpo. Evaristo afirma que o poder que o homem branco tinha sobre o corpo e a voz dessas mulheres no passado não podia alcançar a palavra. A linguagem escapa a esse controle, e as histórias por ela retratadas ocupam não mais a função de acalantar, mas de despertar, ou pelo menos incomodar, os da casa-grande. As histórias escritas resgatam as narrativas que se perderam, bem como as que foram silenciadas e se ocupam de construir novas possibilidades de existência. Resgatam o que Pollak (1989) nomeia de memória do sub-solo – aquela que escapa e resiste à memória coletiva hegemônica.

Rosa (2024, p. 2) ressalta que a escrevivência comporta uma rede que ecoa as vozes de sujeitos que resistem em uma sociedade excludente, racista e violenta. A escrevivência seria, assim, um “ato ético e estético que promove [...] o agir ético e político em resposta ao discurso/ação intolerante, sendo, portanto, mola propulsora de um discurso de resistência que encontra seu nascedouro na esfera artístico-literária”. Escrever instaura uma *experiência* que é coletiva. Através dos restos que ficaram das memórias individual e coletiva, costura-se uma narrativa que ecoa os apagamentos, oferecendo possibilidades identificatórias que fogem ao discurso identitário hegemônico.

O poeta como trapeiro – articulações benjaminianas

Discorrendo sobre os espaços da recordação, Assmann (2011) propõe uma poética dos restos. Partindo do significado da palavra *lixo* em alemão, ela postula que essa palavra se refere a algo que cai. Descartar é deixar cair, é retirar da cena principal. Os restos de comida e de objetos são descartados porque perderam seu valor e sua utilidade. “Decaídos são aqueles objetos aos quais a sociedade não presta mais atenção e pelos quais não se interessa mais” (Assmann, 2011, p. 412). Essa análise se aproxima da concepção de trapeiro que Benjamin constrói a partir da poética de Baudelaire. Em suas *Passagens*, Benjamin (2018, p. 579, grifos do autor) descreve a figura do trapeiro:

O trapeiro é a figura mais provocadora da miséria humana. Lumpemproletário num duplo sentido: vestindo trapos e ocupando-se de trapos. [citando Baudelaire:] “Eis um homem encarregado de recolher o lixo de cada dia da capital. Tudo o que a cidade grande rejeitou, tudo o que ela perdeu, tudo o que desdenhou, tudo o que ela destruiu, ele cataloga e coleciona. Ele consulta os arquivos da orgia, o cafar-naum dos detritos. Faz uma triagem, uma escolha inteligente; recolhe, como um avaro um tesouro, a imundície que, ruminadas pela divindade da Indústria, tornar-se-ão objetos de utilidade ou prazer” (Baudelaire, *Oeuvres*).

Os trapeiros, que atualmente podem ser vistos nos catadores de materiais recicláveis, compõem uma classe que é vista como descartável, mas que movimenta uma grande atividade econômica. João do Rio (2008, p. 56), na crônica *A rua*, ressalta:

O Rio [de Janeiro] tem também as suas pequenas profissões exóticas, produto da miséria ligada às fábricas importantes, aos adelos [estabelecimento comercial de compra e revenda de roupas], ao baixo comércio; o Rio, como todas as grandes cidades, esmiúça no próprio monturo a vida dos desgraçados. [...] Todos esses pobres seres vivos tristes vivem do cisco, do que cai nas sarjetas, dos ratos, dos magros gatos dos telhados, são os heróis da utilidade, os que apanham o inútil

para viver, os inconscientes aplicadores à vida das cidades daquele axioma de Lavoisier, nada se perde na natureza. A polícia não os prende, e, na boêmia das ruas, os desgraçados são ainda explorados pelos adelos, pelos ferros-velhos, pelos proprietários das fábricas...

Nessa época, os trapeiros eram os que recolhiam embalagens para serem reutilizadas pelas fábricas de charuto; catavam lenços e pedaços de tecido para reaproveitamento na indústria têxtil; caçavam pombos para venda em restaurantes como aves requintadas. Nos tempos de Carolina Maria Jesus, se recolhiam papelão, garrafa e metais para reaproveitamento nas fábricas. Mas, para além da materialidade, o trapeiro é aquele que anda pela cidade e recolhe o que é descartado pela sociedade – vivências, histórias e memória. O lixo – o que cai da mesa e das mãos – é também o que é descartado por incomodar ou atrapalhar o ideal de limpeza e brancura da sociedade. Subjetividades e narrativas não hegemônicas são descartadas como lixo e silenciadas como se não pertencessem à narrativa social, como resalta Gonzalez (2020b) ao afirmar que o sujeito negro é a lata de lixo da sociedade.

Benjamin (2015, p. 81) afirma que, assim como os trapeiros, “os poetas encontram o lixo da sociedade nas suas ruas, e é também ele que lhes fornece a sua matéria heroica”. O poeta, como um andarilho da cidade, cata o que é descartado socialmente e, a partir disso, compõe sua escrita. “O poeta é penetrado pelos traços do trapeiro”, o autor continua, “trapeiro ou poeta – a escória interessa a ambos; ambos exercem, solitários, a sua profissão, a horas em que os burgueses se entregam ao sono; até o gesto é o mesmo em ambos” (Benjamin, 2015, p. 81). Os fragmentos de memória retirados da consciência e eliminados da história social são a matéria-prima para a composição do poeta. Se o esquecimento visa a morte, a rememoração revive o enterrado e leva a uma infinidade de possibilidades de novas construções sociais. Benjamin (2012a, p. 38-39) afirma que “o acontecimento rememorado é sem limites, pois é apenas uma chave para tudo o que veio antes e depois”. O autor exemplifica que Proust “não descreveu em sua obra uma vida como ela de fato foi, e sim uma vida rememorada por quem a viveu. [...] para o autor que rememora, não é absolutamente o que ele viveu, mas o tecido de sua rememoração” (Benjamin, 2012a, p. 38). Esse tecido da rememoração pode ser compreendido como o tecido da própria vida imersa em um contexto sócio-histórico que oferece as condições materiais para que a vida aconteça. Assim, a escrita do poeta trapeiro nos fornece elementos para a compreensão da vida imersa nesse tecido.

Podemos pensar em Carolina Maria de Jesus como essa trapeira que se vestia de trapos e ocupava-se deles, mas, obviamente, não se reduzia a eles. Catando restos nas ruas de São Paulo, ela ia também à cata de palavras para suportar a miséria humana na qual vivia. Catava histórias, memórias, pedaços de vida, com os quais escreveu seus diários, seu romance e seus poemas. Ao se narrar, ela também narra diversas subjetividades marginalizadas e jogadas nas ruas da cidade. Os restos narrados por Carolina denunciam a perversidade do capitalismo e também resgatam narrativas silenciadas pela cidade grande. São como um grito dos excluídos que demandam por escuta e visibilidade. Essa perspectiva de análise de uma poética do resto se diferencia, entretanto, da perspectiva da poética de resíduos, de Fernandez (2018). Essa autora analisa a obra carolineana a partir da ideia do palimpsesto e de como os resíduos de outros autores, além de “cacos da linguagem cotidiana, da linguagem da propaganda, de slogans, os ditos populares, clichês, tradição passadista” (Fernandez, 2018, posição 849) aparecem na escrita em uma espécie de “reciclagem literária [...] que vai colando no seu texto pedaços de discursos alheios” (Fernandez, 2018, posição 582). Em nossa análise, enfocamos

como os silenciamentos e violências da exclusão social foram alguns dos elementos utilizados por Carolina Maria de Jesus para construir sua poética.

Para melhor compreensão desse fazer literário a partir do resto, escolhemos a obra *Quarto de despejo*, de Carolina Maria de Jesus, para a análise, que foi dividida em três momentos. Primeiramente, apresentaremos breve discussão sobre o contexto sócio-histórico da autora; na sequência, analisaremos aspectos da obra que trazem elementos sobre a sociedade e seus discursos hegemônicos, além dos fragmentos narrativos que compõem identificações e resistências; e, por fim, sairemos do mundo do texto para tentarmos compreender o mundo social a partir da obra analisada. Compreendemos, a partir de Ricœur, que “narrar é, mais que tudo, articular simbolicamente o tempo, representá-lo, trazer à linguagem o que a ação experimenta e organiza no mundo” (Gentil, 2004, p. 112). Toda narrativa parte de determinado contexto sócio-histórico e carrega elementos desse contexto. O autor ressalta que todo e qualquer texto está inserido num contexto mais amplo, do qual emerge e para o qual retorna ao ser lido e interpretado.

Catando palavras enquanto cata papel – a escrita de Carolina Maria de Jesus

Carolina Maria de Jesus nasceu em 1914, em Minas Gerais, e migrou para São Paulo aos 23 anos. Vinda de uma família monoparental, com ausência do pai, Carolina cresceu escutando histórias de seu avô sobre Zumbi dos Palmares e escutando leituras dos discursos de Rui Barbosa publicados nos jornais da época (Jesus, 1986). Essas histórias foram moldando seu pensamento e sua visão de mundo, gerando uma Carolina crítica da sociedade e política. Em *Diário de Bitita*, ela escreve:

[...] Quando os negros reuniam-se falavam:

— Tem um baiano, o doutor Rui Barbosa, que quer que o negro vá à escola, mas os brancos falam que já deram a liberdade para os negros e chega.

Mas o Rui falava que a liberdade sem cultura e sem instrução não ia beneficiá-los. O negro inculto será nômade, indolente, e imiscível. Não será um braço para impulsionar a Nação. Será sempre uma boca. O analfabeto não tem forças para evoluir na vida. Ele será sempre um músico de ouvido. [...]

O Rui dizia que o negro deveria ser conservado na lavoura. Que num país é necessário ter uma classe telúrica. Ele ficaria no trabalho até às três da tarde e estudaria à noite. Mas os doutores de Coimbra diziam que quem deveria estudar eram os filhos da classe predominadora, e não os que deveriam ser predominados, que o amo e o servo não poderiam ter sapiência igual. O Rui dizia que a sapiência é nata. O estudo é para esclarecer.

[...] O senhor Manoel Nogueira passava o dia com os brancos porque era oficial de Justiça. E no entardecer ele sentava na porta de sua casa, e lia o jornal O Estado de São Paulo para nós ouvirmos trechos que foram ditos pelo Rui Barbosa (Jesus, 1986, p. 35-36, 40).

Em seus diários publicados em 1960 e 1961 – *Quarto de despejo* e *Casa de alvenaria* – o tom crítico sobre a atuação dos governantes e a forma como se fazia política no país é bem frequente. Carolina tinha um olhar aguçado para a política de sua época, acompanhava as campanhas eleitorais e tecia duras críticas aos governantes que se esqueciam da população marginalizada e das promessas. O momento histórico em que viveu foi marcado, principal-

mente, pelo processo de modernização e industrialização do país no governo JK e pelo agravamento da desigualdade social, com o aumento da inflação dos alimentos e moradia. Em trechos de *Quarto de despejo* ela escreve:

[16 de maio de 1958]: Eu amanheci nervosa. Porque eu queria ficar em casa, mas não tinha nada para comer.
...Eu não ia comer porque o pão era pouco. Será que é só eu que levo esta vida? O que posso esperar do futuro? Um leito em Campos do Jordão [estância climática paulista procurada para o tratamento de tuberculose, N.E.]. Eu quando estou com fome quero matar o Janio [Quadros], quero enforcar o Adhemar [de Barros, governador de São Paulo] e queimar o Juscelino [Kubitscheck]. As dificuldades corta o afeto do povo pelos políticos (Jesus, 2014, p. 33).

[20 de maio de 1958]: [...] Quando um político diz nos seus discursos que está ao lado do povo que visa incluir-se na política para melhorar as nossas condições de vida pedindo o nosso voto prometendo congelar os preços para estar ciente que abordam deste grave problema ele vence nas urnas depois divorcia se do povo olha o povo com os olhos semicerrados com um orgulho que fere a nossa sensibilidade (Jesus, 2014, p. 38).

[21 de maio de 1958]: [...] Quem deve dirigir [o país] é quem tem capacidade. Quem tem dó e amizade ao povo. Quem governa o nosso país é quem tem dinheiro, quem não sabe o que é fome, a dor, e a aflição do pobre (Jesus, 2014, p. 39).

Carolina frequentou a escola pouco tempo. Mas as histórias e a escrita sempre a fascinaram. Além dos diários, ela também escreveu poemas e romances. Algumas obras foram publicadas às suas custas, outras após sua morte, e outras estão sem publicação. O fato é que a escritora nunca foi bem aceita no cânone literário; sempre foi vista como uma escritora de segunda categoria. Nesse sentido, não apenas seus personagens são sujeitos socialmente marginalizados, mas a própria Carolina foi colocada nesse lugar. E é partindo das próprias vivências e leitura de mundo que Carolina constrói sua poética. Vemos em seus livros, principalmente nos diários e no romance autobiográfico (*Diário de Bitita*), recortes de sua realidade e seu passado, que constroem uma imagem da sociedade brasileira e do sofrimento sociopsíquico dos sujeitos subalternizados. É como se nos deparássemos com um imenso vitral em que cada parte refletisse o todo e o todo trouxesse as particularidades do sofrimento e da realidade social.

O lugar de onde se olha a sociedade é um aspecto marcante da literatura carolineana. Dalcastagnè (2014; 2023) analisa, a partir da afirmação de Carolina de que entrou no mundo pelo quintal e não pela sala de visitas (Jesus, 1986), que olhar o mundo pela porta dos fundos gerou uma escrita que questiona o mundo e suas hierarquias. Em sua escrita, como consequência dessa subversão, os espaços urbano e rural se tornam “elemento de subjetivação e local de encontro”, mas também reflete sobre “quem tem o domínio sobre os espaços públicos no Brasil” (Dalcastagnè, 2023, p. 10).

Sabemos que os espaços públicos sempre foram ocupados majoritariamente por pessoas brancas, descendentes da aristocracia rural. Em nossa sociedade, o dispositivo de racialidade sempre operou conjuntamente ao biopoder e foi por ele instrumentalizado, afirma Sueli Carneiro (2023). O biopoder associado ao racismo promoveu uma espécie de condenação à morte, social e física, daqueles que ocupam as margens. Para os sobreviventes, analisa Carneiro, esse dispositivo reserva outras formas de assujeitamento, como o epistemicídio, as

interdições sociais e o silenciamento das memórias coletivas e ancestrais. Entretanto, mesmo colocados nesse lugar de despejo e de resto, como diriam Carolina (Jesus, 2014) e Gonzalez (2020b), muitos conseguem construir formas de resistência e subversão.

Em sua busca por catar papel e sobreviver à fome, Carolina recolheu livros e cadernos, nos quais escrevia diários, poemas e romances. A subversão começa por aí. Ela transforma os livros jogados fora em fonte de conhecimento e letramento. É nos cadernos que ela descobria, talvez, o que era ensinado nas escolas; era no avesso desses cadernos que ela escrevia sobre a fome. Sua poética do avesso e do resto revelou as dores da fome e do abandono. Essa poética pode ser vista, por exemplo, não apenas na escrita de seu cotidiano na favela – as brigas dos vizinhos, as infidelidades, as denúncias para a polícia, os maus tratos –, mas também nos objetos que aparecem em suas múltiplas narrativas. Como uma metáfora da vida, Carolina subvertia a inutilidade do descartado.

As latas vazias se transformam em panelas, pratos e copos para alimentar a família: “O barraco está numa desordem horrível. E que eu não tenho sabão para lavar as louças. Digo louça por hábito. Mas é as latas” (Jesus, 2014, p. 42).

Ou em vasos para plantar flores: “Fui na casa de uma preta levar umas latas que ela havia pedido. Latas grandes para plantar flores” (Jesus, 2014, p. 25).

Latas e panelas se transformam em instrumentos musicais da batucada: “Hoje ninguém vai dormir porque os favelados que não trabalham já estão começando a fazer batucada. Lata, frigideira, panelas, tudo serve para acompanhar o cantar desafinado dos notívagos” (Jesus, 2014, p. 47).

Jornais eram lidos, nas bancas, enquanto ela vagava pela cidade em busca de papel. Assim obtinha informação sobre o que estava acontecendo na cidade e reunião conhecimento para suas análises da sociedade:

Percebi que o povo continua achando que devemos revoltar contra os preços dos gêneros [alimentícios] e não atacarmos só a C.M.T.C. Quem lê o que o Dr. Adhemar [de Barros, governador de São Paulo] disse nos jornais que foi com dor no coração que assinou o aumento, diz: — O Adhemar está enganado. Ele não tem coração (Jesus, 2014, p. 130).

Parei na banca de jornais. Li que uma senhora e três filhos havia suicidado por encontrar dificuldade de viver. [...] A mulher que suicidou-se não tinha alma de favelado, que quando tem fome recorre ao lixo, cata verduras nas feiras, pedem esmola e assim vão vivendo. [...] Pobre mulher! Quem sabe se de há muito ela vem pensando em eliminar-se, porque as mães tem muito dó dos filhos. Mas é uma vergonha para uma nação. Uma pessoa matar-se porque passa fome. [...]. Penso: será que ela procurou a Legião Brasileira ou Serviço Social? Ela devia ir nos palácios falar com os manda chuva. ...A notícia do jornal deixou-me nervosa. Passei o dia chingando os políticos, porque eu também quando não tenho nada para dar aos meus filhos fico quase louca (Jesus, 2014, p. 62).

Depois fui lavar as roupas na lagoa, pensando no departamento Estadual de Saúde que publicou no jornal que aqui na favela do Canindé há 160 casos positivos de doença caramujo. Mas não deu remédio para os favelados (Jesus, 2014, p. 100). Saí de casa às 8 horas. Parei na banca de jornais para ler as notícias principais (Jesus, 2014, p. 107).

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).

Cadernos e livros velhos se tornaram fonte de conhecimento, meios para sua escrita e transmissão de sua forma de ver e ler o mundo. Ler e escrever eram também formas de escape da vida miserável que tinha:

Quando cheguei em casa era 22,30. Liguei o rádio. Tomei banho. Esquentei comida. Li um pouco. Não sei dormir sem ler. Gosto de manusear um livro. O livro é a melhor invenção do homem (Jesus, 2014, p. 24).

Por isso que eu digo que a favela é o Gabinete do Diabo. ...Fiz o almoço, depois fui escrever. Estou nervosa. O mundo está tão insípido que eu tenho vontade de morrer. Fiquei sentada no sol para aquecer. Com as agruras da vida somos uns infelizes perambulando aqui neste mundo. Sentindo frio interior e exterior (Jesus, 2014, p. 179).

...Escrevi até tarde, porque estou sem sono. Quando deitei adormeci logo e sonhei que estava noutra casa. E eu tinha tudo. Sacos de feijão. Eu olhava os sacos e sorria (Jesus, 2014, p. 185).

Os restos de uma sociedade excludente são transformados em uma forma subversiva de ter sua voz ouvida de alguma maneira. Suas narrativas, de coisas aparentemente banais, revelam as dores de toda uma classe social. Apesar de não escrever crônicas, no sentido clássico desse gênero, talvez possamos pensar as várias entradas de seus diários como microcrônicas do cotidiano que revelam o subterrâneo, como diria Pollak (1989). A crônica, em sua definição machadiana, estaria entre as formas de escrita que tratam de coisas ínfimas (Assis, 2021). São histórias das coisas miúdas, afirmam Chalhoub, Neves e Pereira (2005); trazem à tona coisas que escapam aos olhares de quem tem privilégio. A bricolagem carolineana nos fornece um vitral do sofrimento da marginalização, do silenciamento dos excluídos. Carolina não se fez trapo; se fez uma voz de denúncia e resistência ao se fazer escritora e poeta que narra a si mesma.

Considerações finais

A literatura que se faz a partir da margem é uma literatura que questiona o modo de fazer literário e a própria sociedade (Lima, 2024). Quando, por exemplo, Lima Barreto traz, com sua linguagem informal, a mulher negra, o trabalhador negro, os moradores dos subúrbios para o centro de sua narrativa, sua escrita abala aquilo que se havia estabelecido como hegemônico do fazer literário. O mesmo acontece com Jorge Amado e o negro com suas práticas do candomblé ou com os meninos de rua; com Cabral de Melo Neto e a travessia retirante para fugir da fome; com Carolina Maria de Jesus e seus poemas da fome; com Conceição Evaristo e sua escrevivência. É uma literatura que chamamos da margem por trazer sujeitos e temas marginalizados para o centro da narrativa. Nesse sentido, Santiago (2019, p. 18) alerta que “falar, escrever, significa: falar contra, escrever contra”.

A literatura da margem é aquela que, ao escapar do comum, retira o leitor do conforto; não é literatura de entretenimento. Santiago (2019, p. 21) ressalta que essa literatura, em vez de tranquilizar o leitor, “o desperta, transforma-o, radicaliza-o e serve finalmente para acelerar o processo de expressão da própria experiência”. Ao resgatar as memórias soterradas de sujeitos socialmente silenciados e a história oralmente transmitida, a escrevivência desloca para o centro aquilo que foi marginalizado pela hegemonia. É uma forma de escrita que mostra o avesso da hegemonia e do mundo de aparências da burguesia, em que podemos perceber traços da *experiência* benjaminiana nas escrevivências de escritoras como Carolina Maria de Jesus. Estabelece uma ligação com a história dos vencidos e com aquilo que a memória coletiva estabeleceu como verdade. E, assim, trabalha os elementos de uma memória social soterrada, ou seja, elementos de uma memória do subsolo (Pollak, 1989). Entretanto, não podemos romantizar o poder dessa literatura e acreditar que ela, por si só, transforma a realidade social. Dalcastagnè e Eble (2017, p. 11) alertam que essa forma de literatura é potente,

Não porque se acredite ingenuamente que a literatura possa, por si mesma, promover a transformação da sociedade e da política, mas porque ela contribui, com sua força expressiva e com legitimidade simbólica de que ainda desfruta, para construir o universo dos discursos em que ocorrem nossos embates e nos quais fazemos nossas escolhas.

Esta é a potência da escrita da literatura da margem e da escrita de Carolina Maria de Jesus: constrói discursos de resistência que questionam os modelos estabelecidos e podem ofertar possibilidades de construções identitárias contra-hegemônicas. Articulando as ideias de identidade narrativa de Paul Ricœur, o Eu historiador de Piera Aulagnier e escrevivência de Conceição Evaristo, podemos analisar que a literatura marginal articula experiências coletivas e pessoais, ancestrais e atuais, de forma a compor uma narrativa que constrói novas possibilidades de existência. Por isso, “é tão necessária a discussão sobre os significados que a literatura pode adquirir quando manuseada por outras mãos e usada para contar outras experiências que não as da elite ou da classe média intelectualizada no Brasil” (Dalcastagnè; Eble, 2017, p. 11). Colocar isso em discussão é construir um movimento de resistência que se inicia, muitas vezes, “no interior dos grupos que reivindicam acesso à voz literária e que prossegue dentro das universidades, [...] que, há muitos anos, se esforçam em ouvir essa ‘dissonância’ e suas implicações, sem buscar aquietá-la e tampouco reduzi-la a um fenômeno passageiro” (Dalcastagnè; Eble, p. 11).

Ler essa literatura pela lente da resistência, olhar a sociedade pelo olhar de Carolina, possibilita compreender o mundo pelo viés do sujeito marginalizado. As publicações de Carolina abriram as portas para a literatura marginal escrita por escritores socialmente marginalizados. Penteado (2016, p. 28-29) elenca algumas dessas publicações: *Confissões de uma doméstica* (1970), de Dora de Oliveira; *Ai de vós!: diário de uma doméstica* (1983), de Francisca Silva; Anderson Herzer, escritor transexual e seu livro *A queda para o alto* (1982); *Cidade de Deus* (1997), sucesso editorial que foi adaptado para o cinema, de Paulo Lins; *Capão pecado* (2000), de Reginaldo Ferreira da Silva, conhecido como Ferréz; *Esmeralda. Por que não dancei?* (2000), de Esmeralda Carmo Ortiz; *O trem: baseado em fatos reais* (2000), de Alessandro Buzo; *Diário de um detento* (2001), de Jocenir; *Memórias de um sobrevivente* (2001), de Luiz Alberto Mendes; *Barbiele* (2008), de Laura Matheus.

Essas obras, embora sem o volume de vendas de *Quarto de despejo*, trouxeram à tona uma diversidade de testemunhos sobre a vida no quarto de despejo. São livros em que o sujeito marginalizado fala por si. Algo que Carolina também fez, não apenas quando escrevia, mas também quando rejeitou a mediação de Audálio para suas outras publicações. O mercado editorial e a sociedade, no entanto, não aceitaram bem sua proclamação de liberdade. As publicações depois de *Quarto de despejo* tiveram poucas vendas e muitos escritos ainda permanecem inéditos.

A luta de Carolina por reconhecimento como escritora se estendeu até o fim da vida. Na *Apresentação* de *Casa de alvenaria*, escrita por Audálio Dantas, que foi o editor desses diários, podemos ver explicitamente o preconceito em relação à escrita de Carolina:

Finalmente, uma palavrinha a Carolina, revolucionária que saiu do monturo e veio para o meio da gente de alvenaria: você contribuiu poderosamente para a gente ver melhor a desarrumação do quarto de despejo. Agora você está na sala de visitas e continua a contribuir com este novo livro, com o qual você pode dar por encerrada a sua missão. *Conserve aquela humildade, ou melhor, recupere aquela humildade que você perdeu um pouco – não por sua culpa – no deslumbramento das luzes da cidade. Guarde aquelas “poesias”, aqueles “contos” e aqueles “romances” que você escreveu.* A verdade que você gritou é muito forte, mais forte do que você imagina, Carolina, ex-favelada do Canindé, minha irmã lá e minha irmã aqui (Dantas, 1961, p. 9-10, grifos próprios).

Para a elite, a missão de Carolina já estava encerrada com a publicação dos diários – *Quarto de despejo* e *Casa de alvenaria*. Segundo Audálio, representante da hegemonia, não havia motivos para continuar a publicar. As poesias, contos e romances, que Carolina havia lhe mostrado e solicitado que fossem publicados, foram descartados como não sendo literatura – as aspas parecem mostrar certa indignação do jornalista com a insistência da escritora em publicar textos que os intelectuais e acadêmicos não consideravam literatura. Carolina custeou do próprio bolso a publicação do romance *Pedaços da fome* e uma antologia proverbial, *Provérbios*. Mesmo assim, o revisor e a editora contratados interferiram e mexeram em seu texto, eliminando partes que ela considerava importantes para o desenrolar da história, além de modificarem o título original que seria *Felizarda* (Miranda, 2019).

Refletir sobre a dimensão do testemunho traumático da fome e da existência em uma cidade hostil aos pobres e negros, tal qual Carolina traz, requer uma escuta que é, antes, política. Carolina se manteve na lista de *bestsellers* enquanto era mostrada como exótica, um fetiche da burguesia. A partir do momento em que continuou a denunciar as fissuras do discurso hegemônico e da branquitude, como em *Casa de alvenaria* e *Pedaços da fome*, ela foi novamente lançada à margem e morreu silenciada em seu sítio em Parelheiros (SP). Cabe, urgentemente, uma escuta política de seus escritos, feita a partir de um compromisso com o sofrimento psicossocial causado pela fome e pela miséria.

Referências

ASSIS, Machado. *Histórias de quinze dias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2021.

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução de Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018. v.1.

- BENJAMIN, Walter. A imagem de Proust. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012a. p. 37-50. v. 1.
- BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012b. p. 123-128. v. 1.
- BENJAMIN, Walter. O contador de histórias. In: BENJAMIN, Walter. *Linguagem, tradução, literatura*. Tradução de João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2024. p. 139-166.
- BRASIL. [Constituição dos Estados Unidos do Brasil (de 18 de setembro de 1946)]. Rio de Janeiro: Poder executivo, 1946.
- DALCASTAGNÈ, Regina. Para não ser trapo no mundo: as mulheres negras e a cidade na narrativa brasileira contemporânea. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, [s. l.], n. 44, p. 289-302, dez. 2014. DOI: <https://doi.org/10.1590/2316-40184413>.
- DALCASTAGNÈ, Regina. *Carolina Maria de Jesus: uma voz insubmissa na literatura brasileira*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão e Instituto Guimarães Rosa, 2023.
- DALCASTAGNÈ, Regina; EBLE, Laeticia. Apresentação. In: DALCASTAGNÈ, Regina; EBLE, Laeticia. (org.). *Literatura e exclusão*. Porto Alegre: Zouk, 2017. p. 11-14.
- DANTAS, Audálio. Casa de alvenaria – história de uma ascensão social. Apresentação de Audálio Dantas. In: JESUS, Carolina Maria de. *Casa de alvenaria – diário de uma ex-favelada*. São Paulo: Editora Paulo de Azevedo Ltda, 1961. p. 5-10.
- EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (org.). *Escrevivência: a escrita de nós*. Rio de Janeiro: Mina. 2020a. p. 48-54.
- EVARISTO, Conceição. A escrevivência e seus subtextos. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (org.). *Escrevivência: a escrita de nós*. Rio de Janeiro: Mina, 2020b. p. 26-47.
- FERNANDEZ, Raffaella. *A poética de resíduos de Carolina Maria de Jesus*. Brasília: Edições Carolina, 2018. E-book.
- FREUD, Sigmund. Luto e melancolia. In: FREUD, Sigmund. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos. Obras completas*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 170-193. v. 12.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. O trabalho de rememoração de Penélope. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Limiar, aura e rememoração*. São Paulo: Editora 34, 2014. p. 217-249.
- GENTIL, Helio. *Para uma poética da modernidade: uma aproximação à arte do romance em Temps et Récit de Paul Ricœur*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- GONZALEZ, Lelia. A mulher negra na sociedade brasileira. In: GONZALEZ, Lelia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. São Paulo: Zahar. 2020a. p. 49-64.
- GONZALEZ, Lelia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: GONZALEZ, Lelia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. São Paulo: Zahar. 2020b. p. 75-93.
- JESUS, Carolina Maria de. *Pedaços da fome*. Belo Horizonte: Áquila, 1963.
- JESUS, Carolina Maria de. *Diário de Bitita*. São Paulo: Nova Fronteira, 1986.

- JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de Despejo*: diário de uma favelada. São Paulo: Ática, 2014a.
- JESUS, Carolina Maria de. *Casa de alvenaria*: Osasco. São Paulo: Companhia das Letras, 2014b. v. 1.
- JESUS, Carolina Maria de. *Casa de alvenaria*: Santana. São Paulo: Companhia das Letras, 2014c. v. 2.
- ODA, Ana Maria Galdini Raimundo. O banzo e outros males: o páthos dos negros escravos na Memória de Oliveira Mendes. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, [s. l.], v. 10, n. 2, p. 346-361, abr./jun. 2007. DOI: <https://doi.org/10.1590/1415-47142007002013>.
- PENTEADO, Gilmar. A árvore Carolina Maria de Jesus: uma literatura vista de longe. *Estudos de literatura contemporânea*, [s. l.], v. 49, p. 19-32, set./dez. 2016. DOI: <https://doi.org/10.1590/2316-4018492>.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, [s. l.], v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/2278>. Acesso em: 25 ago. 2016.
- RICŒUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010a. v. 1.
- RICŒUR, Paul. A narrativa: seu lugar na psicanálise. In: RICŒUR, Paul. *Escritos e conferências I*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola. 2010b. p. 213-222.
- ROSA, Kelli Machado da. Por uma visão dialógica do conceito de “escrevivência”, de Conceição Evaristo. *Letrônica*, [s. l.], v. 17, n. 1, p. 1-14, ago. 2024. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-4301.2024.1.46134>.