



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA — UESB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS: CULTURA, EDUCAÇÃO E
LINGUAGENS (PPGCEL)

NECROPOLÍTICA EM *QUARTO DE DESPEJO*: DIÁRIO DE UMA FAVELADA

ALINE DE SOUZA BARRETO

VITÓRIA DA CONQUISTA/BAHIA
2026

ALINE DE SOUZA BARRETO

NECROPOLÍTICA EM *QUARTO DE DESPEJO*: DIÁRIO DE UMA FAVELADA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagens (PPGCEL), como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Linha de Pesquisa 1: Estudos Transdisciplinares das Linguagens

Orientador: Prof. Dr. Cássio Roberto Borges da Silva.

B26n

Barreto, Aline de Souza.
Necropolítica em Quarto de despejo: diário de uma favelada / Aline de Souza Barreto, 2026.
85 f.
Orientador (a): Dr. Cássio Roberto Borges da Silva.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Mestrado em Letras: Cultura, Educação e Linguagem, Vitória da Conquista, 2026.
Inclui referências F. 81 – 85
1. Quarto de despejo. 2. Jesus, Carolina Maria de, 1914-1977 - Crítica e interpretação. 3. Biopoder. I. Silva, Cássio Roberto Borges da. II. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Letras. III. T.

CDD 869.092



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS:
CULTURA, EDUCAÇÃO E LINGUAGENS



Governo do
Estado da Bahia

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB
Recredenciada pelo Decreto Estadual
Nº 16.825, de 04.07.2016

ATA DE DEFESA PÚBLICA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS: CULTURA, EDUCAÇÃO E LINGUAGENS DA UESB.

Aos quinze dias do mês de junho de 2026, por meio digital/virtual, pelo Programa de Pós-Graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagens, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, os membros da Banca Examinadora constituída pelos professores: Dr. Ricardo Martins Valle (PPGCEL/UESB), Dr. Jorge Augusto de Jesus Silva (PPGLITCULT/UFBA) e Dr. Cássio Roberto Borges da Silva (PPGCEL/UESB), orientador, para julgar a dissertação *NECROPOLÍTICA EM QUARTO DE DESPEJO: DIÁRIO DE UMA FAVELADA*, de autoria de Aline de Souza Barreto. Depois da apresentação pela candidata e arguição pela banca, deliberou-se pela aprovação, condicionando-se o efeito legal desta ata, para o fim específico de emissão de diploma de Mestre em Letras: Cultura, Educação e Linguagens, Linha de Pesquisa: Linguagens e Práticas Sociais, à entrega de versão definitiva da dissertação até 30 dias decorridos da data de defesa, conforme preconiza artigo 62, capítulo XXIV – Da Versão Final da Dissertação, da Resolução Consepe Nº 38/2020 – que aprova o Regulamento do Programa de Pós-Graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagens. Nada mais havendo a ser tratado, a comissão examinadora encerrou a sessão pública de defesa, da qual lavrei a presente ata que, após a sua leitura, será assinada por mim, pelos demais membros da banca e pela candidata ao título de mestre.



Documento assinado digitalmente
CASSIO ROBERTO BORGES DA SILVA
Data: 15/06/2026 11:44:45-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Vitória da Conquista, 15 de junho de 2026.

Orientador – Prof. Dr. Cássio Roberto Borges da Silva



Documento assinado digitalmente
RICARDO MARTINS VALLE
Data: 19/06/2026 18:10:58-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Examinador Interno – Prof. Dr. Ricardo Martins Valle



Documento assinado digitalmente
JORGE AUGUSTO DE JESUS SILVA
Data: 19/06/2026 11:22:49-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Examinador Externo – Prof. Dr. Jorge Augusto de Jesus Silva



Documento assinado digitalmente
ALINE DE SOUZA BARRETO
Data: 22/06/2026 10:19:26-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Mestranda – Aline de Souza Barreto

Campus de Vitória da Conquista

(77) 3424-8695 | ppgcel@gmail.com

Campus de Itapetinga
Praça da Primavera, 40
Bairro Primavera
CEP 45.700-000
PABX.: (77) 3261 - 8600

Campus de Jequié
Rua José Moreira Sobrinho, s/n
Bairro Jequiezinho
CEP 45.200 - 000
PABX.: (73) 3528 - 9600

Campus de Vitória da Conquista
Estrada do Bem Querido, km 4
Bairro Universitário
CEP.: 45031 - 300
PABX.: (77) 3424 - 8600

Para a minha mãe, que não sabe quem é
Foucault, mas fez de tudo para que eu
soubesse.

Agradecimentos

“Seria uma deslealdade de minha parte não revelar que o meu amor pela literatura foi-me inculcado por minha professora, dona Lanita Salvina, que aconselhava-me para eu ler e escrever tudo que surgisse na minha mente.”

— Carolina Maria de Jesus

Peço licença para servir-me deste espaço, convencionalmente utilizado para os agradecimentos, para, também, escrever aqui, à moda de Carolina, um pequeno diário do período em que construí, com a ajuda de muitas mãos, este trabalho.

No ano de 2024, eu realizei grandes sonhos: a graduação em Letras Vernáculas pela UESB, a aprovação no Mestrado de Letras, também da UESB, e a convocação para o cargo de professora do ensino básico do Estado da Bahia. Mas, junto a grandes poderes sempre vêm grandes responsabilidades (Aranha, 2007) e, naquele ano, começou também o período mais desafiador da minha vida. De repente, eu era professora (iniciante) e, também, aluna e pesquisadora da pós-graduação (igualmente de primeira viagem).

Então, embora tudo isso tenha sido um dia um sonho, as dificuldades impostas pela realidade me fizeram hesitar muitas vezes. Mas como pensar em desistir, se eu estava escrevendo sobre Carolina de Jesus? Uma mulher que, mesmo tendo “uma cidade toda feita contra ela” (Lispector, 2020, p. 50), nunca renunciou a nada e, principalmente, a nenhum sonho da sua vida, por mais improvável que ele parecesse a quem olhasse de fora. Durante o tempo da pesquisa, eu pensei diariamente em Carolina, não apenas de forma acadêmica, mas também como exemplo de força e pedia constantemente sua ajuda. Vai para essa mulher, que carregou bandeiras e abriu espaços onde não havia caminho, o meu primeiro agradecimento: Obrigada, Carolina!

A minha vida é feita de outras muitas “Carolinas”, mulheres que vieram antes de mim, inauguraram linhagens e fundaram reinos (Prado, 1993); se hoje estou aqui, é prova de que elas também não desistiram. Agradeço à minha avó, Anália, *in memoriam*, que não desistiu diante da tarefa de criar com dignidade seus quinze filhos. Agradeço à minha mãe, Rita, que tornou a educação o centro da minha vida,

justamente porque ela não teve essa oportunidade. Agradeço também à minha irmã, Jamile, que trilhou de mãos dadas comigo boa parte do caminho da educação ladrilhado pela nossa mãe. Mas, quando eu quis voltar ao início desse caminho e começar tudo de novo, não recebi dela nenhum questionamento, apenas apoio e amor incondicional. Essas três mulheres desdobráveis, cada uma a seu modo, me ensinaram e me ensinam a seguir, apesar dos desafios.

Volto agora ao segundo semestre do ano de 2023 para agradecer ao meu marido, John. Naquela época, eu estava imersa nas obrigações do fim da graduação, quando descobri que o edital de seleção do mestrado já havia sido publicado há algum tempo e faltavam apenas poucos dias para o fim do prazo de inscrição. Ali, achei que o sonho de fazer mestrado havia acabado: eu não tinha um projeto de pesquisa nem tempo hábil para fazê-lo. Mas John me encorajou a tentar. Cheguei até aqui porque ele disse: “hoje você fica triste e descansa, mas amanhã você levanta e tenta. Você precisa tentar!”. Eu levantei e tentei. Correndo contra o tempo (seria essa a minha sina?), consegui enviar o projeto de pesquisa e aqui estamos: obrigada, meu amor, por acreditar em mim, mesmo quando eu duvidei. A sua presença ao longo de todos esses anos das nossas vidas e a admiração que sinto por você me encorajam a seguir em busca de versões melhores de mim.

Durante os anos do mestrado, tive que abdicar de muitas coisas, mas, com certeza, abrir mão dos momentos em família foi o mais difícil. Entendo que esse foi o preço que precisei pagar para ocupar um espaço até então interditado à minha família. Assim, quero agradecer aos meus familiares pela compreensão e pelas orações. Agradeço, de modo especial, à minha família conquistense, que não é de sangue, mas de coração: minha sogra, Dona Glória; minha cunhada, Monique; e minha linda e inteligente sobrinha, Ana Júlia. Agradeço também ao meu sobrinho Vinícius, que vejo crescer em tamanho e sabedoria na velocidade da luz, a maior parte do tempo através das telas, e que, com tão pouca idade, teve que entender minhas ausências porque “Didi precisa estudar”. Eu amo todos vocês.

Agradeço à UESB, pelo privilégio de estudar e de estar de volta aos bancos de uma universidade pública. Agradeço aos professores do PPGCEL/UESB, em especial àqueles que, de modo tão generoso, compartilharam comigo seus conhecimentos em aulas que contribuíram não apenas para a minha formação acadêmica, mas também para o meu crescimento como cidadã do mundo: Dr. Kanavillil Rajagopalan, Dra. Avanete Sousa, Dra. Márcia Lemos, Dra. Maryllu Caixeta e Dr. Cássio Borges.

Agradeço, também, aos professores examinadores da minha banca de qualificação e defesa, Dr. Jorge Augusto e Dr. Ricardo Valle, pelas significativas e afetuosas contribuições a este trabalho. E agradeço, em especial, ao meu orientador, Dr. Cássio Roberto Borges, pela orientação sempre atenta ao rigor do texto, mas sem deixar de ser serena e respeitosa comigo e com o momento que eu, uma colega professora ainda engatinhando na profissão, estava vivendo.

Durante o período do mestrado, a solidão essencial de que nos fala Blanchot (1987) foi mitigada pela presença (mais virtual do que física) de vários amigos. Gostaria de agradecer de todo coração àqueles que permaneceram nas arquibancadas torcendo por mim: aos membros da minha panela acadêmica, Thalita, Arthur, Luiza, Simone, Natália e Nathalia (apesar de todos terem se debandado para a Linguística e me deixado sozinha nas Letras); às Helenas de Manoel Carlos, Daniela e Nanath, por rirem e chorarem, de mãos dadas comigo, durante todo o processo; à Isadora, pela referência humana e acadêmica que é para mim; à Lina, pela escuta sensível e diária; à Danylle, pela admiração que nos fortalece e encoraja mutuamente e, também, pelas correções dos *abstracts*; a Ramon, pela curadoria de memes que tornou mais leves os meus dias; à professora Graça, que me ensinou a pesquisar na graduação, tornou-se minha amiga após ela e, generosamente, lembrava-se de mim a cada matéria que lia sobre Carolina Maria de Jesus.

Neste último parágrafo, gostaria de agradecer a Deus, que já havia escrito toda essa história muito antes de eu sonhá-la e me manteve em movimento enquanto eu construía o meu caminho com muitos “hojes” em direção a um amanhã que parecia distante, mas, enfim, chegou.

“Esses boy conhece Marx, nóiz conhece a fome/ Então cerre os punhos, sorria/ E jamais volte pra sua quebrada de mão e mente vazia/ Quem costuma vir de onde eu sou/ Às vezes não tem motivos pra/ Seguir/ Então levanta e anda”

— Emicida

“Nenhum organismo vivo pode existir com sanidade por longo tempo em condições de realidade absoluta; até as cotovias e os gafanhotos, pelo que alguns dizem, sonham.”

— Shirley Jackson

“Eu cato papel, mas não gosto. Então eu penso: Faz de conta que eu estou sonhando.”

— Carolina Maria de Jesus

Resumo

Esta dissertação analisa os mecanismos de poder que afetam a escrita de Carolina Maria de Jesus na obra *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960). Para tanto, foram mobilizados os conceitos de biopoder, racismo de Estado e necropolítica, os dois primeiros, discutidos por Michel Foucault (*Em defesa da sociedade*, 2005), e o último, por Achille Mbembe (2016), em ensaio de mesmo nome. Entende-se que a escrita de Carolina de Jesus vai além de um testemunho pessoal da experiência vivida em uma favela brasileira, constituindo-se como instrumento de intervenção política e estética capaz de desestabilizar o cânone e de tensionar posições intelectuais hegemônicas.

Palavras-chave: *Quarto de despejo*. Carolina Maria de Jesus. Biopoder. Racismo de Estado. Necropolítica.

Abstract

This dissertation analyzes the mechanisms of power that affect the writing of Carolina Maria de Jesus in *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960). To this end, the concepts of biopower, state racism, and necropolitics were mobilized — the first two discussed by Michel Foucault (*Society Must Be Defended*, 2005), and the latter by Achille Mbembe (2016), in an essay of the same name. It is understood that Carolina de Jesus's writing goes beyond a personal testimony of the experience lived in a Brazilian favela, constituting itself as an instrument of political and aesthetic intervention capable of destabilizing the canon and of challenging hegemonic intellectual positions.

Keywords: *Quarto de despejo*. Carolina Maria de Jesus. Biopower. State Racism. Necropolitics.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACN	Associação Cultural do Negro
FNB	Frente Negra Brasileira
PPGCEL	Programa de Pós-Graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagens
TEN	Teatro Experimental do Negro
UESB	Universidade estadual do Sudoeste da Bahia

SUMÁRIO

“SEJA O QUE DEUS QUISE. EU ESCREVI A REALIDADE”: INTRODUÇÃO	13
1 “QUEM MANIFESTA O QUE SOFRE É SÓ EU. E FAÇO ISTO EM PROL DOS OUTROS”: QUARTO DE DESPEJO E A GENEALOGIA DE UMA VOZ MARGINALIZADA	20
1.1 Sobre genealogia em Foucault	20
1.2 A cena política e cultural na década de 1960.....	23
1.3 Audálio Dantas e Carolina de Jesus: a intervenção editorial e a recepção crítica	27
1.4 Insurreição de uma voz sujeitada.....	32
2 “ISTO NÃO É MUNDO PARA O POBRE VIVER”: BIOPODER E RACISMO DE ESTADO NO QUARTO DE DESPEJO DA CIDADE	39
2.1 Biopoder e a gestão da vida na favela	39
2.2 Racismo de Estado: o corte biopolítico entre fazer viver e deixar morrer.....	46
3 “PARECE QUE EU VIM AO MUNDO PREDESTINADA A CATAR. SÓ NÃO CATO A FELICIDADE”: NECROPOLÍTICA E FOME EM <i>QUARTO DE DESPEJO</i>.....	55
3.1 O conceito de necropolítica em Achille Mbembe	56
3.2 Necropolítica na favela: uma releitura de <i>Quarto de despejo</i>	59
3.3 A fome em Quarto de despejo.....	65
“FALAVAM QUE EU TENHO SORTE. EU DISSE-LHES QUE EU TENHO AUDÁCIA”: CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	72
REFERÊNCIAS.....	81

“SEJA O QUE DEUS QUISER. EU ESCREVI A REALIDADE”: INTRODUÇÃO¹

Carolina Maria de Jesus é considerada, hoje, uma escritora de relevo para a literatura brasileira do século XX. O reconhecimento recente, no entanto, contrasta com uma trajetória atravessada por inúmeros obstáculos que precisaram ser transpostos pela autora. Mulher negra, pobre, periférica e com mínimo acesso à educação formal, Carolina de Jesus rompeu com as expectativas de sua época e transformou a sua experiência cotidiana na favela do Canindé em escrita literária. Em *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, livro publicado em 1960, a autora expôs uma realidade incômoda: a luta pela sobrevivência de uma população marginalizada na periferia de uma grande cidade brasileira.

A autora nasceu em 1914, na cidade de Sacramento, Minas Gerais, e desde a sua chegada ao mundo teve muito contra si. Em busca de melhores condições de vida, precisou migrar do seu lugar de origem, chegando à cidade de São Paulo em 1937, conforme nos conta o escritor Tom Farias na obra *Carolina: uma biografia* (2018). Após passar por algumas experiências como empregada doméstica no interior de São Paulo e uma rápida estadia na cidade do Rio de Janeiro, Carolina voltou à capital de São Paulo e, em 1947, construiu seu barraco na favela do Canindé, às margens do rio Tietê.

A chegada de Carolina de Jesus à favela coincide com um período de migração da população pobre da zona rural para os grandes centros urbanos e, consequente, crescimento, de modo desorganizado, das grandes metrópoles brasileiras, entre elas, a cidade de São Paulo:

[...] a capital de São Paulo, por exemplo, sofre com o aumento de densidade populacional, mas sem estrutura para absorvê-la. A consequência de tudo isso foi a proliferação dos abrigos noturnos, dos cortiços e da favelização desenfreada, surgida, de fato e de direito, no final da década de 1940, início dos anos de 1950 (Farias, 2018, p. 114).

¹ Parte do conteúdo desta introdução foi originalmente publicada em forma de resumo expandido nos anais do XV Colóquio Nacional e VIII Colóquio Internacional do Museu Pedagógico/UESB: À beira do abismo: os caminhos da humanidade diante da ameaça de sua extinção? Vitória da Conquista: UESB. v. 15. p. 146-150. Disponível em: <https://anais2.uesb.br/index.php/cmp/issue/view/19>. Acesso em: 09 ago. 2025.

Na favela do Canindé, Carolina de Jesus teve seus três filhos de pais diferentes e nunca se casou. Mãe solteira, trabalhava como catadora de material reciclado para sustentar sua família. Entretanto, ela possuía outra vocação, a escrita: “Quando fico nervosa não gosto de discutir. Prefiro escrever. Todos os dias eu escrevo. Sento no quintal e escrevo.” (Jesus, 2020, p. 28).

Durante o período que residiu na favela, Carolina de Jesus registrou em cadernos que recolhia do lixo a luta diária que travava pela sobrevivência, assim como o cotidiano do lugar e das pessoas que lá habitavam. Desse modo, através de uma escrita que consegue ser ao mesmo tempo sensível, crítica e denunciadora, a autora realizou um importante registro da vida em uma favela brasileira em meados da década de 1950. Esse registro foi publicado em forma de diário, em 1960, sob o título *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, e se tornou, imediatamente, sucesso de público.

O diário relata uma rotina de fome, violência e racismo, e de condições precárias de sobrevivência e moradia, típicas das favelas de São Paulo. Nesse sentido, a escrita autobiográfica de Carolina tem sido lida como uma prática discursiva que ultrapassa o estatuto de registro individual e se constitui como um testemunho social e histórico que denuncia a exclusão de uma parte significativa de nossa população: os negros e pobres que habitam as margens das grandes cidades.

Em *Quarto de despejo*, a voz de Carolina de Jesus manifesta-se como uma denúncia contundente, revelando tensões sociais e políticas que perpetuaram dissimetrias sociais, raciais e de gênero na sociedade brasileira. A escrita dos diários, nesse sentido, nos oferece uma perspectiva, até então inédita, sobre a vida urbana e suas desigualdades no Brasil. Essa dimensão alcançada pela obra, usualmente justifica o seu reconhecimento como um marco relevante na história da literatura brasileira moderna.

Do ponto de vista estético, o texto de Carolina de Jesus sempre enfrentou muita resistência, sobretudo no campo da crítica especializada e no domínio das práticas acadêmicas. Sua escrita fragmentada, atravessada pela oralidade e distante da norma culta, não se enquadrava nos modelos ovacionados, em meados do século passado, como vanguarda da literatura brasileira. Acreditava-se, então, que tais modelos deveriam ratificar, em uma frente estética, o explosivo desenvolvimento econômico e social do país. Em um primeiro momento, grande parte da crítica negou à obra de Carolina um estatuto literário, qualificando-a como um relato exótico, editorialmente

catalisado pela mídia sensacionalista, que faturava com a exposição da miséria dominante nas periferias das metrópoles.

A presença de Carolina Maria de Jesus no *métier* literário brasileiro soava como uma espécie de afronta à “boa sociedade” paulista. Sua posição social de mulher negra, pobre e favelada limitou o seu acesso ao espaço, historicamente restrito, da elite letrada. No entanto, o livro alcançou grande repercussão e foi um sucesso de público, com dez mil exemplares vendidos em uma semana (Farias, 2018, p. 283), tradução para treze idiomas (Silva, J. 2009, p. 60) e publicação em dezessete países até 1963, número que posteriormente chegou a quarenta (Itaú Cultural, 2025). Tal êxito rendeu a Carolina Maria de Jesus uma consagração apenas momentânea, que não se manteve nos anos seguintes e não garantiu reconhecimento pleno.

Não obstante o caráter inédito e a linguagem disruptiva de *Quarto de Despejo*, a obra foi interpretada por grande parte da crítica como um testemunho rudimentar, aquém do fazer literário. O entendimento da escritora e jornalista Marilene Felinto é um exemplo emblemático desse tipo de recepção:

É claro (e deveria ter sido na época) que aqueles manuscritos encontrados na favela não têm qualquer valor literário, porque não transcendem sua condição de biografia da catação de papel e de feijão (quando havia) no cotidiano de uma favela. Os textos têm no máximo valor documental, de interesse sociológico - o “caso Carolina” talvez aponte para mecanismos de ascensão social possíveis na realidade de injustiça socioeconômica brasileira -, antropológico ou mesmo psicológico, em se considerando novamente o “caso Carolina” como um de compulsão para a escrita, necessidade da arte ou coisas do gênero (Felinto, 1996).

Embora autores como Felinto reforcem a ideia de um valor apenas documental do texto de Carolina de Jesus, outros autores empenham-se em recontextualizar a obra da escritora. Elzira Divina Perpétua, autora da primeira tese de doutorado sobre Carolina de Jesus (defendida em 2000, na Universidade Federal de Minas Gerais), por exemplo, entende que *Quarto de Despejo* vai além do registro de experiência e constrói uma estética própria:

[...] embora utilizando o código linguístico comum, sua escrita remete continuamente, em forma, tanto quanto em conteúdo, ao seu lugar de origem, destoando de outras publicações pessoais que não levantam dúvidas sobre o espaço que ocupam no mundo da leitura literária. Malgrado o desejo da escritora de ter seus textos ficcionais e poéticos publicados em vida, é a poética do diário, que inaugura uma estética desconhecida até então, a responsável por projetar hoje o nome de Carolina de Jesus no mundo das letras (Perpétua, 2014, p. 264).

Trata-se de uma transformação relevante no âmbito do discurso crítico sobre a literatura no Brasil: a potência da obra passa a ser concebida sob a perspectiva de uma demanda política, ética e étnica. Tal constatação abre caminho para problematizar não apenas a posição de Carolina Maria de Jesus no campo literário, mas também para repensar as transformações que afetaram a teoria, a história e a crítica literária nas últimas décadas.

Ainda que pesquisas mais recentes tenham avançado na apreciação da obra de Carolina de Jesus, existem ainda muitas lacunas na compreensão do funcionamento dos mecanismos de poder e exclusão social que afetaram a publicação e a recepção de *Quarto de despejo*. É exatamente nesse ponto que se insere a presente pesquisa, que pretende aprofundar o debate sobre as relações de força na sociedade brasileira, particularmente, no que concerne à caracterização dos papéis sociais sob a perspectiva de uma ordem estruturalmente racista.

Diante do exposto, esta dissertação tem como objetivo analisar de que forma os conceitos de *racismo de Estado*, *biopoder* e *necropolítica* podem funcionar em uma leitura de *Quarto de Despejo: diário de uma favelada*, considerando potenciais efeitos de tais mecanismos na apreciação da escrita e da recepção crítica de Carolina Maria de Jesus. A análise realizada empenha-se em compreender as dinâmicas raciais que operavam na sociedade brasileira na época retratada. Nesse sentido, a voz da autora emerge como uma forma singular de produção de saberes e de resistência à opressão racial.

Para o estudo, mobilizamos, inicialmente, os conceitos de *biopoder* e *racismo de Estado*, discutidos por Michel Foucault no curso denominado *Em defesa da Sociedade* (2005). Nessa obra, de 1976, o autor situa a vida e a morte no campo do poder político. Nesse sentido, o *biopoder* ou o poder de “fazer viver e deixar morrer” aparece como uma nova técnica de gestão das populações, uma técnica baseada na proliferação da vida, que concebia o homem biologicamente, enquanto ser vivo e enquanto espécie. Se, por um lado, o interesse dos governos em prolongar a vida evidenciava-se por meio de certos dispositivos de gestão social que pretendiam garantir a segurança e a sanidade da população, por outro, esse mesmo procedimento implicava o controle dos riscos inerentes à existência de alguns setores dessa mesma sociedade, grupos “desviantes”, que poderiam representar uma ameaça aos grupos

majoritários: delinquentes, indolentes, loucos, indigentes. Esse processo de segregação social, Foucault chamava de “racismo de Estado”.

Realizamos, nesse estudo, o exame de alguns dispositivos de poder que operam no “quarto de despejo” da sociedade brasileira, a favela, um espaço organizado de forma desordenada, com alta densidade demográfica e, geralmente, carente de serviços públicos essenciais. Esse lugar, herança do regime escravocrata brasileiro, abriga, até os dias atuais, uma população de maioria negra. O livro de Carolina de Jesus efetua reflexões contundentes sobre a condição das pessoas negras que vivem em um contexto de favela:

No outro dia encontraram o pretinho morto. [...] Não trazia documentos. Foi sepultado como um Zé qualquer. Ninguém procurou saber seu nome. Marginal não tem nome. [...] De quatro em quatro anos muda-se os políticos e não soluciona a fome, que tem a sua matriz nas favelas e as sucursais nos lares dos operários (Jesus, 2020, p. 43).

O *biopoder* inseriu o racismo, ou melhor, um novo funcionamento do racismo nos dispositivos de controle social do Estado-nação, promovendo uma hierarquização de vidas humanas e realizando um corte entre distintos grupos populacionais. O *racismo de Estado*, nesse sentido, extrapola o domínio de uma ideologia racista: ele tem como função precípua realizar uma fragmentação no interior do contínuo biológico da vida. O inimigo é interno é o outro, biológico, político e social, e ele deve ser eliminado.

Nesse contexto, consideramos também as reflexões sobre o racismo elaboradas por Achille Mbembe em uma releitura da obra de Foucault. Para Mbembe: “Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição da morte e tornar possível as funções assassinas do Estado.” (Mbembe, 2016, p. 128). A esse processo político, o autor dá o nome de *necropolítica*. Trata-se de um conceito que amplia e radicaliza a reflexão de Foucault, uma vez que a expande para novos contextos como a colonização, a escravidão e as formas modernas de segregação, contextos em que o poder já não pode ser definido apenas como gestão da vida humana.

Apropriando-se de reflexões de Agamben, formuladas, sobretudo, em *Homo Sacer* (2007), Mbembe concebe a soberania como a capacidade de decidir quem deve morrer. Nesse sentido, alguns territórios do Estado-nação são transformados em verdadeiras “zonas de morte” e, ali, segmentos da população são submetidos a

condições extremas de risco. No presente estudo, analisamos, através da escrita de Carolina de Jesus, o espaço da favela como um lugar em que a vida é precarizada pela fome, pela violência e pelo abandono, e pela ausência dos direitos civis elementares, ou seja, em analogia aos campos de concentração, um espaço em *estado de exceção*.

Mbembe (2016) trata a escravidão e a estrutura do mundo colonial como instância de experimentação *biopolítica*. Carolina Maria de Jesus, nascida em 1914, neta de pessoas escravizadas (Azeredo, 2018), tem uma obra fortemente marcada por vestígios da herança escravocrata brasileira. Compulsando os trechos da escritora brasileira e do filósofo camaronês, nos deparamos com inúmeros pontos de contato que remetem ao violento processo de formação da sociedade brasileira.

Michel Foucault, por sua vez, define *genealogia* da seguinte forma: “Chamemos, se quiserem, de ‘genealogia’ o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais” (Foucault, 2005, p. 13), ou seja, a genealogia empenha-se em traçar uma articulação entre saberes formais e marginais, empregando-a como uma forma de resistência às forças hegemônicas, sejam elas políticas ou intelectuais.

Foucault se mostra interessado na discussão de um acontecimento que especifica as lutas sociais nos anos 1960: a “insurgência de saberes sujeitados”, o que ele também chama de “reviravoltas do saber” (Foucault, 2005, p. 11). Foi nessa época que se publicou *Quarto de despejo*. A escrita de Carolina de Jesus violou as convenções literárias da época, unindo um lirismo amargo à denúncia social. Nesse sentido, empenhamo-nos em ler essa obra sob um prisma metodológico inspirado na *genealogia*, uma vez que Carolina, situando-se em uma perspectiva marginalizada, atua como produtora de conhecimento e promove um enfrentamento visceral de posições intelectuais hegemônicas na sociedade brasileira.

A intersecção entre a obra de Carolina de Jesus e as ideias de Foucault e Mbembe nos convida a refletir sobre a sociedade brasileira em meados do século XX e sobre os dispositivos que tendem a rechaçar saberes marginalizados e dissonantes. Se, por um lado, *biopoder*, *racismo de Estado* e *necropolítica* revelam os mecanismos de exclusão que atravessam a experiência materializada no diário, por outro, a *genealogia* oferece uma via de compreensão da escrita “sujeitada” de Carolina como

um processo legítimo de produção de saber, como um testemunho vívido das desigualdades sociais que nos assolam.

A pesquisa tem natureza bibliográfica e qualitativa, utilizando como *corpus* a obra *Quarto de Despejo: diário de uma favelada*, em uma perspectiva transdisciplinar. Seu objetivo é analisar como os conceitos de *racismo de Estado*, *biopoder*, *necropolítica* e *genealogia* podem ser mobilizados em uma legibilidade crítica da obra de Carolina Maria de Jesus. Nesse sentido, fragmentos do diário serão analisados sob uma perspectiva ética, social e política.

Para alcançar tal objetivo, articulamos, como arcabouço teórico-metodológico, além dos autores já mencionados, Foucault (2005) e Mbembe (2016), elementos de crítica literária (Dalcastagnè, 2007; Lajolo, 2020; Meihy, 2020; Perpétua, 2000; 2014), de estudos étnicos (Fanon, 1968; 2008; Bernd, 1988; Gonzalez, 2020; Munanga, 2009) e de estudos históricos (Domingues, 2007; Schwarcz; Starling, 2015), num esforço interdisciplinar que visa, através da combinação desses conceitos, lançar luz sobre a complexidade da obra de Carolina Maria de Jesus.

A presente dissertação conta com três capítulos, além da introdução, considerações finais e referências. No Capítulo 1, “*Quem manifesta o que sofre é só eu. E faço isto em prol dos outros: Quarto de despejo e a genealogia de uma voz marginalizada*”, realiza-se uma análise das condições de possibilidade de emergência da obra no momento da sua publicação e da sua reapreciação na atualidade, articulando o conceito de genealogia em Foucault e o contexto político, histórico e cultural da década de 1960. No Capítulo 2, “*Isto não é mundo para o pobre viver: biopoder e racismo de Estado no quarto de despejo da cidade*”, investigamos como a obra expõe os mecanismos de exclusão e hierarquização da vida, a partir das formulações de Michel Foucault (2005). No Capítulo 3, “*Parece que eu vim ao mundo predestinada a catar. Só não cato a felicidade: necropolítica e fome em Quarto de despejo*”, buscamos compreender a experiência da fome, narrada por Carolina de Jesus, sob o viés do conceito de necropolítica de Mbembe (2016). Por fim, em “*Falavam que eu tenho sorte. Eu disse-lhes que eu tenho audácia: considerações finais*” retomamos os principais resultados da pesquisa, destacando a relevância de *Quarto de despejo* para o debate contemporâneo sobre a literatura, a crítica literária, as formas de produção de conhecimento e as relações de poder.

1 “QUEM MANIFESTA O QUE SOFRE É SÓ EU. E FAÇO ISTO EM PROL DOS OUTROS”: QUARTO DE DESPEJO E A GENEALOGIA DE UMA VOZ MARGINALIZADA²

O presente capítulo empenha-se em descrever os dilemas enfrentados pela autora Carolina Maria de Jesus na ocasião da publicação de seu livro *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, em 1960, dilemas que ainda reverberam nas atuais apreciações críticas da obra. Recorremos ao conceito de *genealogia*, elaborado por Michel Foucault (2005 [1976]), no curso de 1976, *Em defesa da sociedade*, a fim de contrapor a voz de Carolina de Jesus às forças normativas que regulavam a produção e a circulação de saberes no campo da ficção brasileira.

Nesse sentido, empreendemos uma articulação entre elementos de crítica literária, de estudos étnicos e de estudos históricos, num esforço interdisciplinar que visa à compreensão do papel desempenhado por Carolina Maria de Jesus no campo da produção literária, assim como as disputas que atravessam a recepção e a circulação de sua obra.

Pretendemos, dessa forma, rever, de maneira crítica, os mecanismos de marginalização que historicamente incidiram sobre as vozes negras e periféricas, excluindo-as dos espaços de produção e de legitimação de conhecimento. A enunciação de Carolina Maria de Jesus é concebida, aqui, como uma prática insurgente de enfrentamento às formas de controle social e de produção de conhecimento. Esperamos, com isso, contribuir para a construção de um espaço crítico capaz de articular a diversidade de vozes, saberes e vivências que particularizam a formação da sociedade brasileira.

1.1 Sobre genealogia em Foucault

No curso de 1976, *Em defesa da sociedade* (2005), Michel Foucault expõe uma nova proposta de análise das relações de poder. Nesse momento, o conceito de *genealogia* assume um papel nuclear, atualizando noções que haviam sido

² Uma versão do conteúdo deste capítulo foi originalmente publicada em forma de artigo científico na Revista Investigações - Estudos Literários. Recife: UFPE, v. 39, n. 1, p. 1-29. Disponível em: <https://doi.org/10.51359/2175-294x.2026.267095>. Acesso em: 11 mar. 2026.

elaboradas nos anos anteriores, especialmente as de *biopoder* e de *disciplina*. Um argumento conjuntural abre a exposição, referindo-se a uma ruptura epistemológica relevante, o que Foucault (2005, p. 11) chama, então, de “reviravoltas de saber”. A cena intelectual contemporânea é retratada sob o prisma de um desinteresse acentuado pela prática científica ordinária, o que se desdobraria, por um lado, em críticas radicais aos valores conservadores, por outro, em revoltas contra o cerceamento de direitos elementares.

A descrição dessa “insurreição de saberes sujeitados” (Foucault, 2005, p. 11) subdivide-se, então, em dois motivos: a ressurgência de saberes “sepultados” e a reavaliação de saberes “desqualificados”. Conhecimentos locais, suprimidos por sistemas epistemológicos dominantes, são concebidos como objeto privilegiado de um trabalho crítico de erudição histórica. De acordo com Foucault (2005, p. 11): “[...] são blocos de saberes históricos que estavam presentes e disfarçados no interior dos conjuntos funcionais e sistemáticos, e que a crítica pode fazer reaparecer pelos meios, é claro, da erudição”.

Os saberes desqualificados, por sua vez, são entendidos como: “saberes não conceituais, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, saberes hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível do conhecimento ou da cientificidade requeridos” (Foucault, 2005, p. 12). Trata-se, nesse caso, de formas estigmatizadas, de conhecimentos populares, de práticas oralizadas, o que se revela, paulatinamente, nessa exposição, como memórias vivas de lutas entre grupos sociais heterogêneos, agregados sob o regime político do Estado-nação.

O interesse crítico por saberes subjugados configura-se, para Foucault, como uma possibilidade de elaboração de dispositivos de resistência a certas formas de racionalidade que, sob a pretensão da totalidade, da universalidade e da objetividade, sustentavam estratégias variadas de dominação. Naquele momento peculiar, diante de um saber moralizante, monolítico e autoritário, insurgiam saberes fragmentados, locais, “ilegítimos”.

A fim de caracterizar o valor de tais práticas sociais, Foucault (2005) compara o seu procedimento, a *genealogia*, com as reflexões de Deleuze e Guattari sobre a potencialidade das formas discursivas minoritárias na criação literária de Kafka, ou seja, o autor pretendia dimensionar politicamente o potencial subversivo de forças sociais até então silenciadas por mecanismos *disciplinares* e *biopolíticos*.

Em síntese, o conceito de *genealogia* emerge, nesse momento, como um arranjo paradoxal entre duas formas de conhecimento heterogêneas: a crítica historiográfica, capaz de promover insurgências nos meios intelectuais, acadêmicos e políticos, e o saber cotidiano das pessoas comuns: os “condenados da terra”³, que conservavam memórias de lutas ancestrais. Sob um regime de igualdade apenas aparente, as dissimetrias sociais revelam-se como fenômenos resilientes. Trata-se, nesse ponto, da hipótese nuclear do curso: o regime político republicano consiste em uma técnica de dominação concebida, por inversão do aforismo de Clausewitz, como “guerra continuada por outros meios” (Foucault, 2005, p. 22).

A condição para a emergência de tais memórias seria, contudo, a superação da “tirania” de discursos totalizantes (Foucault, 2005, p. 13). Assertivas como essa remetem a uma escolha teórica que, nesse momento, começa a ficar mais evidente no pensamento de Foucault: a centralidade que ele atribui às lutas locais em detrimento de análises conjunturais mais amplas, globais, por assim dizer, como era usual nos setores dominantes da crítica social francesa naquele momento.

Se o poder é analisado por Foucault sob o prisma de relações de força “moleculares”, a *genealogia* funciona como uma tática de intervenção local que se incumbe de reunir as condições de emergência de um discurso marginalizado a fim de promover o combate às formas hegemônicas de produção do conhecimento, formas que tendem a cristalizar as relações de força e a promover a manutenção de dissimetrias sociais historicamente constituídas. A tarefa da genealogia seria, portanto, a de inserir saberes “sujeitados” nas hierarquias vigentes do conhecimento, modificando, dessa forma, as relações de poder que modulam essas mesmas hierarquias.

Quarto de despejo: diário de uma favelada resulta de uma seleção dos registros efetuados em diários que Carolina Maria de Jesus escreveu entre 1955 e 1960. Ao escrever sua história, a autora elabora um testemunho contundente sobre a vida nas favelas brasileiras e, conseqüentemente, sobre as desigualdades sociais no Brasil. O êxito editorial desse relato subverteu os padrões estéticos pressupostos, naquele período, para um empreendimento no campo da literatura brasileira, dado o aspecto

3 Em 1961, Frantz Fanon, psiquiatra martinicano, publicou *Os condenados da Terra*, obra em que analisa os impactos psicológicos e sociais da dominação europeia sobre os povos colonizados. A expressão “condenados da terra” é utilizada pelo autor para descrever a existência marginalizada e desumanizada dos indivíduos submetidos ao jugo do colonizador. Ativista da libertação anticolonial dos países africanos, Frantz Fanon é figura central dos estudos sobre colonialismo.

oralizado de sua escrita, traço mantido, ao menos em alguma medida, no projeto editorial de sua primeira circulação.

Nesse ponto, vale lembrar que Foucault, ao definir a genealogia, enfatizava o seu papel na luta, não contra uma metodologia científica em si, mas contra os efeitos centralizadores de poder inerentes aos usos do discurso científico em nossas sociedades:

As genealogias são, muito exatamente, anticiências. Não que elas reivindicuem o direito lírico à ignorância e ao não-saber, não que se tratasse da recusa de saber ou do pôr em jogo, do pôr em destaque os prestígios de uma experiência imediata, ainda não captada pelo saber. Não é disso que se trata. Trata-se da insurreição dos saberes. Não tanto contra os conteúdos, os métodos ou os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição sobretudo e acima de tudo contra os efeitos centralizadores de poder que são vinculados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa (Foucault, 2005, p. 14).

O que propomos é, portanto, uma reapreciação crítica dos escritos de Carolina de Jesus, considerando as distintas formas de resistência que se manifestam tanto em sua intervenção literária quanto nas perspectivas críticas que balizaram a sua legibilidade de um ponto de vista social, político, linguístico e estético. Nesse sentido, pretendemos examinar tanto a recepção crítica imediata, ou seja, aquela que foi produzida na ocasião da publicação do livro, quanto os empreendimentos que atualmente se empenham em rediscutir esse legado. A partir dessa análise, pretendemos compreender o espaço de disputas simbólicas que articulam o campo literário, o cenário político e o discurso acadêmico.

1.2 A cena política e cultural na década de 1960

Segundo Lajolo (2020, p. 205), em “A leitora no quarto dos fundos”: “O Brasil dos anos 1960 parecia pronto para produzir e consumir — em grande estilo — Carolina Maria de Jesus”. O livro logo se tornou um fenômeno, com dez mil exemplares vendidos, além de ser traduzido para treze idiomas (Silva, J. 2009). Parece-nos, contudo, importante perquirir quais foram os mecanismos sociais que permitiram o êxito da enunciação oralizada de Carolina de Jesus em 1960. Para encontrar essa resposta, precisamos recuar um pouco no tempo, pelo menos até a década anterior, marcada por importantes eventos econômicos, sociais e culturais.

Entre o Estado Novo (1937-1945) e o Golpe Militar de 1964, o Brasil teve um breve respiro democrático durante o segundo governo de Getúlio Vargas (1951-1954) e o governo de Juscelino Kubitschek (1956-1961). A década de 1950 foi marcada por forte industrialização, crescimento econômico e urbanização do país, com a fundação de empresas como a Petrobras, a expansão e a pavimentação da malha rodoviária nacional e a construção de uma nova capital (Schwarcz; Starling, 2015).

Nas artes, nascia o Cinema Novo, movimento que se tornaria proeminente nas décadas seguintes e que surgiu em resposta às tensões políticas, sociais e raciais que afetavam o país. O cineasta Nelson Pereira dos Santos foi um dos precursores do movimento. Em 1955, ele lançou o filme “Rio 40 graus”, que apresentava um novo olhar sobre a cidade do Rio de Janeiro. Pela primeira vez, o Rio era observado artisticamente sob a perspectiva da favela:

Rio 40 graus revelava a beleza do Rio de Janeiro num domingo de muito calor; mas quem conduzia a visão do espectador era a realidade de uma cidade abatida socialmente pela miséria e pela brutalidade. A cena de abertura é memorável: um amplo panorama do Rio de Janeiro que fecha na favela do morro do Cabuçu. Em outra tomada, os cinco meninos descem a favela como se estivessem se apoderando da cidade — e o filme esbanja lirismo (Schwarcz; Starling, 2015, p. 419).

Na literatura, durante a década de 1950, autores como Guimarães Rosa, João Cabral de Melo Neto e Jorge Amado haviam modernizado as narrativas de ficção, compondo obras com foco em questões sociais e regionais. Além disso, as mulheres, enfim, começavam a ocupar uma posição relevante na cena literária brasileira, não mais como simples personagens das narrativas, mas como autoras das histórias.

A fim de compreender os mecanismos sociais que catalisaram a ampla circulação de *Quarto de Despejo*, é importante destacar a presença de um movimento negro politicamente articulado, principalmente em São Paulo, na época do lançamento da obra.

Após a abolição da escravidão, em 1888, surgiram vários grupos de natureza assistencialista, recreativa e cultural como grêmios literários, clubes e associações beneficentes formados por pessoas que deixaram de ser escravizadas e por seus descendentes. A cidade de São Paulo chegou a registrar, entre 1907 e 1937, 123 associações negras (Domingues, 2007, p. 103).

Na década de 1930, surgiu a Frente Negra Brasileira (FNB), entidade com organização e reivindicações de cunho político, que logo espalhou filiais por diversos

estados do país e se tornou essencial para que o movimento negro se difundisse pelo Brasil. A FNB possuía seu próprio jornal, *A voz da raça*, e, posteriormente, transformou-se em um partido político (Domingues, 2007).

Outro acontecimento importante para o movimento negro no país foi a fundação, em 1944, do Teatro Experimental do Negro (TEN), liderado pelo ativista e, também, ator, poeta, escritor, dramaturgo, artista plástico, professor e político Abdias do Nascimento. O TEN começou como um grupo de teatro composto por artistas negros que, com o tempo, foi ampliando o seu campo de ação e logo se transformou em um movimento de referência artística, cultural e política para o movimento negro, reunindo em torno de si importantes pensadores da negritude no Brasil. Abdias do Nascimento organizou eventos relevantes para discussão do tema: a Convenção Nacional do Negro (1945/1946); a Conferência do Negro (1949); e o Congresso do Negro (1950). Ainda nessa época, Nascimento publicou *Teatro Experimental do Negro* (1959).

Simultaneamente, estabeleceu-se, em São Paulo, um espaço formado por jornais escritos por pessoas negras e para pessoas negras. Buscava-se uma alternativa para tratar questões de interesse dessa comunidade. Mesmo sem ter grande circulação, esses veículos de imprensa foram importantes enquanto canais de denúncias e de afirmação da cidadania e da identidade negra:

A luta pela cidadania empreendida pelos descendentes diretos dos escravos na metrópole paulistana foi sustentada, fundamentalmente, por uma significativa produção de jornais. Nenhum poeta ou jornalista negro imaginava atingir as camadas mais amplas da sociedade. Tratava-se exclusivamente de uma literatura orientada para os aspectos específicos da vida cotidiana do grupo étnico. Jornais de pequeno alcance, como *O Menelick*, seguido de *O Kosmos*, *Clarim da Alvorada*, *O Patrocínio*, *O Xauter*, *O Getulino*, *A Voz da Raça*, são nesse sentido exemplares (Silva, J. 2009, p. 62).

Com o fim do Estado Novo, a “imprensa negra” ganhou impulso e surgiram novos veículos de comunicação como *O Novo Horizonte* (1946), *Notícias de Ébano* (1957), *O Mutirão* (1958), *Níger* (1960), revista *Senzala* (1946) (Domingues, 2007). Todos esses jornais buscavam, articulados, a solução para o racismo por uma via educacional e cultural, utilizando a imprensa, o teatro e os eventos acadêmicos e culturais como formas de dirimir os traumas sociais brasileiros e de educar racialmente os brancos.

Em setembro de 1960, o jornal *Níger*, publicado pela Associação Cultural do Negro (ACN), trouxe, na capa da sua terceira edição, a fotografia de Carolina de Jesus. O editorial de capa trazia o título “O sentido Humano da Mãe Negra” (*Níger*, 1960, p. 3) e relacionava a escritora com o aniversário da Lei do Ventre Livre, data em que se homenageiam as mães negras escravizadas. Em 1960, o Clube 220, outra agremiação negra do Estado de São Paulo, promoveu o “Ano Carolina Maria de Jesus” e lançou a campanha para que a autora fosse agraciada com o título de Cidadã Paulistana, o que ocorreu no ano seguinte (Silva, M. 2021).

Percebe-se, portanto, que Carolina Maria de Jesus circulou por essas organizações e teve contato com ícones do movimento negro no Brasil. No entanto, apesar desses acenos institucionais, a relação entre a autora e o movimento negro organizado não foi isenta de divergências. Conforme observa Mário Augusto Medeiros da Silva (2011), após a publicação de *Quarto de Despejo*, a figura da autora passou a ser objeto de disputas simbólicas entre diferentes interesses intelectuais e políticos, inclusive no interior do próprio meio negro organizado. Nesse sentido, a emergência pública da escritora produziu uma recepção ambivalente, revelando as tensões existentes entre diferentes projetos de representação da população negra naquele período:

Ela consegue, a um só tempo, por meio da Literatura, colocar em pauta os problemas da fome, das favelas, do racismo, do clientelismo político, da marginalidade social, do negro no pós-abolição etc. visto pelos despossuídos. Entretanto, talvez por tudo isso amalgamado, Carolina Maria de Jesus desperte o interesse quase imediato – e conflituoso, seja entre si ou com a escritora – de negros organizados, em seu movimento pendular do assistencialismo à autodeterminação (Silva, 2011, p. 195).

Diante do exposto, parece haver conexões entre o contexto histórico apresentado e a trajetória da autora. Tais elementos não só coexistiram, como também se retroalimentaram, elaborando um tecido cultural e político importante para a emergência de uma obra como *Quarto de despejo*. Assim como nos informa Gomes da Silva (2009, p. 63): “[...] nos anos 60, momento em que a autora fez sua aparição inesperada, a literatura se apresentava politicamente como um espaço privilegiado de elaboração da identidade negra”.

As mobilizações nacionais, nessa época, articulavam-se com movimentos políticos de alcance internacional, destacando-se, entre eles, a *negritude*, movimento iniciado, na França, em 1934, por Aimé Césaire, Léon Damas e Léopold Sédar

Senghor. Segundo Zilá Bernd (1988), a *negritude* é um conceito polissêmico que nos remete ao pertencimento à raça negra; à coletividade da raça; a um processo de tomada de consciência e reivindicação do homem negro; a um estilo artístico-literário e a um conjunto de valores da civilização africana.

O antropólogo brasileiro-congolês Kabengele Munanga (2009, p. 19) define a *negritude*, agudamente, como união identitária de pessoas que “o mundo ocidental ‘branco’ reuniu sob o nome de negros” com três objetivos principais: “protestar contra a ordem colonial, lutar pela emancipação de seus povos oprimidos e lançar o apelo de uma revisão das relações entre os povos” (Munanga, 2009, p. 50). Para ele, a união através de um movimento organizado, para além da solidariedade e fraternidade, configura-se como arma na luta pela reconstrução de valores e na reivindicação de direitos negados.

Tendo em vista o cenário descrito até aqui, nos questionamos: será que o Brasil, nos anos 1960, estava realmente preparado para a obra de Carolina de Jesus, como sugere Lajolo (2020)?

1.3 Audálio Dantas e Carolina de Jesus: a intervenção editorial e a recepção crítica

De acordo com o biógrafo Tom Farias (2018), Carolina de Jesus despertou o interesse imediato do público e da mídia desde a primeira matéria veiculada sobre ela, entretanto, ao que parece, esse interesse inicial estava mais focado no “exotismo” de uma autora preta e periférica do que no valor estético ou analítico que poderia ser deduzido de sua produção literária.

Nesse contexto, destaca-se a figura de Audálio Dantas, o editor de *Quarto de Despejo*. Em função da elaboração de uma reportagem sobre a favela do Canindé, ele esteve no lugar em que a autora vivia e viu os cadernos manuscritos em que ela narrava sua vida. Naquele momento, o jornalista desistiu de escrever sua reportagem. Surgia, assim, a proposta de publicação de um livro:

Lá, no rebuliço favelado, encontrei a negra Carolina, que logo se colocou como alguém que tinha o que dizer. E tinha! Tanto que, na hora, desisti de escrever a reportagem. A história da favela que eu buscava estava escrita em uns vinte cadernos encardidos que Carolina guardava em seu barraco. Li, e logo vi: repórter nenhum, escritor nenhum poderia escrever melhor aquela história - a visão de dentro da favela (Dantas, 2020, p. 201).

Antes da publicação do livro, em 09 de maio de 1958, foi veiculada uma reportagem sobre o encontro entre Carolina e Audálio e a descoberta dos escritos. A matéria, publicada no jornal *Folha da Noite* sob o título “O drama da favela escrito por uma favelada” (Dantas, 1958), colocava em evidência a condição social da autora: com a publicação, Carolina de Jesus se tornou alvo da imprensa sensacionalista que a tratava como uma excentricidade antropológica. O retrato da escritora na imprensa brasileira permaneceu assim, mesmo depois do lançamento do livro, como relata Tom Farias:

Carolina, como mulher negra e favelada, e agora escritora, se tornou, ao mesmo tempo, um produto “vendável” do jornalismo noticioso e sensacionalista, que tinha nela a garantia de audiência certa, como objeto de consumo e curiosidade, mas também como uma peça publicitária da própria Livraria Francisco Alves, que nesse particular, percebeu mais a fundo (mais do que Audálio Dantas) o alcance midiático que ela poderia proporcionar, como elemento estranho, provocando a curiosidade pública e também a comiseração por sua história de vida (2018, p. 216-217).

Se, por um lado, os escritos de Carolina de Jesus, ou a própria autora enquanto personagem, despertaram o interesse do público e da mídia, por outro, houve forte resistência da crítica especializada no que concerne ao valor literário que poderia ser atribuído à obra. Essa oposição à discursividade marginal de *Quarto de despejo* é tratada por Farias (2018, p. 223): “Os jornais e demais escritores, ditos cultos, incomodados com a presença, nas suas, até então, intocáveis lides literárias, de uma ‘escritora favelada’, torceram bastante o nariz”.

A crítica não era capaz de tratar a escrita de Carolina Maria de Jesus como literatura. Uma visão eurocêntrica, fortemente atrelada a um cânone literário tradicional e acadêmico, hierarquizava a produção letrada, deslegitimando a autora de *Quarto de despejo*. Em artigo publicado em 6 de setembro de 1960, no jornal *Diário da Noite*, sob o título “Conselho de Maria Carolina” (em que erra o próprio nome da autora), o jornalista e escritor Sérgio Porto, conhecido pelo pseudônimo “Stanislaw Ponte Preta”, diz que a “escritora favelada” é “mais favelada que escritora” (Ponte Preta, 1960, p. 13).

Como aponta Farias (2018, p. 235), por trás de tanta resistência, escondia-se o preconceito racial. A reação da crítica mostra-se reveladora quanto à presença de mecanismos de exclusão e marginalização. A desvalorização da escrita de Carolina

de Jesus se insere em um contexto histórico de racismo, elitismo e machismo, que buscava silenciar as vozes dissonantes e subalternizadas. Eis o que compreendemos como uma “memória viva dos combates”, conforme ensinava Foucault (2005), ou seja, as lutas silenciadas por uma estrutura social constituída sobre uma base colonialista, escravocrata e racista.

Escritores e críticos literários boicotaram o lançamento de *Quarto de despejo*, que ocorreu no dia 19 de agosto de 1960, na sede da Livraria Francisco Alves (Farias, 2018). Os textos que se seguiram ao lançamento, publicados em jornais como *A Voz de São Paulo*, nos dão a medida dos preconceitos enfrentados por Carolina:

Numa opinião azarada, um crítico que se assinava “Casmurro de Assis”, pseudônimo para esconder a face da covardia e do despeito, classificou o livro de Carolina de “panfleto murmurado em voz mansa e cordial, voz humilde de criatura”, para dizer mais adiante: “O perigo é que Carolina Maria de Jesus queira se tornar uma escritora. Que aconteça com ela o que está acontecendo com esses negros que Marcel Camus recolheu nos morros e colocou no ‘Orfeu do Carnaval’ e que andam por aí agora com banca de artista (Farias, 2018, p. 230-231).

O escritor e jornalista Alberto Moravia escreveu o prefácio da edição italiana de *Quarto de Despejo*, publicada em 1962. Em sua crítica, o autor não analisa questões técnicas ou temáticas relativas à composição da obra, restringindo-se a tratar da condição social de Carolina de Jesus, isso em passagens carregadas de preconceito e de racismo:

Num diário como o de Carolina, de uma negra brasileira de baixíssima extração social, esperaríamos, no tocante ao substrato cultural, aquela mescla folclórica e pitoresca de catolicismo contrarreformista e de magia africana que é muito frequentemente a religião dos pobres do Brasil. [...] Ela tem fé naquilo que constitui a única e *verdadeira superioridade dos brancos sobre as raças de cor colonizadas e subjugadas: a cultura*. [...] Carolina não é uma pessoa inferior como são frequentemente aqueles sobre os quais pesa a lembrança de uma servidão atávica. [...] Autêntica brasileira, a dignidade humanista e cristã da cultura lusitana se mescla em Carolina com esse não sei o quê *de extravagante, de estranho e de infantil que é próprio das culturas negras* (Moravia, 2020, p. 183-185, grifos nossos).

A atitude paternalista adotada por Moravia (2020), ao falar de Carolina Maria de Jesus, não se afasta do comportamento patológico descrito por Fanon (2008, p. 44), que compreende esse fenômeno como uma disposição de “amabilidades artificiosas”. Esse tipo de procedimento busca enquadrar o negro em uma visão de

mundo embranquecida, em que este só pode existir, dada a suposta superioridade do branco, a partir de concepções desmoralizantes, pueris e inferiorizadas.

Sob essa ótica, percebe-se, nas críticas publicadas à época, a intenção de desqualificar o trabalho de Carolina de Jesus por meio de argumentos discriminatórios, que mobilizavam uma concepção etnocêntrica de cultura e que associavam a população negra a um estágio primitivo de evolução social, perspectiva já antiga, que remontava ao racismo científico de fins do século XIX, presente em historiadores da nossa literatura como Silvio Romero⁴. Conforme demonstram Santos Filho e Silva (2024), as teorias raciais elaboradas nesse período foram amplamente incorporadas pelas elites intelectuais brasileiras, contribuindo para legitimar hierarquias raciais e para sustentar interpretações que associavam a população negra a um suposto atraso civilizacional.

Segundo Dalcastagnè (2007), a estigmatização do trabalho de Carolina, excluindo a sua obra do campo das letras, escamoteia um preconceito social que concebia a literatura como algo que deveria ser feito e consumido apenas pelas elites:

Entender um livro como testemunho significa dizer que a trajetória de vida do autor é percebida como tão ou mais importante do que a sua obra, e reservar a apreciação “estética”, que é marca da valorização social, à escrita dos autores de elite. Ou seja, a classe média descrevendo a classe média é literatura; pobre falando de pobres é testemunho; pobre escrevendo sobre a classe média, ou a elite, já seria um “despropósito” (Dalcastagnè, 2007, p. 129).

Contra a reação da crítica, Audálio Dantas enfatizou, no prefácio da primeira edição de *Quarto de Despejo*, que essa era uma história que nenhum escritor ou repórter saberia contar melhor do que a autora:

Narrativa diária da vida de Carolina e da vida da comunidade-favela. Coisa bem contada, assim como aparece agora em letra de fôrma, sem tirar nem pôr. Eu vi, eu senti. Ninguém podia melhor do que a negra Carolina escrever histórias tão negras. Nem escritor transfigurador poderia arrancar tanta beleza triste daquela miséria toda. Nem repórter de exatidão poderia retratar tudo aquilo no seco escrever (Dantas, 1960, p. 10).

⁴ O trecho a seguir, retirado da obra *História da Literatura Brasileira*, do crítico e historiador da literatura Sílvia Romero, ilustra a perspectiva racista presente em parte da crítica literária do final do século XIX: “Resta-me falar dos povos negros que entraram em nossa população. Eram quasi todos do grupo bantú. São gentes ainda no periodo do fetichismo, brutaes, submissas e robustas, as mais próprias para os árduos trabalhos de nossa lavoura rudimentar” (Romero, 1902, p. 74).

Com o tempo, a relação entre Audálio Dantas e Carolina de Jesus ultrapassou os limites do trato ordinário entre editor e escritora. Ela foi se tornando cada vez mais complexa e atravessada por polêmicas. As tensões entre a autora e o jornalista já estavam ensejadas na própria redação de *Quarto de despejo*: “Tem hora que eu odeio o repórter Audálio Dantas. Se ele não prendesse o meu livro eu enviava os manuscritos para os Estados Unidos e já estava socegada.” (Jesus, 2020, p. 114).

No entanto, é em passagens do livro *Casa de alvenaria*, lançado em 1961, na esteira do sucesso de *Quarto de despejo*, que os conflitos se tornaram mais evidentes. No novo livro, Carolina de Jesus deixa claro que gostaria de produzir e publicar outros tipos de texto, romances ou poesias, mas, por orientação de Audálio Dantas, continuou a escrever diários: “Mas o Audálio diz que eu devo escrever Diário, seja feita a vontade do Audálio” (Jesus, 2021, p. 144).

O próprio Audálio Dantas, no prefácio da obra *Casa de Alvenaria*, publicada em 1961, expôs que, por vezes, houve dificuldades no relacionamento com a escritora. Essas questões envolvendo a relação polêmica entre a autora e o editor voltaram à tona recentemente.

A publicação de *Quarto de Despejo* representava um contraponto a um discurso desenvolvimentista em voga naquela época, uma vez que subvertia uma narrativa empenhada na exaltação das potencialidades econômicas da nação, sem, contudo, atentar para a desigualdade social que assolava o país. Carolina expôs a experiência da favela, a miséria e a desigualdade pungente dos esquecidos do quarto dos fundos:

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, 2020, p. 40).

As memórias de Carolina colocavam em evidência situações que a cidade de São Paulo, em franco crescimento, se empenhava em esconder:

[...] sua experiência de favelada expunha ao coletivo uma chaga feia, atestado das falhas de projetos vigentes de desenvolvimento econômico e programa social, encetados por governos federais em nome da modernização do país (Meihy, 2020, p. 223).

Além disso, a autora seguia um contrafluxo, pois “a intelectualidade brasileira não estava tão interessada em denúncias e olhava com toda desconfiança aquele fenômeno” (Meihy, 2020, p. 225). A voz de Carolina de Jesus expunha abismos sociais que nem todos estavam dispostos a ver e, mesmo aqueles que pareciam dispostos, por vezes, apontaram para a necessidade de “adequar” essa voz a certos padrões, como discutiremos a seguir.

1.4 Insurreição de uma voz sujeitada

Audálio Dantas conta que, como editor, selecionou algumas passagens dos vinte cadernos aos quais teve acesso e excluiu outras que considerou inadequadas para a publicação (Dantas, 2020). Apesar das assertivas sobre a manutenção da grafia de Carolina de Jesus, o grau de intervenção de Dantas no texto não é um assunto pacificado. O professor e pesquisador José Carlos Sebe Bom Meihy (2020, p. 228) adverte que:

Torna-se importante ainda salientar que o “primitivo” diário publicado por Audálio Dantas sob o título *Quarto de Despejo* não corresponde exatamente aos textos que Carolina escreveu. Algumas “correções” e muitos cortes acabaram, a nosso ver, por comprometer o texto [...].

Em sua tese de doutoramento, a pesquisadora Verônica Flôr (2023) investigou os cadernos-diários de Carolina Maria de Jesus com o objetivo de comparar os textos manuscritos da autora com a edição impressa organizada pelo jornalista Audálio Dantas, buscando compreender como o processo editorial interferiu na forma final da obra. A pesquisadora teve, então, acesso à parte de um acervo (que hoje se encontra fragmentado, tendo em vista que alguns cadernos se perderam ao longo do tempo) e contabilizou 2.569 folhas manuscritas (Flôr, 2023, p. 157), um número muito mais expressivo do que as 157 páginas da edição comemorativa de *Quarto de despejo*, publicada em 2020 pela editora Ática, que utilizamos na nossa pesquisa. Os resultados da pesquisa de Flôr (2023) demonstraram que o processo de edição de Audálio Dantas ultrapassou o simples processo de seleção e supressão, implicando alterações significativas no texto original de Carolina, como cortes extensos e modificações que contribuíram para moldar uma imagem pública estereotipada da escritora.

Em 2021, a editora Companhia das Letras anunciou uma nova edição das obras de Carolina de Jesus, assim como a publicação de alguns livros inéditos. Para tanto, criou-se um conselho editorial formado pela filha de Carolina, Vera Eunice, pela escritora Conceição Evaristo e por pesquisadoras da obra da autora: Fernanda Felisberto, Fernanda Miranda, Amanda Crispim, Raffaella Fernandez, Bruna Cassiano, Selma Raymundo e Ayana Dias. Tal conselho decidiu efetuar uma intervenção editorial mínima nos manuscritos da autora, respeitando a grafia original das obras:

A fim de resguardar a integridade da voz e da escrita de Carolina, esta nova edição de *Casa de alvenaria* conserva toda a diversidade de registros presente nos manuscritos, considerando-os marcas autorais imprescindíveis para a adequada recepção de sua obra. O critério básico da intervenção editorial foi, dessa forma, o de manter todas as grafias destoantes dos dicionários do início da década de 1960, quando o livro foi escrito (Jesus, 2021, p. 7)⁵.

As entradas do diário colocam em evidência o envolvimento de Carolina de Jesus com a escrita e com a leitura, atividades que são tratadas como práticas cotidianas, mesmo diante de inúmeras dificuldades, em uma constante batalha por sua sobrevivência e de seus filhos:

O nervoso interior que eu sentia ausentou-se. Aproveitei a minha calma interior para ler. Peguei a revista e sentei no capim, recebendo os raios solar para aquecer-me. Li um conto. Quando iniciei outro surgiu os filhos pedindo pão (Jesus, 2020, p. 20).

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 o livro. O livro é a melhor invenção do homem (Jesus, 2020, p. 30).

O interesse por literatura evidencia-se na biografia de Carolina de Jesus como um instrumento efetivo de luta: “Quando eu não tinha nada o que comer, em vez de xingar eu escrevia” (Jesus, 2020, p. 257). Um argumento como esse nos conduz a uma reflexão sobre a insuficiência dos critérios ordinários a propósito do valor estético das obras no que diz respeito à apreciação de um texto como *Quarto de despejo*.

Como se sabe, a escrita da autora é marcada pelo afastamento da norma culta da língua portuguesa. A escolha editorial de manter ou adequar o texto ao padrão rende, até hoje, discussões acaloradas entre aqueles que pretendem preservar a

⁵ Nota à edição.

originalidade da autora e os que acreditam que a ausência de “correções” serviria apenas para manter a escrita de Carolina no campo da exotividade⁶. Conceição Evaristo, entretanto, não comunga da mesma opinião. Para ela, a maneira com que Carolina de Jesus se apropria da língua e concebe um estilo próprio de escrita, para além de ser respeitado e mantido, deve ser também alvo de pesquisas:

Buscar entender o universo da escrita de Carolina Maria de Jesus é deparar com uma criação muito peculiar de um discurso literário em que o processo da escrita precisa ser pensado para além do que a gramática, os dicionários, os livros escolares, os mestres da língua portuguesa, o sistema de ensino da língua e a escola permitem e oferecem. É preciso considerar fundamentalmente que estamos diante de um registro literário produzido por uma pessoa cuja construção do processo de letramento se deu de maneira muito especial: os caminhos da aprendizagem da leitura e da escrita trilhados por Carolina foram marcados mais por um autodidatismo do que pela frequência à escola. [...] Como se trata de alguém que enveredaria, mais tarde, pelos caminhos da literatura, essa experiência autodidática não deve ser romanceada nem desprezada, mas sim investigada: o modo como Carolina conseguiu criar métodos tão singulares de apropriação da língua portuguesa para construir uma competência própria para a escrita. Nesse sentido, o autodidatismo de Carolina e a temática por ela adotada constituem-se como pontos diferenciais profundos de sua obra em relação à literatura que estava sendo produzida em sua época, nos anos 1960. Pode-se afirmar, porém, que Carolina Maria de Jesus, produzindo a partir de uma capacidade adquirida por um processo autodidático, cria uma tradição literária em que sujeitos da escrita, tendo ou não certificados escolares, mas sempre letrados, fazem da leitura e da escrita práticas sociais que lhes possibilitam se colocar na sociedade em que vivem e inclusive criticá-la (Evaristo; Jesus, 2021, p. 12-13).

A autora deu voz à experiência de uma população esquecida e silenciada com posicionamentos incisivos que evidenciavam sua consciência política insurgente. Segundo Elzira Divina Perpétua (2014), *Quarto de despejo* inaugurou a autobiografia como proposta estética no Brasil. Além disso, a obra inventa uma nova forma de narrar a cultura popular urbana: “A cidade era seu tema premente. A relação conflituosa e apaixonada ao mesmo tempo revela a leitura de um texto urbano diferenciado dos que comumente se vê” (Meihy, 2020, p. 230).

Com efeito, Carolina Maria de Jesus atribui novos sentidos à *desterritorialização* do ser humano contemporâneo, adotando a perspectiva da favela e do favelado e situando-se, assim, à margem do que Guattari (1992, p. 177) classificaria como função subjetiva da cidade. Carolina cria um mundo onírico composto como consequência direta dessas “*sujetividades*’ parciais”, explicitando, de

⁶ Ver: <https://rascunho.com.br/noticias/novas-edicoes-reascendem-polemicas-sobre-carolina-maria-de-jesus/>. Acesso em: 20 set. 2024.

forma singular, a compartimentalização da cidade, de forma objetiva e subjetiva, e suas repercussões nas relações das pessoas com o meio urbano e entre si.

Esse conjunto de textos ainda esbarra em obstáculos, criados pelo mercado editorial e pela crítica, para a sua publicação, estando o afastamento de normatividades linguísticas canônicas entre os óbices primordiais. Nesse contexto, é importante salientar que o estilo de Carolina de Jesus não se limita a desvios da norma, uma vez que a leitura atenta da obra nos permite vislumbrar as particularidades de uma escrita com índices de identidade étnica e particularidades regionais. Algumas leituras de seu trabalho destacam, por exemplo, o uso criativo de regionalismos mineiros e de marcas de línguas africanas que podem ser identificadas em variantes orais do português brasileiro, como aponta Evaristo:

O registro diferenciado da língua portuguesa por Carolina Maria de Jesus em *Quarto de despejo* foi entendido e julgado como um texto mal escrito, dissonante da linguagem permitida. Entretanto, uma leitura cuidadosa — não só de sua primeira obra e de outros escritos, mas também deste *Casa de alvenaria* — mostra um sujeito de criação consciente de que escrever é um exercício de linguagem, motivo pelo qual a autora se empenhava em fazer a escolha das palavras com tanto afínco (Evaristo; Jesus, 2021, p. 14).

Cabe ressaltar, porém, que, embora Evaristo destaque o caráter autodidata de Carolina Maria de Jesus no percurso do seu letramento, essa dimensão não deve ser compreendida apenas como resultado de um aprendizado individual isolado. A apropriação da língua portuguesa pela autora deve ser pensada como parte de um processo mais amplo de socialização, marcado por memórias coletivas da experiência negra na diáspora. Nesse sentido, os traços que se afastam da norma culta não configuram apenas marcas de uma formação autodidata, mas também vestígios de práticas linguísticas historicamente construídas nas comunidades afro-brasileiras.

Segundo a antropóloga e ativista Lélia Gonzalez (2020, p. 128), o “pretuguês” é uma espécie de “africanização do português falado no Brasil”. Ela acredita que a herança africana foi incorporada na língua por influência de mulheres negras que atuaram na educação das crianças de famílias brancas — mucamas, amas de leite, babás —, mulheres que foram responsáveis por ensinar-lhes as primeiras palavras, repletas de referências às línguas africanas:

Mais precisamente, coube à mãe preta, enquanto sujeito suposto saber, a africanização do português *falado* no Brasil (o “pretuguês”, como dizem os africanos lusófonos) e, conseqüentemente, a própria africanização da cultura

brasileira. E, se levamos em conta a teoria lacaniana, que considera a linguagem como o fator de humanização ou de entrada na ordem da cultura do pequeno animal humano, constatamos que é por essa razão que a cultura brasileira é eminentemente negra. E isso apesar do racismo e de suas práticas contra a população negra enquanto setor concretamente presente na formação social brasileira (Gonzalez, 2020, p. 54-55).

A depreciação do “pretuguês” esconde, nesse sentido, um preconceito social e racial contra aqueles que trazem as marcas da herança africana em sua maneira de se expressar. Em suma, essa variante da língua foi estigmatizada por ser entendida como o português “errado” em razão de quem a falava:

É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse R no lugar do L nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o L inexistente. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erros dos infinitivos verbais, que condensa “você” em “cê”, o “está” em “tá” e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês (Gonzalez, 2020, p. 90).

Para a etnolinguista Yeda de Castro (2016, p. 13), as alterações promovidas pelas “vozes dos quatro milhões de indivíduos que foram trasladados da África Subsaariana para o Brasil ao longo de quatro séculos consecutivos” ocorreram em “todos os setores, léxico, semântico, prosódico, sintático e, de maneira rápida e profunda, na língua falada, o que deu ao português do Brasil um caráter próprio, diferenciado do português de Portugal”. Desse modo, todas as marcas africanas no português brasileiro, formalmente entendidas como “erros gramaticais”, possuem uma explicação linguística e uma razão histórica.

bell hooks (2017, p. 229) fala sobre as dificuldades enfrentadas ao operar uma língua diferente do padrão, especialmente na escrita: “[q]uando comecei a incorporar o vernáculo negro em ensaios críticos, os editores me devolviam o artigo reescrito em inglês padrão”. A autora considera que essa necessidade de “correção” é parte de uma repressão política inconsciente, cúmplice de uma cultura de dominação.

Assim, para hooks (2017), é necessário, visto o contexto multicultural estabelecido pelo colonialismo, resistir aos processos de dominação inerentes aos usos normativos da língua, algo que se manifesta não apenas no afã de corrigir os “erros” gramaticais, mas também nos processos de atribuição de sentido, de tal forma que essa manifestação de forças hegemônicas não se configure como a única possibilidade de troca entre as variantes linguísticas. É crucial, portanto, reconhecer

que em uma escrita conectada com especificidades culturais vinculadas à oralidade há o resgate de um espaço íntimo e complexo de experiências que o idioma padrão é incapaz de captar.

Nesse sentido, poderíamos compreender a escrita de Carolina de Jesus como uma forma de se apropriar do português, empregando uma variante que privilegia a língua falada, ao arrepio da norma imposta pela cultura dominante. O enquadramento da obra de Carolina sob a ótica do exotismo revela a resistência das elites culturais e econômicas brasileiras em reconhecer a potência criativa de uma mulher negra e periférica como produtora de saberes.

A extensão desse balizamento fundado em uma perspectiva que desvaloriza o saber da autora diverge da imagem que Carolina faz de si e de seu espaço. A elite insistiu na classificação de Carolina Maria de Jesus sob a ótica do exotismo, enquanto ela se percebia, de fato, exótica, contudo, sob outro prisma: “Eu que sou exótica gostaria de recortar um pedaço do céu para fazer um vestido” (Jesus, 2020, p. 36). Mais do que contrapor pontos de vista, em uma busca prescindível entre o certo e o errado, é essencial reconhecer a posição política que as pessoas negras exercem ao forjar sua própria imagem cultural, de acordo com interesses humanos específicos (Asante, 2009).

Como afirma a própria Carolina, a sua escrita “[...] tem erros gramaticais. Não há possibilidade de correção. *É uma advertência social*” (Jesus, 2021, p. 154, *grifo nosso*). Ou seja, há uma atitude deliberada de reafirmação da autora quanto ao uso de uma variante linguística oralizada, recurso que pretende marcar uma posição de luta e resistência. Nesse sentido, seria possível afirmar que sua prática discursiva se revela como uma atividade política.

Na esteira de uma narrativa histórica desenvolvimentista, a crítica literária dos anos 1960 assimilou modelos de narrativa que correspondiam a uma prática discursiva canônica ou, quando muito, simpática às oralidades estilizadas. O tratamento literário de agentes sociais marginalizados, sejam eles urbanos ou rurais, presumia um domínio extraordinário não apenas das modalidades cultas da língua, mas também de suas variantes regionais e étnicas, de tal forma que o tensionamento do padrão culto resultasse em uma variação artística do idioma. Nesse sentido, a depauperação da língua em Clarice Lispector ou a sua regionalização em Guimarães Rosa revelam-se como procedimentos emblemáticos.

Em 1960, Carolina de Jesus revela o ponto de vista, até então silenciado, de uma população urbana que conhecia de perto as chagas da desigualdade social. A realidade da favela narrada em *Quarto de despejo* passa ao largo da ficção valorizada pela elite intelectual da época. O texto foi visto, então, como um incômodo, tanto pela origem da escritora, negra, periférica e autodidata, quanto pelo descortinamento de uma verdade desconcertante: no pujante centro econômico do “país do futuro”, as pessoas passavam fome.

Se essa “advertência social” pareceu demasiadamente amarga para a recepção contemporânea, as mutações da crítica nas últimas décadas iriam reconduzir as obras de Carolina de Jesus à ordem do dia. Sob o influxo dos estudos culturais, as questões relativas ao valor estético das obras passaram a um segundo plano, cedendo espaço para abordagens que concebem as distintas práticas discursivas sob uma perspectiva ética, política e étnica. Os conflitos inerentes à formação da sociedade brasileira, silenciados durante muito tempo pelo mito da democracia racial, vieram, paulatinamente, à tona, favorecendo a visibilidade de agentes culturais vinculados à luta contra o racismo.

Entre tentativas de apagamento e processos de ressurgência, a obra de Carolina Maria de Jesus segue atravessada por disputas simbólicas e reações do poder hegemônico. Sua escrita marginal colocou em evidência posições que se revelaram explicitamente discriminatórias, quando não abertamente racistas. Nesse sentido, sua “advertência social” inscreveu-se, definitivamente, na história social, política e intelectual da sociedade brasileira, resistindo e, simultaneamente, alertando-nos sobre a resiliência de nossa herança escravocrata. Luta ancestral, local, contra a força de um saber hegemônico, “universal”.

2 “ISTO NÃO É MUNDO PARA O POBRE VIVER”: BIOPODER E RACISMO DE ESTADO NO QUARTO DE DESPEJO DA CIDADE

Neste capítulo, nosso objetivo é demonstrar como os conceitos de biopoder e racismo de Estado, formulados por Michel Foucault, *Em defesa da sociedade* (2005), podem ser mobilizados na leitura de *Quarto de despejo*. Partindo de tais formulações sobre a relação entre o poder e a gestão da vida, buscamos compreender, através da escrita de Carolina Maria de Jesus, como a população negra e pobre das favelas brasileiras foi submetida a meios de controle, exclusão e violência.

2.1 Biopoder e a gestão da vida na favela

Em 15 de maio de 1958, Carolina Maria de Jesus escreveu em seu diário “[...] Eu classifico São Paulo assim: O Palácio, é a sala de visita. A Prefeitura é a sala de jantar e a cidade é o jardim. E a favela é o quintal onde jogam os lixos” (Jesus, 2020, p. 36). Em um dos trechos mais emblemáticos de sua obra, a autora propõe uma leitura metafórica da organização da estrutura urbana e social da cidade de São Paulo: além de elaborar uma imagem espacial da cidade, ela também expõe a lógica de desigualdade na distribuição da vida nesse espaço urbano onde determinados grupos são, sistematicamente, relegados a zonas de abandono.

Tal formulação nos permite articular a escrita da autora às reflexões de Foucault (2005) acerca do conceito de biopoder, entendido como o conjunto de estratégias por meio das quais o poder passa a gerir a vida das populações na modernidade. Para o autor, essa nova tecnologia de poder desloca o foco do corpo individual para a vida enquanto fenômeno coletivo e biológico:

[...] essa nova técnica de poder não disciplinar se aplica é - diferentemente da disciplina, que se dirige ao corpo - a vida dos homens, ou ainda, se vocês preferirem, ela se dirige não ao homem-corpo, mas ao homem vivo, ao homem ser vivo; no limite, se vocês quiserem, ao homem-espécie. [...] E, depois, a nova tecnologia que se instala se dirige à multiplicidade dos homens, não na medida em que eles se resumem em corpos, mas na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a reprodução, a doença, etc. Logo, depois de uma primeira tomada de poder sobre o corpo que se fez consoante o modo da individualização, temos uma segunda tomada de poder que, por sua vez, não é individualizante, mas que é massificante, se vocês quiserem, que se faz em direção não do homem-corpo, mas do homem-espécie. Depois da anátomo-política do corpo humano, instaurada no decorrer do século XVIII, vemos aparecer, no fim do

mesmo século, algo que já não é uma anátomo-política do corpo humano, mas que eu chamaria de uma "biopolítica" da espécie humana (Foucault, 2005, p. 289).

Trata-se, portanto, de uma forma de poder que atua em nível populacional, instaurando mecanismos de regulação e controle que incidem sobre a vida nas suas dimensões biológica e social. Nesse âmbito, a cidade é o espaço perfeito para a operacionalização desse poder, uma vez que concentra e organiza a vida coletiva da população.

Como observa Foucault, ao tratar da emergência da biopolítica entre os séculos XVIII e XIX na Europa, passa a haver uma crescente preocupação com as relações entre a espécie humana e esse meio artificial em que ela se insere, a cidade, mormente em um período de franco desenvolvimento industrial e explosão demográfica:

Enfim, último domínio (enumero os principais, em todo caso os que apareceram no final do século XVIII e no início do XIX; havendo muitos outros depois): a preocupação com as relações entre a espécie humana, os seres humanos enquanto espécie, enquanto seres vivos, e seu meio, seu meio de existência - sejam os efeitos brutos do meio geográfico, climático, hidrográfico [...] E, igualmente, o problema desse meio, na medida em que não é um meio natural e em que repercute na população; um meio que foi criado por ela. Será, essencialmente, o problema da cidade (Foucault, 2005, p. 292).

A cidade, portanto, deixa de ser apenas um espaço físico para se constituir como um campo de intervenção política sobre a vida, no qual questões como circulação, higiene, habitação e densidade populacional tornam-se centrais para a gestão das populações. Nesse contexto de novas formas de organização espacial, é possível compreender o surgimento e a consolidação das favelas enquanto espaços marcados por uma gestão desigual da cidade.

Voltando à metáfora de Carolina, as favelas não podem ser entendidas como fenômenos espontâneos, mas como resultado histórico de escolhas políticas. São espaços de exclusão, onde se deposita a vida que pode ser descartada, a vida que pode ser deixada para morrer, conforme a ideia de soberania que passou a vigorar a partir do século XIX: "o direito de fazer viver e de deixar morrer." (Foucault, 2005, p.287).

A favela do Canindé surgiu em uma época de franca expansão da cidade de São Paulo. Nesse período, sob a gestão do governador Adhemar de Barros, foram realizadas ações de "higienização" do espaço urbano, que visavam remover a

população pobre das áreas centrais da cidade, com o intuito de abrir espaço para a modernidade:

Era uma multidão que não sabia para onde ir, ainda mais num período de franca expansão imobiliária; as casas antigas (entre elas os cortiços), localizados nos lugares mais centrais da cidade (como a hoje nobre Avenida Paulista), foram considerados os principais alvos da nova era especulativa imobiliária. Os arranha-céus, cada um no seu estilo, sob a orientação de uma modernidade selvagem, brotavam do chão do dia para a noite, enquanto os operários, os trabalhadores assalariados, ocupantes desses antigos espaços, eram postos para fora, desalojados, ou, melhor, despejados, pela força policial a serviço dos interesses lucrativos da especulação imobiliária (Farias, 2018, p. 149).

Entre essas medidas, destaca-se o fechamento dos cortiços, habitações coletivas precárias divididas em pequenos cômodos que eram alugados às famílias de baixa renda. Esses espaços, embora insalubres, se constituíam, na maioria das vezes, como únicas formas viáveis de moradia para a massa de pessoas pobres que trabalhava na cidade.

A remoção dos moradores que habitavam o centro da cidade, contudo, não foi acompanhada pela oferta de alternativas habitacionais adequadas, resultando no deslocamento compulsório dessas populações para áreas periféricas e desassistidas. No caso do Canindé, esse processo se materializou pela ocupação das margens do rio Tietê, conforme nos conta Carolina:

[...] em 1948, quando começaram a demolir as casas térreas para construir os edifícios, nós, os pobres, que residíamos nas habitações coletivas, fomos despejados e ficamos residindo debaixo das pontes. É por isso que eu denomino que a favela é o quarto de despejo de uma cidade. Nós, os pobres, somos os trastes velhos (Jesus, 2020, p. 257).

Assim, o surgimento da favela se insere em uma lógica de reorganização do espaço urbano que, ao expulsar os corpos “indesejados”, visando “limpar” a cidade, evidencia o funcionamento de uma política que ordena a cidade através de processos de segregação e distribuição desigual das condições de vida, selecionando quem pode viver nas áreas do zoneamento urbano onde prevalecem os direitos elementares da cidadania e quem deve viver à margem de tais áreas, num regime de exceção.

Ao longo dos seus registros, Carolina de Jesus demonstra que a população negra e pobre da favela do Canindé, excluída e rejeitada pelos governantes da sala de jantar e expulsa dos jardins, teve suas vidas expostas a toda sorte de riscos: fome,

precariedade habitacional, falta de água, ausência de saneamento básico, violência, ausência de assistência médica, desemprego etc.

É assim que funciona a gestão da vida e da morte nas dinâmicas do biopoder: alguns grupos serão protegidos a fim de ter suas vidas preservadas, enquanto outros grupos serão expostos constantemente ao risco de morte sob a lógica do que Foucault chamou de “fazer viver e deixar morrer”, invertendo o lema monárquico que enunciava o “direito soberano do gladio”. Discutiremos mais adiante como se dá a cisão entre esses grupos populacionais, mas, desde já, adiantamos que, segundo Foucault, o critério mobilizado pelo poder para distinguir quem deve viver e quem pode morrer é o racismo de Estado.

Dentre as diversas formas de exposição à morte que aparecem na narrativa de *Quarto de despejo*, a escassez de água chama atenção tanto pela repetição, durante os cinco anos narrados no diário, quanto pelo impacto da falta desse recurso básico na dimensão biológica da vida. O acesso desigual a um bem essencial como a água se constitui uma evidência da desigualdade de direitos vigente na população da cidade naquela época.

Nos registros de Carolina de Jesus, a dificuldade de acesso à água expõe uma realidade marcada pela insalubridade. A anotação que dá início ao diário, datada de 15 de julho de 1955, conta que naquela data se comemorava o aniversário de Vera Eunice, a filha mais nova da autora. Carolina gostaria de dar um par de sapatos à filha, mas não havia dinheiro para isso. Foi preciso buscar um par de sapatos no lixo, lavá-lo e remendá-lo. O registro do dia se encerra com a descrição de uma ação que vai se repetir muitas vezes durante a obra: “Quando despertei o astro rei deslisava no espaço. A minha filha Vera Eunice dizia: — Vai buscar água mamãe!” (Jesus, 2020, p. 19).

Carolina de Jesus acordava cedo todos os dias para buscar água na torneira comunitária da favela. Não havia água encanada nos barracos, era preciso encher latas e levá-las para o uso pessoal e serviço doméstico. Esse era um serviço relegado às mulheres que logo cedo faziam filas em frente à única torneira do lugar: “Deixei o leito, fui buscar água. As mulheres já estavam na torneira. As latas em fila.” (Jesus, 2020, p. 24); “Deixei o leito as 5 e meia. [...] Fui buscar água e a fila já estava enorme. Que coisa horrível é ficar na torneira.” (Jesus, 2020, p. 85); A água, porém, era escassa: “Acendi o fogo e fui carregar água. As mulheres reclamavam que a água é pouca. Não carreguei água. Já enjoei de ficar naquela fila desgraçada.” (Jesus, 2020,

p. 172). Além disso, havia disputa e momentos de tensão em razão da escassez: “Levantei de manhã e fui buscar água. Discuti com o esposo da Silvia porque ele não queria deixar eu encher minhas latas.” (Jesus, 2020, p. 32); “Era 4 horas quando eu fui pegar água, porque o tal Orlando Lopes disse que não deixa eu pegar água.” (Jesus, 2020, p. 162). Curiosamente, mesmo não havendo água encanada nas habitações, abastecimento regular ou saneamento básico, havia uma conta mensal referente à água que a população era obrigada a pagar: “Já faz seis meses que eu não pago a água. 25 cruzeiros por mês. E por falar na água, o que eu não gosto e tenho pavor é de ir buscar água.” (Jesus, 2020, p. 58).

Em uma sessão ordinária da Câmara Municipal de São Paulo, datada de 17 de agosto de 1956, a vereadora Mathilde de Carvalho faz um relato do que encontrou em uma visita à favela do Canindé:

Existem só duas torneiras de água para abastecer cinco ruas da favela, e uma está quase seca. As mulheres têm que lavar a roupa na lagoa de água estagnada que se forma com as chuvas e as enchentes do rio Tietê. Disseram, elas que, se tivessem água, poderiam ganhar mais um pedaço de pão para seus filhos, com a lavagem de roupas. O que é curioso é que essas famílias pagavam, cada uma, Cr\$ 6,00 por mês de água, e agora foram aumentadas para Cr\$ 26,00 (Câmara Municipal de São Paulo, 1958).

Conforme aduz a vereadora, para lavar as roupas era preciso utilizar a água do rio Tietê que, já naquela época, não era potável. Em dois momentos da obra, Carolina de Jesus relata que a Secretaria de Saúde do Estado chegou a recomendar que a população não utilizasse a água do rio pelo risco de transmissão de uma infecção parasitária, a esquistossomose, também conhecida como barriga d'água ou doença do caramujo:

[...]Eu já estava deitada quando ouvi as vozes das crianças anunciando que estavam passando cinema na rua. Não acreditei no que ouvia. Resolvi ir ver. Era a Secretaria da Saúde. Veio passar um filme para os favelados ver como é que o caramujo transmite a doença anêmica. Para não usar as águas do rio. Que as larvas desenvolve-se nas águas. [...] Até a água... que em vez de nos auxiliar, nos contamina. Nem o ar que respiramos, não é puro, porque jogam lixo aqui na favela. Mandaram os favelados fazer mictórios (Jesus, 2020, p. 58).

A esquistossomose é uma doença parasitária grave que provoca diarreias, aumento de fígado e baço, e está intimamente ligada à falta de saneamento básico e ao contato com água doce contaminada. A veiculação de uma espécie de propaganda

educativa, ação estatal revelada pela autora, no entanto, se restringe a uma mera recomendação, sem que isso se desdobrasse em medidas concretas que garantissem condições materiais mínimas para que a população da favela evitasse a exposição ao veículo da doença. A ineficiência da intervenção do Estado é, mais uma vez, evidenciada por Carolina de Jesus no seguinte trecho:

Ensaboei as roupas. Depois fui acabar de lavar na lagoa. O Serviço de Saúde do Estado disse que a água da lagoa transmite as doenças caramujo. Vieram nos revelar o que ignorávamos. Mas não soluciona a deficiência da água (Jesus, 2020, p. 77).

No episódio narrado, o poder público desconsiderou a ausência de alternativas viáveis de acesso à água potável pela população, como também não implementou nenhum tipo de política pública para a construção de banheiros, outra de suas recomendações. Nesse sentido, a ação estatal se revela totalmente inócua, uma vez que não viabiliza os meios necessários para a preservação da vida, mantendo a população da favela em condições estruturais de vulnerabilidade. Assim, a ausência de investimentos em saneamento básico e infraestrutura hídrica não pode ser compreendida como mera negligência, mas como parte de uma lógica de gestão da morte que explicita a dinâmica social vigente: “deixar morrer”.

A precariedade das condições de sobrevivência se revela, mais uma vez, nos registros de Carolina Maria de Jesus, quando a falta de esgotamento sanitário aparece de forma recorrente. Na narrativa, dejetos humanos se misturavam ao espaço de convivência da favela, produzindo um ambiente marcado pela naturalização da degradação: “[...] Às oito e meia da noite eu já estava na favela respirando o odor dos excrementos que mescla com o barro podre.” (Jesus, 2020, p. 40); “O único perfume que exala na favela é a lama podre, os excrementos e a pinga.” (Jesus, 2020, p. 49).

A autora narra a existência de fossas improvisadas pelos próprios moradores do Canindé, mas também o hábito de alguns habitantes de jogar excrementos nas ruas. Poucas pessoas possuíam sapatos para proteger os pés do contato a terra e, conseqüentemente, do contágio dos vermes. A própria autora costumava andar descalça e estava sempre em busca de sapatos para os filhos: “Apenas o frio nos fustiga. E varias pessoas da favela não tem agasalhos. Quando uns tem sapatos, não tem palitol. E eu fico condoida vendo as crianças pisar na lama.” (Jesus, 2020, p. 49).

Nesse ambiente, a proliferação de verminoses entre as crianças aparece como consequência direta da ausência de infraestrutura sanitária: “[...] aqui na favela várias crianças estão atacadas com vermes.” (Jesus, 2020, p. 65). Os três filhos de Carolina de Jesus estavam sempre doentes, acometidos de infestação por vermes: “O José Carlos está mais calmo depois que botou os vermes, 21 vermes.” (Jesus, 2020, p. 59).; “A Vera, ontem pôs dois vermes pela boca. Está com febre.” (Jesus, 2020, p. 64). Tais relatos indicam que a doença era parte constitutiva do cotidiano da favela e se relaciona diretamente com as condições estruturais de abandono a que a população estava submetida.

Os efeitos dessa precariedade econômica e social não se restringem à dimensão biológica dos corpos. Eles também atravessam o campo da subjetividade, afetando as formas do indivíduo de se imaginar e projetar no mundo. Carolina de Jesus costumava relatar seus sonhos nos diários. Um desses relatos chama atenção porque o que deveria ser um sonho bom e poderia representar um momento de alívio diante das agruras da vida, acaba revelando, pelo contraste com a sua realidade, a brutalidade da sua condição de vida:

Passei uma noite horrível. Sonhei que eu residia numa casa residível, tinha banheiro, cozinha, copa e até quarto de criada. Eu ia festejar o aniversário de minha filha Vera Eunice. Eu ia comprar-lhe umas panelinhas que há muito ela vive pedindo. Porque eu estava em condições de comprar. Sentei na mesa para comer. A toalha era alva ao lírio. Eu comia bife, pão com manteiga, batata frita e salada. Quando fui pegar outro bife despertei. Que realidade amarga! Eu não residia na cidade. Estava na favela. Na lama, as margens do Tietê. E com 9 cruzeiros apenas. Não tenho açúcar porque ontem eu saí e os meninos comeram o pouco que eu tinha (Jesus, 2020, p. 42-43).

O sonho é horrível porque o despertar interrompe de forma abrupta o acesso a uma vida minimamente digna, revelando o abismo entre o que fora imaginado e o que era efetivamente vivido. A casa “residível”, a alimentação e o conforto doméstico aparecem como elementos distantes, quase inalcançáveis, que só se realizam no plano do sonho. E, até no plano dos sonhos, a possibilidade de uma vida digna traz sofrimento, pois a precariedade limita a realidade material e também os horizontes do que pode ser imaginado.

Assim, a favela se revela como um território em que a possibilidade de uma vida plena é limitada. É nesse ponto que se faz necessário avançar na análise para compreender o mecanismo que permite que determinadas vidas sejam submetidas a

condições de existência que restringem, inclusive, a possibilidade de se projetar a vida para além da sobrevivência.

2.2 Racismo de Estado: o corte biopolítico entre fazer viver e deixar morrer

A priori, parece um contrassenso que um poder que esteja interessado em dinâmicas para fomentar a vida produtiva da população, também possa estar relacionado na sua própria morte. Para explicar esse aparente paradoxo, Foucault recorre ao conceito de racismo de Estado, que descreve um corte no *continuum* da vida humana efetuado por um modelo político inspirado em convicções naturalistas, um modelo que realiza, nesse sentido, a hierarquização das “raças” humanas. Dentro de uma mesma população, certos grupos sociais serão protegidos e terão suas vidas dignificadas, enquanto outros serão desqualificados e terão suas vidas expostas ao risco.

O racismo de Estado, do qual nos fala Foucault é:

Um racismo que uma sociedade vai exercer sobre ela mesma, sobre os seus próprios elementos, sobre os seus próprios produtos; um racismo interno, o da purificação permanente, que será uma das dimensões fundamentais da normalização social (Foucault, 2005, p. 73).

Diante disso, o Estado passa a funcionar como instância de gestão da vida, um agente que assegura a integridade de um determinado grupo, entendido não apenas em termos biológicos, mas em termos de constituição política e social, os normais, em detrimento de outros grupos, concebidos como ameaças, os anormais: deficientes, delinquentes, infectados, racializados. É essa lógica que autoriza, ainda que de forma indireta, a eliminação de determinados grupos sociais.

Nesse sentido, o racismo de Estado pode ser compreendido como uma “extrapolação biológica do tema do inimigo político” (Foucault, 2005, p. 308), na medida em que desloca para o interior da própria população uma lógica originalmente ligada à guerra entre povos de nações distintas. Na modernidade, contudo, com a emergência dos discursos “científicos”, a partir do século XIX, esse inimigo passa a ser redefinido em termos biológicos, como uma ameaça interna à vida da população. Trata-se, portanto, de um processo pelo qual determinados grupos deixam de ser percebidos apenas como adversários sociais ou políticos e passam a ser vistos como

elementos perigosos à saúde e à integridade da espécie “pura”, o que legitima a sua exclusão, o seu abandono e, em última instância, a sua exposição à morte, concebendo-a como uma forma legítima de proteção à vida “coletiva”.

Desse modo, “a função assassina do Estado” é assegurada através do racismo a serviço do biopoder e essa função não se dá pelo homicídio direto, mas de forma indireta pela exposição a inúmeros fatores de risco, como vimos no tópico anterior. Em suma, deixar morrer é: “o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.” (Foucault, 2005, p. 306).

A metáfora do “quintal onde jogam os lixos” revela, portanto, uma desvalorização estruturante associada à pobreza e à negritude. No caso brasileiro, como evidencia a escrita de Carolina de Jesus, essa lógica se manifesta em forma de abandono institucional e exclusão ou, ainda, na naturalização de condições precárias de existência.

Tais fatores encontram fundamento no processo histórico de formação da sociedade brasileira. Em 1888, um ato burocrático, a assinatura da Lei Áurea, formalizou com um texto lacônico o fim do sistema escravocrata mais longo das Américas. No entanto, segundo Florestan Fernandes (2008), a desagregação do regime escravocrata brasileiro se deu sem que houvesse implementação de um sistema de assistência ou garantia aos negros. A preocupação com a situação dos escravizados sempre esteve atrelada ao destino das lavouras, ou seja, era uma questão econômica. Tão logo ocorreu a abolição, tanto os antigos senhores, como as instituições de poder, Estado, Igreja etc., se eximiram de qualquer responsabilidade. Nesse sentido:

O liberto se viu convertido, sumária e abruptamente, em senhor de si mesmo, tornando-se responsável por sua pessoa e por seus dependentes, embora não dispusesse de meios materiais e morais para realizar essa proeza nos quadros de uma economia competitiva (Fernandes, 2008, p. 29).

Assim, nascia a República Brasileira, cerca de um ano depois do fim da escravidão, sob um ideal de modernização e progresso, orientado por parâmetros europeus, sem que houvesse, entretanto, uma ruptura efetiva com as estruturas colonialistas herdadas de quase quatro séculos de escravidão. O projeto republicano não se estruturou em torno da ampliação da cidadania para incluir os recém-libertos,

mas da assimilação e do branqueamento da população brasileira, concebidos como caminhos para superar o suposto “atraso” nacional.

Nesse contexto, teorias raciais europeias passaram a ser apropriadas pelas elites brasileiras como forma de justificar a manutenção das hierarquias sociais no período pós-abolição. Como observam Santos Filho e Silva (2024, p. 21-22), foi justamente diante da desestruturação do escravismo que surgiu a “necessidade” de implementar “critérios diferenciados de cidadania”.

A assimilação da população negra significava, portanto, a incorporação do negro à sociedade brasileira desde que fosse condicionada à subordinação e ao abandono de suas práticas culturais, linguísticas e religiosas. O branqueamento da população era um projeto político e social que buscava aproximar o país dos ideais europeus de civilização e isso se deu por meio do incentivo à imigração branca e pela difusão de teorias pseudocientíficas que defendiam o apagamento progressivo da população negra.

Dessa forma, a abolição da escravatura se revelou como mais uma forma de violência, uma espoliação cruel, como caracteriza Florestan (2008). A mão de obra escravizada negra foi logo substituída pela mão de obra remunerada dos imigrantes brancos, empurrando uma massa de pessoas negras para a marginalização.

Os ideais de “liberdade, igualdade e fraternidade” guiaram os abolicionistas apenas quanto à efetivação da primeira palavra do lema francês. Uma vez formalmente livres, a presença dos negros passou a ser percebida como um problema para o projeto de nação que pretendia ser, além de moderno, igual e fraterno apenas entre os brancos. Como observa Florestan Fernandes:

Nesse clima, o *negro* encontrava boa acolhida: enquanto “escravo insubmisso”, que fugiu da senzala e se revelava contra a escravidão (no período final de desagregação do regime servil); enquanto se abrigava, como “protegido” “dependente” ou “cria da Família” sob o manto das relações paternalistas (entre as famílias tradicionais ou, em menor número, entre as famílias adventícias em ascensão). Fora e acima disso, surgia como uma figura deslocada e aberrante no cenário tumultuoso que se forjava (Fernandes, 2008, p. 34)

Nesse contexto, a população negra sofreu uma série de limitações em relação aos fundamentos elementares da cidadania liberal. A Lei nº 601/1850 (Brasil, 1850), por exemplo, demonstra que a própria estrutura jurídica do país já havia sido organizada, antes mesmo da abolição, para impedir o acesso da população negra à

cidadania plena. A chamada “Lei de Terras” proibiu a aquisição de terras devolutas através da posse, inviabilizando, assim, que pessoas pobres, especialmente os ex-escravizados, tivessem acesso à propriedade da terra. A medida contribuiu para a concentração fundiária e para a manutenção das desigualdades raciais e sociais no Brasil.

Além disso, o Código Penal de 1890 (Brasil, 1890), o primeiro a ser publicado no período republicano, tipificava, no seu capítulo XIII, os crimes de vadiagem e de capoeiragem. Era considerado “vadio” todo aquele que não possuía ocupação, renda e domicílio. Do mesmo modo, era punido quem estivesse “provocando tumultos ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal” (Brasil, 1890, art. 42) através da prática de capoeira, esporte ligado à cultura e à resistência negra. Além disso, o mesmo Código Penal, em seus artigos 156 a 158, criminalizava práticas religiosas nomeadas como “espiritismo”, “curandeirismo” e “práticas de magia”. Tais dispositivos jurídicos foram utilizados para perseguir e proibir manifestações religiosas de matriz africana, legitimando a perseguições contra terreiros, rituais e práticas culturais negras.

Desse modo, os mecanismos de poder do novo regime continuaram operando no sentido de controlar, vigiar e marginalizar a população negra, com a criminalização da pobreza, das manifestações culturais e das práticas religiosas de do povo negro. A marginalização dessa parte da população se estendeu para além dos aspectos políticos, jurídicos e econômicos, e passou a se inscrever também na organização do espaço urbano, produzindo uma geografia social marcada pela segregação racial.

A percepção da cidade como um espaço cindido entre a sala de estar, com toda sua beleza, requinte e conforto, e o quarto de despejo, local em que se descarta o que não presta, reforça ainda mais a ideia de uma organização social e urbana baseada na separação e na hierarquização dos corpos: de um lado a população branca de classe média e alta, a raça boa, de outro lado, a população negra e pobre, a raça ruim.

É possível perceber como essa divisão biopolítica se materializa nos trechos em que Carolina Maria de Jesus descreve as relações conflituosas entre os habitantes do Canindé e as pessoas que viviam na cidade, que ela nomeia de “vizinhos de alvenaria”, e como essas pessoas percebem os moradores da favela. Ao retratar as dinâmicas marcadas pela hostilidade e estigmatização entre esses grupos, a autora evidencia a construção da ideia dos favelados como um todo indesejado, cuja

presença é percebida como ameaça à ordem e à “pureza” do espaço urbano: “Os vizinhos de alvenaria olha os favelados com repugnância. Percebo seus olhares de odio porque eles não quer a favela aqui. Que a favela deturpou o bairro. Que tem nojo da pobreza.” (Jesus, 2020, p. 57).

A hostilidade dos “vizinhos de alvenaria” se manifesta, inicialmente, no plano do olhar. Ao serem constantemente associados à sujeira, à desordem à degradação e à imoralidade, os moradores da favela são simbolicamente colocados à margem do que é reconhecido como vida digna e sadia, passando a ocupar uma posição de exterioridade dentro da própria cidade. A forma como as pessoas da favela são percebidas na narrativa demonstra uma lógica de desumanização.

No entanto, a rejeição não se limitava aos olhares, desdobrando-se em tentativas concretas de remoção dessa população, como relata Carolina Maria de Jesus:

Os vizinhos de alvenaria já tentaram com abaixo assinado retirar os favelados. Mas não conseguiram. Os vizinhos das casas de tijolos diz: —Os políticos protegem os favelados. Quem nos protege é o povo e os Vicentinos. Os políticos só aparecem aqui nas épocas eleitoraes. O senhor Cantidio Sampaio quando era vereador em 1953 passava os domingos aqui na favela. Ele era tão agradável. Tomava nosso café, bebia nas nossas xícaras. Ele nos dirigia as suas frases de viludo. Brincava com nossas crianças. Deixou boas impressões por aqui e quando candidatou-se a deputado venceu. Mas na Camara dos Deputados não criou um progeto para beneficiar o favelado. Não nos visitou mais (Jesus, 2020, p. 36).

A tentativa de abaixo-assinado demonstra que a favela e seus habitantes eram vistos como um problema a ser eliminado. Além do abandono estatal, o texto revela também a agudeza do pensamento crítico de Carolina Maria de Jesus, visto que ela tinha pleno entendimento de que os habitantes da favela, embora vistos como “protegidos pelos políticos”, eram, na verdade, utilizados como recurso no jogo eleitoral para, logo depois, serem descartados, sem que, de fato, seus problemas se tornassem alvos de políticas públicas e ações efetivas para melhoria das condições de vida daquela população.

Nesse cenário, segundo a própria autora, a sobrevivência daquele grupo dependia da caridade de instituições filantrópicas como os chamados “Vicentinos”, como eram conhecidas as pessoas ligadas à Sociedade de São Vicente de Paulo⁷, o

⁷ A Sociedade de São Vicente de Paulo é uma organização civil de caridade ligada à Igreja Católica. No Brasil, foi fundada em 1872. Ver mais em: <https://www.ssvpbrasil.org.br/>.

que demonstra a substituição de direitos sociais por práticas assistencialistas. É uma dinâmica perversa de substituição de direitos por favores: aquilo que deveria ser assegurado como política pública aparece como concessão eventual que, além de instável, é insuficiente. Nesse sentido, além de “deixar morrer” por omissão, o Estado também delega à sociedade civil a empreitada de mitigar os efeitos da sua própria negligência, uma vez que a caridade não tem o condão de romper com a lógica de abandono, mas funciona como um paliativo que mascara seus efeitos sem alterar as causas estruturais do problema.

Voltando aos vizinhos da alvenaria, alguns fatos narrados por Carolina trazem evidências de que a ideia de que os favelados eram inimigos sociais ultrapassou o campo simbólico e se manifestou como desejo explícito de eliminação. Em 8 de junho de 1958, a autora conta a história de vizinhos de alvenaria que se negavam a doar água aos favelados, chegando, inclusive a retirar as torneiras dos jardins:

Um dia foram buscar água e não encontraram a torneira do jardim, onde os favelados pegava água. Formou-se uma fila na porta da Dona Ida. E todas chamavam: —Eu queria água para fazer a mamadeira. Meu Deus, como é que nós vamos fazer sem água? Nós vamos noutras casas, batíamos na porta. Ninguém respondia. Não aparecia ninguém para nos atender, para não ouvir isto: —A senhora pode nos dar um pouco d'água? [...] Uma tarde de terça-feira. A sogra de Dona Ida estava sentada e disse: —Podia dar uma enchente e arrazar a favela e matar estes pobres cacetes (Jesus, 2020, p. 57).

Mais do que a simples negação de água, há na fala de uma das personagens envolvidas um processo de desumanização dos corpos e de naturalização de suas mortes através do ódio e da repulsa. Como vimos, a extinção da vida de pessoas faveladas passa a ser imaginada como solução para o problema dos que habitam as casas de alvenaria. Nesse sentido, a morte dos outros passa a ser compreendida como condição de possibilidade para o fortalecimento da própria vida daqueles que são considerados dignos de proteção. Tal formulação encontra eco na análise foucaultiana segundo a qual: “A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior [...] é que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura.” (Foucault, 2005, p. 305).

No contexto brasileiro, marcado por um passado colonial e escravocrata, esse “outro” a quem se refere Foucault não é uma categoria abstrata, mas um grupo de sujeitos bem determinados, histórica, social e biologicamente: a população negra e

pobre, cuja posição social foi construída a partir de processos históricos de exploração e exclusão. A abolição formal da escravidão, como sabemos, não proporcionou nenhum meio de acesso pleno dessa parte da população à cidadania. O que houve, na verdade, foi a manutenção de estruturas que perpetuaram sua marginalização, agora sob novas formas, dentre as quais podemos citar o surgimento das favelas enquanto espaços urbanos marginalizados que passaram a concentrar bolsões de pobreza e abandono estatal.

Como propõe Silvio Almeida (2019), o racismo no Brasil assume um caráter estrutural, na medida em que se organiza como elemento constitutivo das relações sociais, políticas, econômicas e jurídicas. Isso significa que o racismo não se limita a práticas isoladas ou a atitudes conscientes de discriminação. Ele opera em um processo contínuo em que, ao mesmo tempo que é reproduzido reiteradamente pelas instituições, é naturalizado no cotidiano social. Nesse sentido, “o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo ‘normal’ com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares” (Almeida, 2019, p. 50). Nesse sentido, o racismo opera como estrutura organizadora da sociedade brasileira, definindo quais grupos serão os alvos preferenciais da violência, do controle e do abandono.

Desse modo, as instituições não criam o racismo, mas o reproduzem, uma vez que atuam no interior de uma ordem social historicamente marcada por hierarquias raciais. A desigualdade no acesso a direitos básicos e a exposição à violência e a condições precárias de vida decorrem de um sistema que, ao longo do tempo, estabeleceu quem deve ser protegido e quem pode ser exposto à morte.

Essa dinâmica estrutural aparece nos registros de Carolina Maria de Jesus, especialmente na forma como a violência e a atuação do aparato estatal atravessam o cotidiano da favela. Na entrada do diário datada de 2 de maio de 1958, a autora narra a intimação de um dos seus filhos para comparecer à delegacia: “Recebi intimação para comparecer às 8 horas da noite na Delegacia [...] Começou chover. Eu ia na Delegacia, ia levar o José Carlos. A intimação era para ele. O José Carlos está com 9 anos.” (Jesus, 2020, p 33).

O episódio evidencia a forma como a população favelada, inclusive as crianças, eram tratadas, pelo Estado. A abordagem de uma criança de nove anos pela polícia revela um processo de racialização que a inscreve, desde muito cedo, no campo da suspeição. É pouco provável que uma criança branca, habitante das casas de

alvenaria, fosse submetida ao mesmo tipo tratamento policial. Nesse sentido, o caso de José Carlos explicita, de forma concreta, a figura do “outro” a que se refere Foucault: aquele que é visto como uma potencial ameaça à ordem social e, portanto, deve ter a vida constantemente exposta a mecanismos de vigilância e coerção, e, em última instância, é passível de ser eliminado.

A favela do Canindé é descrita por Carolina de Jesus como um ambiente conflituoso em que são comuns episódios de agressões físicas, violência contra mulheres e crianças e outras formas de brutalidade. A própria autora explicita essa dinâmica ao afirmar que o *modus operandi* da favela se dava através da violência: “Assembléia de favelados é com paus, facas, pedradas e violências.” (Jesus, 2020, p. 53). Nesse ambiente de suspensão de normas e direitos, a atuação policial reforça uma lógica de controle e abandono.

Nos registros de Carolina, a presença da polícia na favela não é voltada para a garantia da segurança dos moradores, mas acontece de forma bastante pontual e repressiva, geralmente associada a situações de conflito ou à contenção dos habitantes no ambiente da favela. Em um episódio narrado em 27 de maio de 1958, a “Rádio Patrulha”, maneira como Carolina de Jesus se refere às viaturas da Polícia Militar que eram equipadas com rádio para comunicação, surge para conduzir crianças que vagavam pela cidade de volta à favela: “Chegou a Radio Patrulha, que veio trazer dois negrinhos que estavam vagando na Estação da Luz. 4 e 6 anos. É facil perceber que eles são da favela. São os mais maltrapilhos da cidade.” (Jesus, 2020, p. 47). À primeira vista, tal prática poderia ser interpretada como uma forma de cuidado ou proteção dessas crianças. No entanto, uma leitura mais atenta permite compreender que se trata, na verdade, de um mecanismo de contenção e controle espacial desses sujeitos que são indesejados no centro urbano e devem permanecer no “quarto de despejo” da cidade.

Em outro momento, Carolina registra a violência policial dirigida a corpos negros: “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 arvore.” (Jesus, 2020, p. 101). A cena expõe a permanência de práticas que remetem à lógica escravocrata, nas quais o corpo negro é tratado como objeto de punição exemplar. Não por acaso, a própria autora questiona: “Quem sabe se guarda civil ignora que já foi extinta a escravidão e ainda estamos no regime da chibata?” (Jesus, 2020, p. 101). A cena nos remete ao sentido violento da vida de um escravo,

do qual nos fala Mbembe (2016). Em uma espécie de espetáculo da dor, o feitor age de forma cruel e violenta, chicoteando o indivíduo para incutir uma visão de destruição e terror, produzindo, assim, uma espécie de morte em vida.

Desse modo, percebemos que o Estado não se ausenta completamente. Ele se faz presente, mas de uma maneira intermitente e violenta, intervindo na repreensão de conflitos e no controle de circulação dos habitantes, reafirmando as fronteiras sociais que os mantêm confinados àquele espaço. A ausência de políticas públicas efetivas de segurança e de proteção social, aliada a uma presença das forças policiais orientada para a repressão, evidencia que a vida na favela não é objeto de cuidado, mas de gestão, uma gestão que, conforme discutido, se orienta pela lógica de “deixar morrer” através do racismo de Estado.

Esse contexto se articula, ainda, ao projeto histórico de assimilação e branqueamento que marcou a formação da República brasileira, em que se propagavam teorias científicas que reforçavam a ideia de que a população negra, considerada inferior, deveria ser progressivamente absorvida e eliminada em nome de um ideal de nação branca, moderna e civilizada moldado a partir de parâmetros europeus.

3 “PARECE QUE EU VIM AO MUNDO PREDESTINADA A CATAR. SÓ NÃO CATO A FELICIDADE”: NECROPOLÍTICA E FOME EM *QUARTO DE DESPEJO*

O presente capítulo tem como objetivo analisar a relação que se estabelece entre a fome, elemento onipresente em *Quarto de Despejo: diário de uma favelada* (1960), de Carolina Maria de Jesus, e o conceito de necropolítica, formulado por Achille Mbembe.

A fome se caracteriza como a ausência de alimentos, mas é, paradoxalmente, uma presença constante em *Quarto de Despejo: diário de uma favelada*. O termo ocorre setenta vezes na obra. São tantas menções à fome que ela pode ser considerada uma espécie de espectro da narrativa autobiográfica que se revela como uma companhia inseparável, uma sombra que persegue a existência da autora e de seus três filhos e tem até cor, é amarela: “Que efeito surpreendente faz a comida no nosso organismo! Eu que antes de comer via o céu, as árvores, as aves tudo amarelo, depois que comi, tudo normalizou-se aos meus olhos.” (Jesus, 2020, p. 47).

A personificação da fome é comentada por Audálio Dantas, primeiro editor da obra, em prefácio publicado em 1993. Em seu texto, o jornalista chama a fome de “a Amarela”, conferindo-lhe nome próprio, grafado com letra maiúscula:

A fome aparece no texto com uma frequência irritante. Personagem trágica, inarredável. Tão grande e tão marcante que adquire cor na narrativa tragicamente poética de Carolina. Em sua rotineira busca da sobrevivência no lixo da cidade, ela descobriu que as coisas todas do mundo - o céu, as árvores, as pessoas, os bichos – ficavam amarelas quando a fome atingia o limite do suportável. Carolina viu a cor da fome – a Amarela (Dantas, 2020, p. 201-202).

Por vezes, encarada como um fenômeno natural ou um destino inevitável para a população pobre e marginalizada da favela, a fome se revela como negligência a um direito fundamental da cidadania. Ela estigmatiza, expõe ao risco de morte e aniquila setores significativos da população, setores considerados descartáveis pelas instâncias de poder.

Desse modo, nos empenhamos em analisar a fome como dispositivo em *Quarto de Despejo*. Diante da necessidade de abandonar o entendimento desse fenômeno como uma fatalidade “natural”, empenhamo-nos em compreendê-lo como um mecanismo de controle que se insere na lógica econômica de manutenção de

excedentes de força de trabalho a fim de garantir a competitividade, lógica que expõe parte da população, aquela marginalizada, à doença e à morte por desnutrição.

3.1 O conceito de necropolítica em Achille Mbembe

Como já mencionamos, Achille Mbembe parte de ideias apresentadas por Michel Foucault, na obra *Em defesa da sociedade* (1976), especialmente do conceito de biopoder, para elaborar o argumento do ensaio “Necropolítica”, publicado em 2003, traduzido no Brasil em 2016. No texto, Mbembe discute as noções de soberania, terror e estado de exceção e apresenta o seu conceito de necropolítica.

O autor subverte a ideia de biopoder, “domínio da vida sobre o qual o poder tomou o controle” (Mbembe, 2016, p. 123), para afirmar que o necropoder se ocupa precipuamente do domínio da morte. Assim, na atualidade, “a expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer.” (2016, p. 123).

Para responder a inúmeras questões levantadas no ensaio, Mbembe principia ratificando que não está interessado no que ele chama de “romance da soberania” (2016, p. 124), discurso produzido pela modernidade que entende a política como exercício da razão no espaço público e a soberania como a criação de normas por sujeitos com direitos iguais e dotados de autonomia. Desse modo, a sua análise se concentra em formas de soberania que consistem na “instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações” (2016, p. 125). Para Mbembe, tais configurações de soberania ainda explicam e convencionam o espaço político atual, como ocorria nos campos de concentração, onde o estado de exceção deixou de ser uma suspensão do Estado de Direito para se tornar uma forma contínua de exclusão de garantias legais.

A política, nesse caso, não seria um processo orientado pela razão, mas, na imagem criada por Mbembe, “uma transgressão em espiral, como aquela diferença que desorienta a própria ideia do limite” (2016, p. 127). Nesse sentido, a diferença instaurada pela violação de um fundamento abre espaço para novas formas de manifestação do poder que atuam à margem da lei.

Ao entender a política como a gestão da morte, Mbembe relaciona a noção de *biopoder* com as ideias de *estado de exceção* e *estado de sítio* para concluir que a soberania é, em última instância, o direito de matar. Isto porque a instauração de um

estado de emergência, catalisado pela invenção mítica de um inimigo social, é capaz de mobilizar ressentimentos a fim de garantir a legitimação de formas autocráticas de poder.

Como já vimos, para Foucault, essa divisão da população em dois grupos, o inimigo que deve morrer e o cidadão que deve viver, envolve uma cesura biológica que divide a espécie humana em raças e que fomenta a emergência do racismo. Portanto, é o racismo que regula o funcionamento do biopoder no Estado moderno.

Ao mesmo tempo que Mbembe parte das noções foucaultianas, ele as radicaliza, tendo em vista que, enquanto para o filósofo francês, o Estado “deixa morrer”, para o filósofo camaronês, o biopoder dá ao Estado uma licença para matar: “Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição de morte e tornar possível as funções assassinas do Estado” (Mbembe, 2016, p. 128).

Foucault concentra sua análise, basicamente, em dois momentos históricos: a Revolução Industrial e a Segunda Guerra Mundial. Para ele, o Estado nazista seria o mais completo exemplo de implementação do biopoder por meio do racismo de Estado, combinando racismo, assassinato e suicídio, “a fusão completa de guerra e política” (Mbembe, 2016, p. 128), que expunha os próprios cidadãos ao risco de morte.

No entanto, Mbembe desloca esse marco histórico para um período anterior, mais precisamente para o século XVI, em que tiveram início os processos de colonização e escravidão:

Qualquer relato histórico do surgimento do terror moderno precisa tratar da escravidão, que pode ser considerada uma das primeiras instâncias da experimentação biopolítica. Em muitos aspectos, a própria estrutura do sistema de colonização e suas consequências manifesta a figura emblemática e paradoxal do estado de exceção (Mbembe, 2016, p. 130).

Para sustentar sua ideia, Mbembe analisa a condição do escravo, que sofre uma espécie de morte em vida, com o rompimento dos laços com seu lugar de origem, além da perda dos direitos políticos e do direito sobre o próprio corpo. Nesse processo de desumanização, a vida do escravo não mais lhe pertence, a vida humana reduz-se à condição de uma mercadoria. Essa vida é mantida da forma mais cruel possível, sob toda espécie de violência: física, moral, psicológica e sexual.

É no ambiente da colônia que o escravo vive como uma “sombra personificada” (Mbembe, 2016, p. 132). O mundo colonial articula, a um só tempo, o biopoder, o estado de exceção e o estado de sítio, com múltiplas formas de interdição e

extermínio. Essa seria, segundo Mbembe, “a primeira síntese entre massacre e burocracia” (Mbembe, 2016, p. 132). Nesse sentido, as formas de destruição em massa ocorridas durante a Segunda Guerra Mundial foram, antes, experimentadas pelo colonialismo.

O racismo permitiu que o colonizador reduzisse o colonizado a uma condição sub-humana. Partindo desse pressuposto, a morte das pessoas escravizadas não era encarada como um assassinato, não havendo qualquer impedimento legal ou institucional para que os extermínios acontecessem. Sendo assim, as colônias mantiveram-se fora de um regime civilizado, juridicamente ordenado. Esses territórios coloniais são, então, tratados como formações de terror, como territórios onde a guerra manifesta-se como uma condição permanente, não uma guerra entre exércitos de Estados reconhecidos, mas uma guerra “civilizatória”.

Segundo Mbembe, “a noção de biopoder é insuficiente para explicar as formas contemporâneas de subjugação da vida ao poder da morte.” (Mbembe, 2016, p. 146). Desse modo, durante o colonialismo, para além da gestão da vida, a gestão da morte, de populações inteiras destituídas de qualquer humanidade e estatuto político, se constitui como matriz da necropolítica e como um pressuposto fundamental para compreender os regimes de violência na atualidade.

Nesse sentido, o autor analisa também as atualizações da manifestação do necropoder em dois momentos: no *apartheid*, regime de segregação racial que existiu entre 1948 e 1994 na África do Sul, e na ocupação contemporânea da Palestina. A essas novas ocorrências o autor dá o nome de ocupação colonial tardia e informa que elas constituem novos arranjos entre o biopoder, a necropolítica e o poder disciplinar. A interdição de circulação, a fragmentação do espaço e a segregação são características comuns nesses novos arranjos bélicos.

O estado de exceção, nessas novas formações da colonialidade, adita-se ao estado de sítio, já que o cotidiano das pessoas é militarizado e os direitos e garantias podem ser suspensos indefinidamente:

“estado de sítio” em si é uma instituição militar. Ele permite uma modalidade de crime que não faz distinção entre o inimigo interno e o externo. Populações inteiras são o alvo do soberano. As vilas e cidades sitiadas são cercadas e isoladas do mundo. O cotidiano é militarizado. É outorgada liberdade aos comandantes militares locais para usar seus próprios critérios sobre quando e em quem atirar. O deslocamento entre células territoriais requer autorizações formais. Instituições civis locais são sistematicamente destruídas. A população sitiada é privada de seus meios de renda. Às

execuções a céu aberto somam-se matanças invisíveis” (Mbembe, 2016, 137-138).

Nessa configuração, a soberania não se limita a administrar a vida ou disciplinar condutas, mas passa também a decidir abertamente sobre a morte. O colonialismo, a escravidão e, posteriormente, as novas formas de segregação racial produziram o necropoder, ou seja, um estado permanente de exceção, em que os corpos são descartáveis e o território é convertido em espaço de morte.

3.2 Necropolítica na favela: uma releitura de *Quarto de despejo*

Em *Quarto de Despejo*, a narrativa expõe o abandono de uma população marginalizada, composta em sua maioria por pessoas negras, que habitavam a favela do Canindé, às margens do rio Tietê, em São Paulo, em meados da década de 1950. Essa parte da população, selecionada não só pela raça, mas também pela classe social, é exposta à fome, à normalização do risco constante de morte, à falta de estrutura (habitacional, de saneamento básico etc.), à ausência do Estado, em suma, à desumanização.

É preciso reconhecer que a vulnerabilização dessas pessoas não é fruto do acaso. Em verdade, como nos explica Mbembe, trata-se do resultado de um processo histórico de longa duração que envolve uma série de escolhas sociais e políticas. Um dos pontos fulcrais da análise de Mbembe é o entendimento de que a soberania não afeta apenas os corpos, ela atua sobre os territórios, promovendo sua reorganização de forma violenta. Nesse contexto, o domínio do território concretiza o exercício efetivo do poder. Como afirma o autor:

A “ocupação colonial” em si era uma questão de apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico – inscrever sobre o terreno um novo conjunto de relações sociais e espaciais. Essa inscrição (territorialização) foi, enfim, equivalente à produção de fronteiras e hierarquias, zonas e enclaves; a subversão dos regimes de propriedade existentes; a classificação das pessoas de acordo com diferentes categorias; extração de recursos; e, finalmente, a produção de uma ampla reserva de imaginários culturais. Esses imaginários deram sentido à instituição de direitos diferentes, para diferentes categorias de pessoas, para fins diferentes no interior de um mesmo espaço; em resumo, o exercício da soberania. O espaço era, portanto, a matéria-prima da soberania e da violência que sustentava. Soberania significa ocupação, e ocupação significa relegar o colonizado em uma terceira zona, entre o status de sujeito e objeto (Mbembe, 2016, p. 135).

A descrição das condições de vida na favela do Canindé denuncia a permanência dessa lógica colonial no espaço urbano brasileiro, uma vez que os moradores que habitavam naquele espaço à margem da cidade não eram plenamente reconhecidos como sujeitos de direitos, vivendo também no limiar da dignidade humana. Tal condição é marcada pela precariedade da vida, pela constante ameaça da morte pela fome, pela violência e pela exclusão.

Nesse sentido, a ocupação descrita por Carolina de Jesus pode ser compreendida como uma espécie de atualização da “terceira zona” mencionada por Mbembe. Essa terceira zona, à semelhança da colônia, não é organizada conforme a ordem estatal e, portanto, não cria um “mundo humano”.

Como vimos, a favela do Canindé surgiu como uma solução provisória, em 1948, para assentar pessoas que haviam sido despejadas de um terreno particular. Carolina Maria de Jesus foi uma das pessoas que recebeu uma pequena parte de um terreno público, às margens do rio Tietê. Apesar da doação feita pela prefeitura, o terreno não possuía qualquer infraestrutura para alojar famílias e nenhum recurso foi disponibilizado para viabilizar a ocupação adequada do espaço:

Os terrenos cedidos ou doados aos moradores despejados eram medidos por um fiscal da prefeitura, e tinham seis metros de frente com 12 de fundos. Muitos moradores festejaram o novo espaço para morar, mas outros tantos reclamaram, com certo alarde, em tom de reprovação, que era muito pouco para abrigar uma família. Na verdade, era mesmo. E, além de tudo o mais, não dispunham de água nem esgoto encanado. Ou qualquer tipo de ajuda financeira ou de materiais apropriados para construir a nova moradia. A água para beber e para tarefas da casa, no dia a dia, como lavar roupas, era tirada do próprio rio Tietê [...] (Farias, 2018, p. 153).

Carolina levantou o próprio barraco sozinha e já grávida do filho João José. As tábuas utilizadas foram doação dos restos de construção da igreja Nossa Senhora do Brasil, conforme a autora conta na obra póstuma *Onde estaes Felicidade?* (2014), publicado na ocasião do seu centenário de nascimento. O trecho a seguir demonstra como a população da favela estava largada à própria sorte, às margens do rio Tietê:

Eu queria fazer o meu barracão e não dinheiro para comprar tabuas. Estavam construindo a igreja Nossa senhora do Brasil. Eu resolvi pedir umas tabuas para monsenhor carvalho. Ou seja o padre João batista de Carvalho. Ele deu-me e eu não tinha dinheiro para pagar condução carreguei as tabuas na cabeça da Avenida Brasil ate o ponto final do Canindé. Todas as noites eu dava duas viagens. Eu ia de bonde, e voltava a pé com as tabuas na cabeça. Treis dias eu carreguei tabuas dando duas viagens. Dêitava as duas horas da manhã. Eu ficava tão cansada que não conseguia dormir. Eu mesma fiz o

meu barracozinho. 1 metro e meio por um metro e meio. [...] Quando eu fiz o meu barracão era um Domingo. Tinha tantos homens e nenhum auxilioume sobrou uma tabua de quarenta centimetro de largura era em cima dessa tabua sem colchão que eu dormia (Jesus, 2014, p. 25).

No que concerne ao que Mbembe chama de *ocupações coloniais tardo-modernas*, ou seja, ocupações ocorridas no mundo pós-colonial, mas que trazem heranças do colonialismo, a “sabotagem orquestrada e sistemática da rede de infraestrutura social e urbana do inimigo” (Mbembe, 2016, p. 137) é utilizada como tática pela necropolítica para constituir terra arrasada e impossibilitar ou dificultar a vida do outro: um inimigo interno.

Em *Quarto de despejo*, são inúmeros os trechos que denunciam as privações e as péssimas condições de vida presentes nessa ocupação fragmentada que produz o que Mbembe chama de “urbanismo estilhaçado que é característico da modernidade tardia” (Mbembe, 2016, p. 137) e que resultam “na falência do sistema de sobrevivência” (Mbembe, 2016, p. 138) dos que ocupam o ambiente inóspito da favela.

A recorrência de determinados temas ligados à precariedade da vida e do próprio lugar ao longo da narrativa não se explica apenas pela adequação ao formato do diário, que pressupõe o registro cotidiano de experiências, mas, para além disso, tal repetição demonstra uma luta incessante e diária pela sobrevivência em um ambiente inóspito em que opera a lógica de “fazer morrer”.

A insistência nos mesmos temas ao longo do texto constrói a percepção de um tempo circular, em que os dias se sucedem sem que haja qualquer transformação significativa nas condições de existência daquela população. Essa repetição reforça a leitura da favela como espaço necropolítico, em que a vida não se projeta para o futuro, restringindo-se apenas a um presente precarizado. A escrita de Carolina Maria de Jesus, nesse sentido, além de narrar sua rotina pessoal, revela a impossibilidade de uma coletividade de romper com uma realidade sub-humana produzida e mantida pelo necropoder.

É emblemática, nesse sentido, a forma escolhida por Carolina de Jesus para começar e terminar o seu relato autobiográfico: narrando a mesma *via crucis* em busca por água do começo até a última frase do livro. De maneira objetiva, Carolina de Jesus demonstra que ao longo dos cinco anos narrados, as condições mínimas de vida não melhoraram e ela seguia lutando pela sobrevivência.

A população da favela era adoecida pelas condições do ambiente inóspito em que habitava e o governo conhecia as causas, mas nada fazia para resolver a situação:

[...] Eu estava tonta de fome devido ter levantado muito cedo. Fiz mais café. 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. A mulher que passou o filme com as demonstrações da doença caramujo nos disse que a doença é muito difícil de curar-se. Eu não fiz o exame porque eu não posso comprar os remédios (Jesus, 2020, p. 94).

O trecho demonstra a escassez de inúmeros insumos necessários para uma existência minimamente digna: alimentos, saneamento básico, acesso a programas de saúde pública e a tratamentos médicos. Ao passo que os habitantes da favela estavam inseridos em um ambiente que provocava o próprio adoecimento, a interdição de tratamento médico colocava sobre esses indivíduos todo o encargo pela própria sobrevivência. Assim, a lógica da necropolítica opera, ao mesmo tempo, pela produção da morte e pela restrição do acesso à cura, circunscrevendo determinados grupos sociais a condições em que viver torna-se cada vez mais difícil.

Nessa configuração, a existência dos moradores da favela aproxima-se do que Giorgio Agamben (2007) denomina “vida nua”, isto é, uma vida reduzida apenas à sua dimensão biológica, destituída de garantias políticas e jurídicas e, permanentemente, exposta à violência. No caso dos habitantes do Canindé, trata-se de formas de vida que habitam uma zona de indiferença e, portanto, foram abandonadas sem que isso produzisse qualquer ruptura na ordem social, uma vez que já se encontram situadas fora dos mecanismos efetivos de proteção.

A produção e manutenção da precariedade encontra ressonância na forma como a própria autora representa, além da privação material, o processo de desumanização da população do Canindé:

Nós somos pobres, viemos para as margens do rio. As margens do rio são os lugares do lixo e dos marginais. Gente da favela é considerado marginais. Não mais se vê os corvos voando as margens do rio, perto dos lixos. Os homens desempregados substituíram os corvos (Jesus, 2020, p. 38).

Nesse trecho, Carolina de Jesus constrói uma imagem em que os sujeitos são equiparados a animais e dejetos, ambos indesejáveis. Nesse contexto, a necropolítica não se sustenta apenas pela exposição concreta à fome, à doença e à ausência de

direitos, mas também pela “produção de uma ampla reserva de imaginários culturais” (Mbembe, 2016, p. 135). A associação entre os moradores da favela, o lixo e a animalização cria um simbolismo que legitima a condição de abandono, contribuindo para a naturalização da ideia de que aquelas são vidas “matáveis”.

Não por acaso, a própria autora registra um processo de habituação à precariedade, sem, contudo, romantizar a vida em uma favela: “Se eu pudesse mudar desta favela! Tenho a impressão que estou no inferno.” (Jesus, 2020, p. 32); “Já habituei-me andar suja. Já faz oito anos que cato papel. O desgosto que tenho é residir em favela.” (2020, p. 28).

Nesse sentido, a narrativa de Carolina Maria de Jesus também expõe os efeitos subjetivos da violência racial que produzem sentidos que incidem diretamente sobre a constituição da autoestima dos sujeitos. Em um espaço marcado pelo necropoder, a desumanização também se inscreve em práticas discursivas que inferiorizam e degradam os corpos negros. As ofensas reiteradas dirigidas à autora ao longo da narrativa, como “negra fidida” (Jesus, 2020, p. 32), “Negra suja. Ordinaria. Vagabunda. Lixeira.” (Jesus, 2020, p. 92) revelam a internalização de uma lógica racista que opera na produção de sentidos marcados pela inferiorização.

Tal processo é explicitado pela própria autora ao refletir sobre sua trajetória: “E nós quando estamos no fim da vida é que sabemos como a nossa vida decorreu. A minha, até aqui, tem sido preta. Preta é a minha pele. Preto é o lugar onde eu moro.” (Jesus, 2020, p. 154). Nesse contexto, a cor da pele, o espaço habitado e a trajetória de vida são colocados em equivalência, revelando um processo de significação em que a negritude é associada a condições negativas de existência. Tal associação não é espontânea. Ela resulta de uma longa tradição histórica que produziu na linguagem sentidos depreciativos em torno da identidade negra.

A internalização da inferioridade é tratada por Frantz Fanon (2020), para quem o esfacelamento da autoestima do negro se introjeta após um processo em duas fases: a primeira é econômica, e a segunda de interiorização, que ele chama de “epidermização” da inferioridade. Como afirma o autor:

Todo povo colonizado — isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural — toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será. (Fanon, 2020, p. 32).

Desse modo, as violências racial e espacial cotidiana, a serviço do necropoder, atingem a autoestima e a autoimagem dos sujeitos negros, na medida em que, para além da precariedade de condições materiais de existência, também operam na tentativa de interditar a construção de uma identidade afirmativa. Esse processo não se realiza de forma absoluta, pois a experiência negra também se constitui coletivamente em práticas de resistência. Mesmo em contextos marcados pela marginalização, formas de pertencimento e solidariedade resistem à lógica colonial. A tensão entre inferiorização racial e resistência subjetiva manifesta-se no trecho abaixo, em que Carolina Maria de Jesus reelabora uma violência racial sofrida:

Esquecendo eles que eu adoro a minha pele negra, e o meu cabelo rústico. [...] Se é que existe reencarnações, eu quero voltar sempre preta. [...] 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, 2020, p. 64).

A violência colonial descrita por Fanon, entretanto, não se restringe ao plano subjetivo. A maneira com que o autor descreve a ocupação colonial em *Os condenados da Terra* (1968) apresenta pontos de contato significativos com o cenário delineado por Carolina de Jesus:

A cidade do povo colonizado (...) é um lugar de má fama, povoado por homens de má reputação. Lá eles nascem, pouco importa onde ou como; morrem lá, não importa onde ou como. É um mundo sem espaço; os homens vivem uns sobre os outros. A cidade do colonizado é uma cidade com fome, fome de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma vila agachada, com uma cidade sobre seus joelhos (Fanon, 1968, p. 28-29).

A aproximação entre os dois textos permite compreender a favela como um espaço que, para além da carência material, traz uma configuração histórica marcada pela continuidade de formas de poder que organizam a vida a partir da privação. Tendo em mente essa compreensão da favela como espaço em que se materializa a necropolítica, a obra *Quarto de despejo* deixa de ser apenas um relato individual de pobreza, e pode ser lida como uma narrativa que, ao articular experiência, linguagem e memória, revela os mecanismos de produção e administração da morte no espaço urbano brasileiro.

3.3 A fome em Quarto de despejo

A maior parte da existência de Carolina de Jesus esteve atrelada ao ato de catar o que era descartado pelos moradores das casas de alvenaria: “Cato tudo que se pode vender e a miséria continua firme ao meu lado.” (Jesus, 2020, p. 132). No entanto, além dos papeis (alguns deles utilizados na escrita dos seus diários), latas e ferros que recolhia das ruas da cidade, em muitos momentos, foi necessário catar alimentos do lixo para garantir a sua sobrevivência e da sua prole:

[...] Achei um cará no lixo, uma batata doce e uma batata solsa. Cheguei na favela os meus meninos estavam roendo um pedaço de pão duro. Pensei: para comer estes pães era preciso que eles tivessem dentes eletricos. Não tinha gordura. Puis a carne no fogo com uns tomates que eu catei lá na Fabrica Peixe. Puis o cará e a batata. E agua. Assim que ferveu eu puis o macarrão que os meninos cataram no lixo. Os favelados aos poucos estão convencendo-se que para viver precisam imitar os corvos. (Jesus, 2020, p. 44).

A fome atravessa a narrativa de *Quarto de despejo* como uma experiência inexorável que organiza a vida e estrutura o próprio relato de Carolina Maria de Jesus. Essa presença constante determina o ritmo dos dias, orienta as ações da autora e condiciona as suas possibilidades de existência. Nesse sentido, grande parte das entradas da obra gira em torno da busca diária por alimentos e das estratégias de sobrevivência utilizadas pela autora. A centralidade da fome no relato é também destacada por Marisa Lajolo, ao observar que:

[...] em meio ao minucioso relato de um dia a dia assombrado pela pobreza, no qual alimentar a si e aos filhos era preocupação tão maior e absorvente que se transforma em experiência total, inclusive estética [...] A trivialidade da economia em que se traduzem as artimanhas de sobrevivência chega a ser irritante de tão minuciosa, mas talvez não seja descabido pensar que sua redundância é expressão maior de sua avassaladora presença no dia a dia de Carolinas (Lajolo, 2020, p. 210).

Ao narrar a preparação de uma refeição a partir de alimentos encontrados no lixo, Carolina expõe a normalização de práticas impostas pela absoluta necessidade. A vivência da fome incide diretamente sobre o corpo da autora, provocando tontura, fraqueza e alterações na sua percepção. Nesses momentos, a alimentação deixa de ser apenas uma necessidade biológica e passa a ser condição imediata para a manutenção da própria capacidade de agir e pensar:

Comecei sentir a boca amarga. Pensei: já não basta as amarguras da vida? Parece que quando eu nasci o destino, marcou-me para passar fome. [...] Ia catando tudo que encontrava. Ferro, lata, carvão, tudo serve para o favelado. [...] Pensei guardar o dinheiro para comprar feijão. Mas, vi que não podia porque o meu estômago reclamava e torturava-me. [...] Resolvi tomar uma media e comprar um pão. Que efeito surpreendente faz a comida no nosso organismo! Eu que antes de comer via o céu, as árvores, as aves tudo amarelo, depois que comi, tudo normalizou-se aos meus olhos. A comida no estomago é como o combustível nas máquinas. Passei a trabalhar mais depressa. O meu corpo deixou de pesar. Comecei andar mais depressa. Eu tinha impressão que eu deslisava no espaço. Comecei sorrir como se estivesse presenciando um lindo espetáculo. E haverá espetáculo mais lindo do que ter o que comer? Parece que eu estava comendo pela primeira vez na minha vida (Jesus, 2020, p. 47).

O “amarelo” da fome comprometia as capacidades sensoriais e cognitivas da autora, alterando sua forma de ver e de se relacionar com o mundo. A vida, assim, era conduzida no limite, restrita a um funcionamento mínimo que garantia apenas a sua continuidade biológica. Nesse sentido, todas as outras possibilidades de existência se tornavam secundárias ou mesmo inviáveis em razão da necessidade premente da obtenção de alimento. Diante das dificuldades impostas, Carolina de Jesus chegou a abandonar, em alguns momentos, o seu projeto literário: “Quando eu encontro algo no lixo que eu posso comer, eu como. Eu não tenho coragem de suicidar-me. E não posso morrer de fome. Eu parei de escrever o Diário porque fiquei desiludida.” (Jesus, 2020, p. 149).

No contexto da obra *Quarto de despejo*, a fome se revela como elemento de operacionalização da “política como o trabalho da morte” (Mbembe, 2016, p. 127), a serviço da soberania no mister de definir “quem importa e quem não importa, quem é descartável e quem não é.” (Mbembe, 2016, p. 135). Nesse sentido, os relatos de insegurança alimentar em *Quarto de despejo* são sempre seguidos de denúncias de abandono pelas instâncias de poder, como no trecho a seguir:

Como é horrível ver um filho comer e perguntar: “Tem mais? Esta palavra “tem mais” fica oscilando dentro do cérebro de uma mãe que olha as panela e não tem mais. [...] 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, já está ciente que abordando este grave problema ele vence nas urnas. Depois divorcia-se do povo. Olha o povo com os olhos semi-cerrados. Com um orgulho que fere a nossa sensibilidade. [...] Quando cheguei do palácio que é a cidade os meus filhos vieram dizerme que havia encontrado macarrão no lixo. E a comida era pouca, eu fiz um pouco do macarrão com feijão. E o meu filho João José disse-me: —Pois é. A senhora disse-me que não ia mais

comer as coisas do lixo. Foi a primeira vez que vi a minha palavra falhar (Jesus, 2020, p. 42).

O abandono dos políticos e outras instituições de poder denunciado por Carolina de Jesus não é fortuito. A insegurança alimentar não pode ser vista como destino inevitável e justificável em um país produtivo e com recursos como o Brasil. A fome é, na verdade, parte da engrenagem de um genocídio silencioso que promove o extermínio de um grupo social, racializado e marginalizado.

A autora demonstra ter ciência da capacidade produtiva do seu país. Sobre uma cena em que um homem come carne podre e crua retirada do lixo, ela escreve: “Para não presenciar aquele quadro, saí pensando: faz de conta que eu não presenciei esta cena. Isto não pode ser real num país fértil igual ao meu.” (Jesus, 2020, p. 43). No dia seguinte, o homem foi achado morto.

Algumas passagens de *Quarto de despejo* revelam que era comum a prática de descarte de alimentos apodrecidos no espaço da favela e, com isso, o adoecimento da população:

[...] O João entrou dizendo que estava com dor de barriga. Percebi que foi por ele ter comido melancia deturpada. Hoje jogaram um caminhão de melancia perto do rio. Não sei porque é que estes comerciantes inconscientes vem jogar seus produtos deteriorados aqui perto da favela (Jesus, 2020, p. 136).

[...] Chegou um caminhão aqui na favela. O motorista e o seu ajudante jogam umas latas. E linguiça enlatada. Penso: E assim que fazem esses comerciantes insaciáveis. Ficam esperando os preços subir na ganancia de ganhar mais. E quando apodrece jogam fora para os corvos e os infelizes favelados. [...]. Vejo as crianças abrir as latas de linguiça e exclamar satisfeitas: — Hum! Tá gostosa! [...] Mas a lata está estufada. Já está podre (Jesus, 2020, p. 38).

De outro lado, depósitos e frigoríficos próximos ao Canindé inutilizavam mantimentos aplicando produtos químicos ao invés de distribuí-los à população faminta: “[...] Percebi que no Frigorífico jogam creolina no lixo, para o favelado não catar a carne para comer.” (Jesus, 2020, p. 47); ou, ainda, em busca de negócios mais vantajosos, armazenavam os alimentos até apodrecerem:

Eram sacos de arroz que estavam nos armazéns e apodreceram. Mandaram jogar fora. Fiquei horrorizada vendo o arroz podre. Contemplei as traças que circulavam, as baratas e os ratos que corriam de um lado para outro. Pensei: porque é que o homem branco é tão perverso assim? Ele tem dinheiro, compra e põe nos armazéns. Fica brincando com o povo igual gato com rato (Jesus, 2020, p. 137).

Os episódios narrados acima aproximam-se de um processo compreendido como *nutricídio*. O termo, concebido por Afrika (2013), conceitua o genocídio alimentar da população negra provocado pela falta de acesso à alimentação adequada. Nesse sentido, tanto a escassez alimentar quanto a indisponibilidades de alimentos frescos e de boa qualidade atingem de modo mais agudo a população preta e pobre das periferias das cidades causando problemas como desnutrição, subnutrição e até a morte (Cabral et al., 2024).

Ao observar que comerciantes aguardavam a subida de preço dos alimentos e, posteriormente, descartavam os produtos utilizando produtos químicos para impedir seu consumo, a autora explicita uma lógica em que o alimento é visto apenas como um produto mediado por relações de poder e interesse econômico. Nesse contexto, a fome passa a se configurar como instrumento político, enquanto mecanismo de gestão e precarização da vida de uma parte da população.

Nesse sentido, compreendemos, a partir dos relatos de Carolina de Jesus, que o Brasil não passava, naquele momento, por nenhum fenômeno de desabastecimento de insumos, mas havia uma dinâmica em que a escassez era produzida e administrada socialmente, mesmo diante da existência de recursos. Essa interpretação encontra respaldo na análise de Josué de Castro, em sua obra *Geografia da fome*, ao afirmar que as causas fundamentais da fome no Brasil são “mais produto de fatores socioculturais do que de fatores de natureza geográfica.” (Castro, 1984, p. 58).

Enquanto fenômeno socioculturalmente produzido, a fome opera como um mecanismo de extermínio silencioso da população, uma forma de violência que atua de maneira difusa e contínua, uma “matança invisível”: “[...]Quando eu fui buscar água vi uma infeliz caída perto da torneira porque ontem dormiu sem jantar. É que ela está desnutrida. Os médicos que nós temos na política sabem disto.” (Jesus, 2020, p. 43). Como aponta Carolina, os efeitos da fome eram plenamente conhecidos pelas instâncias de poder, sem que houvesse qualquer intervenção efetiva para a resolução do problema.

Nessa perspectiva, o *nutricídio* se articula diretamente com a necropolítica, na medida em que constitui uma tecnologia de poder que mantém a vida em níveis mínimos, levando, de forma lenta e gradual, à “falência do sistema de sobrevivência do inimigo” (Mbembe, 2016, p. 138).

Quando a morte pela fome não chega pelas vias fisiológicas naturalizadas pela sociedade, uma das saídas encontradas por esses sujeitos marginalizados que chegam ao limite do sofrimento para se libertarem da “condição permanente de estar na dor” (Mbembe, 2016, p. 146) é o suicídio. Nesse sentido, Mbembe trata a morte como uma via de libertação para os escravizados e os colonizados (2016, p. 146).

Nos relatos de *Quarto de Despejo*, a relação entre fome e morte se manifesta também na forma do suicídio. Na narrativa, esse gesto extremo não aparece como uma ação isolada, mas como uma sombra que ronda a população marginalizada, inclusive, a própria autora e pessoas próximas a ela: “Pensei no senhor Tomás que suicidou-se. Mas, se os pobres do Brasil resolver suicidar-se porque estão passando fome, não ficaria nenhum vivo” (Jesus, 2020, p. 149). Em outro momento, Carolina lê no jornal sobre uma mulher que tirou a própria vida junto com os filhos: “Parei na banca de jornaes. Li que uma senhora e três filho havia suicidado por encontrar dificuldade de viver.” A autora constata “Mas é uma vergonha para uma nação. Uma pessoa matar-se porque passa fome”. A cena se intensifica porque leva a autora a lembrar da sua própria condição de vida: “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, 2020, p. 62).

Essa possibilidade extrema é, também, cogitada por Carolina Maria de Jesus em diferentes momentos: “Como é horrível levantar de manhã e não ter nada para comer. Pensei até em suicidar. Eu suicidando-me é por deficiência de alimentação no estômago. E por infelicidade eu amanheci com fome.” (Jesus, 2020, p. 93). Essa projeção atinge também seus filhos: “Hoje não temos nada para comer. Queria convidar os filhos para suicidar-nos. Desisti. Olhei meus filhos e fiquei com dó. Eles estão cheios de vida. Quem vive, precisa comer.” (Jesus, 2020, p. 161). Assim, ao inscrever o suicídio como possibilidade pensada, ainda que não realizada, a autora explicita o grau de violência implicado na experiência da fome, que se não matar de forma gradual, leva os sujeitos a imaginarem sua própria morte como forma de cessar a dor.

Por ocasião da data de 13 de maio, marcada pela abolição oficial da escravidão no Brasil, Carolina Maria de Jesus faz uma analogia interessante entre a fome e a escravidão, explicitando a dimensão histórica e estrutural dessa violência cotidiana marcada pela privação:

13 de maio. Hoje amanheceu chovendo. É um dia simpático para mim. É o dia da Abolição. Dia que comemoramos a libertação dos escravos. [...]Que Deus ilumine os brancos para que os pretos sejam feliz. Continua chovendo. E eu tenho só feijão e sal. A chuva está forte. Mesmo assim, mandei os meninos para a escola. [...]Eu tenho tanto dó dos meus filhos. Quando eles vê as coisas de comer eles brada:—Viva a mamãe! A manifestação agrada-me. Mas eu já perdi o habito de sorrir. [...]Choveu, esfriou. E o inverno que chega. E no inverno a gente come mais. A Vera começou pedir comida. E eu não tinha. Era a reprise do espetáculo. Eu estava com dois cruzeiros.[...]. Era 9 horas da noite quando comemos. E assim no dia 13 de maio de 1958 eu lutava contra a escravatura atual — a fome! (Jesus, 2020, p 35-36).

A análise do trecho nos leva à constatação de que a liberdade formal dos corpos negros não se traduziu, historicamente, em condições materiais melhores para essa parte da população. Desse modo, a fome representa a continuidade de um regime de dominação.

Como vimos, Achille Mbembe elabora uma reflexão sobre a condição do escravo em seu ensaio. Para ele, o escravo é uma sombra personificada, tendo em vista o processo de desumanização pelo qual ele passa desde o nascimento, o que configura uma espécie de morte social, uma morte em vida em que o corpo é mantido vivo apenas pelo seu aspecto biológico, mas em uma condição violenta de injúria.

Ao nomear a fome como “escravatura atual”, Carolina de Jesus estabelece uma comparação retórica e expõe o problema da fome como uma atualização histórica dessa condição de “morte em vida”. Enquanto mantém, precariamente, a função biológica, a fome promove o esvaziamento das demais dimensões da vida humana (sociais, políticas, simbólicas etc.), tornando o indivíduo uma sombra personificada, um escravo do custo de vida.

Em nenhum momento da sua obra, Carolina de Jesus dissocia essa problemática da esfera política. A autora, ao contrário, explicita que a fome está intrinsecamente ligada a decisões e omissões das instâncias de poder.: “[...] O que eu aviso aos pretendentes a politica, é que o povo não tolera a fome. E preciso conhecer a fome para saber descrevê-la.” (Jesus, 2020, p. 34); “quando estou com fome quero matar o Janio, quero enforcar o Adhemar e queimar o Juscelino. As dificuldades corta o afeto do povo pelos políticos.” (Jesus, 2020, p. 37).

A autora não se limita à simples denúncia, ela também elabora, a partir de sua própria vivência, uma reflexão sobre os caminhos possíveis para a transformação dessa realidade: “O Brasil precisa ser dirigido por uma pessoa que já passou fome. A fome também é professora. Quem passa fome aprende a pensar no proximo, e nas crianças.” (Jesus, 2020, p. 35). Dessa forma, ao mesmo tempo em que expõe a fome

como instrumento de manutenção de desigualdades e de gestão da vida e da morte, a autora traz, em seu relato, a possibilidade de uma política orientada pela responsabilidade ética e social.

“FALAVAM QUE EU TENHO SORTE. EU DISSE-LHES QUE EU TENHO AUDÁCIA”: CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao se aproximar do marco de setenta anos de publicação, *Quarto de despejo* tem sua relevância progressivamente ampliada, à medida que novas leituras passam a reconhecer a complexidade e a potência crítica da escrita de Carolina Maria de Jesus. A obra desafia uma visão colonizada da literatura, ao trazer para o centro do debate assuntos que continuam relevantes: a realidade de pessoas marginalizadas, o cotidiano de uma favela, a violência, o racismo e o machismo da sociedade brasileira.

Ao assumir a autoria da sua narrativa, Carolina Maria de Jesus subverteu uma tradição de silenciamento e interdição epistêmica, promovendo uma mudança no próprio modo de contar a história nacional: a partir da margem. Por meio das suas palavras, a história do povo negro e periférico brasileiro, tantas vezes contada a partir da perspectiva da terceira pessoa do discurso, que enviesava, através de lentes racistas ou folclóricas, a representação da negritude, passa a ser contada por alguém em primeira pessoa, na posição de sujeito e não de objeto da história:

Até aquele momento – momento de euforia coletiva e de crença no desenvolvimento econômico nacional –, pouco ou nada existia que revelasse a intimidade dos marginalizados. Tudo o que existia era ficção, escrita sobre os desprovidos e nunca por eles (Meihy, 2020, p. 224).

A partir do relato de Carolina, temos acesso a uma história coletiva do lugar, das pessoas que lá habitavam e dos seus modos de vida. Desse modo, a literatura carolineana documentou e preservou memórias e narrativas até então negligenciadas e silenciadas pelos espaços hegemônicos de conhecimento. Esse processo de elaboração da própria experiência através da escrita por mulheres negras, Conceição Evaristo chama de “escrevivência” (Evaristo, 2021). Nesse contexto, Carolina de Jesus “escreviveu” a favela muito antes da criação do próprio termo.

Apesar da falta de acesso à educação formal, o processo de letramento da autora é um exemplo bem-sucedido da apropriação da leitura e da escrita, que vai além de simplesmente codificar e decodificar a Língua Portuguesa Brasileira, mas assumi-la como sua “propriedade”, engajando tais práticas no seu cotidiano. Nesse contexto, a escrita, para a autora, não se limita ao registro dos acontecimentos, mas um gesto de criação e intervenção sobre o mundo.

Assim, Carolina era, como ela mesma se definia “[...] uma mulher que não pode passar sem ler. E que levanta para escrever. E que deita com lapis e papel debaixo do travesseiro.” (Jesus, 2020, p. 52). Essa mulher, sempre com lápis e papel à mão, apesar da luta diária pela sobrevivência, tinha plena consciência da potência de sua escrita como instrumento de expressão e denúncia. Em diversos momentos de sua narrativa, Carolina demonstra a compreensão do poder que reside em suas palavras e que usá-las é a sua forma de se inscrever no mundo: “Não tenho força física, mas as minhas palavras ferem mais do que espada. E as feridas são incicatrizáveis.” (Jesus, 2020, p. 42).

Tendo como horizonte essa compreensão da escrita como prática de resistência, a presente pesquisa analisou a obra *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, de Carolina Maria de Jesus, com o objetivo de compreender de que modo a narrativa evidencia mecanismos de poder que incidem sobre corpos marginalizados. Nesse sentido, o estudo foi orientado pela investigação de como tais mecanismos se manifestam na obra, especialmente no que diz respeito à produção e à gestão da precariedade da vida.

Para a construção dessa análise, mobilizamos como base teórica as contribuições de Michel Foucault, a partir dos conceitos de genealogia, biopoder e racismo de Estado, desenvolvidos na obra *Em defesa da sociedade* (2005), e do cientista político Achille Mbembe, com a noção de necropolítica elaborada no ensaio *Necropolítica* (2016). Desse modo, a pesquisa partiu da literatura como campo de análise para compreender as estruturas de poder que atravessam a experiência histórica e social de sujeitos marginalizados retratados no *corpus*.

Na parte inicial da nossa pesquisa, a partir do conceito de genealogia formulado por Michel Foucault, foi possível compreender a emergência da escrita de Carolina Maria de Jesus como parte de um processo mais amplo de insurreição de saberes historicamente sujeitos. A análise evidenciou que a obra *Quarto de despejo* para além de um testemunho individual, pode ser compreendida como a insurgência de uma voz minoritária em um campo literário estruturado por normas excludentes de produção e legitimação do conhecimento.

Ao ser publicada, a obra de Carolina se coloca em confronto direto com os mecanismos que, ao longo do tempo, buscaram silenciar ou desqualificar saberes oriundos de sujeitos racializados e periféricos. A escrita da autora, nesse contexto, faz emergir memórias e formas de conhecimento que haviam sido relegadas a posições

marginais, recolocando-as no centro das disputas simbólicas que atravessam o campo literário.

Ao considerar o contexto histórico da década de 1960, foi possível observar que a publicação de *Quarto de despejo* se deu em um momento de intensas transformações políticas, sociais e culturais, marcado tanto pela modernização do país quanto pelo fortalecimento de movimentos negros. Ainda assim, a recepção da obra revelou um paradoxo: ao mesmo tempo em que foi amplamente consumida pelo público em geral, a escrita de Carolina foi enquadrada sob o signo do exotismo e seu *status* literário foi rejeitado pela crítica literária, o que evidenciou a dificuldade das instâncias legitimadoras de conhecimento em reconhecer plenamente a potência crítica e estética de uma obra elaborada a partir da margem social.

Nesse cenário, destacou-se o papel ambivalente da mediação editorial, especialmente na figura polêmica do jornalista Audálio Dantas, cuja atuação no processo não se limitou à organização do material, mas envolveu também muitos cortes e escolhas que contribuíram para moldar não só a forma final do texto, mas também a própria percepção da imagem da autora perante o público. Tal mediação, e a própria necessidade dela, reforçam a compreensão de que a circulação de saberes não se dá de maneira neutra. Essa circulação, frequentemente, demanda um certo tipo de validação que torne as obras plausíveis no interior das hierarquias de conhecimento vigentes. Dessa forma, o saber produzido por Carolina Maria de Jesus precisou ser balizado por uma instância “cult” para que pudesse adentrar, não sem resistência, o campo literário.

Outro aspecto destacado pela pesquisa é a linguagem de Carolina Maria de Jesus que se constitui, historicamente, como um campo de disputa discursiva. A partir da análise desenvolvida, foi possível compreender que a escrita da autora, marcada pela oralidade e pelo afastamento da norma-padrão, deve ser interpretada como expressão do seu processo de apropriação da língua. Ao se apropriar da língua da casa grande, Carolina de Jesus cria uma linguagem própria, com construções sintáticas marcadas pela oralidade que aproximam a palavra escrita da palavra falada e rompem com os padrões do português canônico. Conforme nos ensinam Conceição Evaristo e Vera Eunice de Jesus (2021), os caminhos percorridos pela escrita da Carolina de Jesus não devem ser desprezados ou romanceados, mas estudados para, então, entendermos a beleza e riqueza do discurso da autora para além das amarras coloniais da gramática.

Nesse sentido, as marcas linguísticas trazidas na obra são vestígios de experiências históricas e culturais da população negra brasileira, processo linguístico que Lélia Gonzalez conceituou como “pretuguês”. As escolhas linguísticas de Carolina de Jesus revelam uma dimensão política de resistência, na medida em que afirmam outras possibilidades de expressão à margem do padrão hegemônico da língua.

Desse modo, compreendemos que a obra de Carolina Maria de Jesus problematiza a legitimidade dos saberes ao questionar normas estéticas e epistemológicas, ao passo que também expõe os limites de um campo literário excludente que não estava preparado para reconhecer a potência criativa de sujeitos marginalizados. Como uma prática discursiva insurgente, *Quarto de despejo* expõe as estruturas que organizam a sociedade brasileira, mas também intervém nelas ao reinscrever, no plano do discurso, experiências que, por muito tempo, foram interditadas e/ou silenciadas.

Nesse mesmo movimento analítico, foi possível também compreender que a precariedade narrada por Carolina Maria de Jesus não se configura como um dado contingente ou inexorável, mas como efeito de uma política de gestão da vida, tal como formulada por Michel Foucault a partir do conceito de biopoder. A leitura de *Quarto de despejo* expõe que o espaço da favela não pode ser compreendido como um mero desvio da ordem urbana, vez que ele se insere em uma lógica de organização da cidade que distribui desigualmente as condições de existência, produzindo zonas distintas de valorização e desvalorização da vida.

Em sua obra, Carolina de Jesus cinde a cidade entre a sala de visitas e o quarto de despejo e, através dessa metáfora, ela condensa, em termos imagéticos, a ideia de uma forma de ordenamento social que opera por meio da segregação espacial e da hierarquização dos corpos. Nesse contexto, a favela surge como resultado de políticas higienistas que, expulsam populações pobres das áreas centrais da cidade e as desloca para territórios marcados pela ausência absoluta de infraestrutura e de garantias básicas de sobrevivência, ou seja, um território onde opera a exceção.

Na nossa análise, os episódios recorrentes de escassez de água, ausência de saneamento básico, proliferação de doenças e demais privações não são lidos apenas como expressões de pobreza, mas remetem a manifestações concretas da gestão desigual da vida. Nesse sentido, a atuação estatal, tal como aparece na narrativa, oscila entre uma ausência absoluta e uma presença seletiva e insuficiente, que

mantém a população da favela em um estado contínuo de contenção, violência e vulnerabilidade, reduzindo a vida a um regime de sobrevivência imediata.

Essa distribuição desigual da vida não se sustenta sem a operação de um corte no interior da própria população. Nesse ponto, o conceito de racismo de Estado se impõe como categoria central para a leitura da obra. A partir dele, é possível interpretar as relações estabelecidas entre os moradores da favela e os chamados “vizinhos de alvenaria” como expressão de um processo mais amplo de produção de alteridade, em que a imagem de determinados grupos é constituída como indesejável, perigosa e, em última instância, descartável. Nesse sentido, em alguns momentos, o processo de desumanização da população favelada atinge um nível extremo em que a morte é naturalizada e, até mesmo, desejada como solução para o “inconveniente” que representa essa parte da população.

No cenário brasileiro, o racismo de Estado, que opera como um mecanismo que autoriza a exposição diferencial à morte, incide de maneira particular sobre a população negra e pobre, historicamente vulnerabilizada desde o período colonial. Os episódios envolvendo a atuação policial em *Quarto de despejo* reforçam essa compreensão, ao revelarem que o Estado, quando se faz presente, atua predominantemente por meio da vigilância, da repressão e da contenção dessa parte da população. A abordagem dos sujeitos negros e os relatos de violência policial apontam para um processo de racialização que os coloca, desde muito cedo, como alvos de uma lógica que dita que corpos podem ser punidos e que vidas podem ser descartadas.

Nessa perspectiva, entendemos que a realidade descrita por Carolina Maria de Jesus se articula às estruturas que organizam a sociedade brasileira. Assim, a autora retrata, no plano narrativo, as dinâmicas de poder que produzem e sustentam a divisão desigual e a hierarquização de vidas através da raça. Nesse contexto, a favela aparece como território em que os mecanismos da biopolítica se materializam como organizadoras da vida, sob a forma de privação, violência e morte.

A partir dessa configuração, observamos que a fome assume um papel central na experiência narrada, atuando como um elemento que regula a própria existência da autora e dos demais habitantes da favela. Carolina de Jesus registra episódios de descarte, deterioração e interdição de consumo de alimentos que expõem uma racionalidade que transforma a privação alimentar em mecanismo de produção de morte lenta, aproximando a experiência narrada de formas contemporâneas de

exercício do poder centradas na exaustão progressiva dos corpos. A vida é, então, reduzida ao seu funcionamento mínimo, restrita à satisfação de necessidades imediatas.

A violência da fome incide sobre o plano simbólico, produzindo sentidos que desqualificam e desumanizam os moradores da favela. A associação entre o corpo negro, o espaço precário e a degradação alimentar contribui para a construção de uma imagem social inferiorizada do indivíduo marginalizado que busca legitimar e naturalizar a precariedade. Em um dos momentos contundentes da obra, a filha mais nova de Carolina de Jesus, Vera Eunice, chega a pedir para ser vendida: “Mamãe, vende eu para a Dona Julita, porque lá tem comida gostosa” (Jesus, 2020, p. 44). A cena reconfigura, de forma brutal, o próprio valor da vida, reduzida à possibilidade de acesso ao alimento.

As privações narradas por Carolina Maria de Jesus nos remetem ao conceito de necropolítica trazido por Achille Mbembe, na medida em que expõem uma forma de poder que não se limita a gerir a vida, mas que produz, de forma reiterada, a morte. No contexto da obra, essa lógica se manifesta tanto na exposição direta ao risco quanto na manutenção de condições que conduzem ao esgotamento físico e mental dos sujeitos. Ao nomear a fome como “escravatura atual”, Carolina Maria de Jesus estabelece uma conexão entre passado e presente do país, indicando a permanência de uma lógica que mantém a população negra em condições de subordinação. A escravidão da modernidade inscreve no horizonte da parte da população retratada na obra dois destinos, a fome e a morte, como sentencia a autora: “7 de outubro. Morreu um menino aqui na favela. Tinha dois meses. Se vivesse ia passar fome.” (Jesus, 2020, p. 116).

No percurso dessa pesquisa, foi possível compreender que a literatura de *Quarto de despejo* explicita o funcionamento de dispositivos de poder que historicamente incidem de maneira desigual sobre grupos racializados. Ao articular, no plano narrativo, as dimensões das concepções de biopoder, racismo de Estado e necropolítica, a obra de Carolina Maria de Jesus revela que a precariedade vivida na favela do Canindé se configura como efeito de uma racionalidade que administra a vida por meio da produção sistemática da morte. Nesse sentido, a escrita de Carolina de Jesus, assume a perspectiva de denúncia, ao tornar tangíveis essas estruturas e materializá-las na experiência concreta dos sujeitos que são retratados na obra.

Desse modo, no plano teórico, a presente pesquisa contribui ao propor uma abordagem interdisciplinar de *Quarto de despejo*, articulando o campo da literatura às reflexões de Michel Foucault e Achille Mbembe. A partir disso, o estudo amplia as possibilidades de leitura da obra ao aproximá-la de debates contemporâneos sobre poder, raça e produção de desigualdades. No plano crítico-literário, o aporte da pesquisa consistiu no deslocamento da compreensão da obra, para além de um registro autobiográfico, como uma elaboração estética que tensiona os arranjos que organizam tanto a sociedade brasileira como o próprio campo literário. Tal perspectiva permite reconhecer a escrita da autora como prática discursiva insurgente que problematiza as normas que regem a produção e a legitimação do conhecimento. Por fim, no âmbito político-social, a pesquisa demonstra a atualidade das questões mobilizadas pela obra, especialmente no que se refere à fome, à desigualdade e à precarização da vida, por meio de dinâmicas que permanecem operantes, ainda que sob novas configurações, revelando a continuidade da assimetria de acesso a direitos, recursos e condições de existência.

Nesse horizonte, torna-se incontornável considerar que os mecanismos analisados não operam apenas na gestão da vida, mas também na delimitação de quem pode existir como sujeito de saber. Segundo Miranda (2019, p. 16), “Ainda hoje as textualidades negras estão longe de serem assumidas nas suas potencialidades estéticas, epistemológicas e discursivas pela crítica literária brasileira”. Esse diagnóstico evidencia a persistência de um campo ainda restritivo quanto à raça na literatura. Tal constatação reafirma a urgência de estudos que se voltem para obras como a de Carolina Maria de Jesus, cuja potência permanece, em muitos aspectos, subexplorada.

A partir desse diagnóstico, podemos dimensionar a magnitude do desafio de Carolina de Jesus ao enfrentar, desde a margem, o monopólio da produção de conhecimento por um grupo que, até então, entendia pessoas como ela como um não-ser, às quais era reservado um não-lugar: o quarto dos fundos da literatura. Mais do que a ausência de reconhecimento, tratava-se negação da própria existência.

Como vimos ao longo do desse texto, não havia lugar para o corpo negro, empurrado para zonas de exclusão. Tampouco, havia lugar para uma escritora negra no campo da produção de conhecimento. Como relata a própria Carolina: “Cansei de suplicar às editoras do país e pedi à editora Seleções [do Reader's Digest] nos Estados Unidos se queria publicar meus livros em troca de casa e comida e enviei uns

manuscritos para eles ler. Devolveram-me.” (Jesus, 2020, p. 257). Ao tentar inserir-se no circuito cultural, ela teve sua escrita recusada não por critérios estéticos, mas por sua condição racial. Recebeu como resposta: “É pena você ser preta” (Jesus, 2020, p. 64).

A par da resistência que sabia que enfrentava, Carolina escreve: “Alguns críticos dizem que sou pernóstica quando escrevo [...] será que o preconceito existe até na literatura? O negro não tem o direito de pronunciar o classico?” (Jesus, 2021, p.69). A postura insubordinada de Carolina de Jesus interrompe o que a filósofa Sueli Carneiro (2023) chama de um processo de epistemicídio, silenciamento e a subalternização de conhecimentos do povo negro. Nesse sentido, *Quarto de despejo*, conforme demonstramos, não buscou atender às expectativas da branquitude, que estava alinhada com o discurso da modernidade. Isso representou, conforme Miranda (2019), a inviabilização de um consenso em torno da ideia de progresso, porque *Quarto de despejo* mostrou uma outra face da modernidade, a colonialidade. Desse modo, a obra entra em colisão com discursos da época, expondo a existência de uma ferida colonial no centro econômico do país: “Duro é o pão que nós comemos. Dura é a cama que dormimos. Dura é a vida do favelado. Oh! São Paulo rainha que ostenta vaidosa a tua coroa de ouro que são os arranha-céus. Que veste viludo e seda e calça meias de algodão que é a favela.” (Jesus, 2020, p. 44). Ao contrário de espaço idílico, o espaço urbano é descrito por Carolina de Jesus em tom de denúncia e essa é uma das inovações trazidas pelo seu texto:

Mulher de perfil eminentemente popular, Carolina representava inclusive uma nova orientação nas manifestações ditas do povo. Enquanto o popular, no velho estilo, esgotava-se em tediosas nostalgias, quase sempre promovidas por leituras da elite, depois de Carolina nota-se um remanejamento na expressão popular, que passa a ser urbana e diretamente vinculada ao mundo capitalista. Estas feições marcam a experiência de Carolina como produto de um tempo. (Meihy, 2020, p. 230).

A escrita de Carolina Maria de Jesus desloca o próprio horizonte de compreensão do outro, humanizando, através da linguagem, quem a lê, conferindo ao leitor recursos para o desenvolvimento de uma consciência crítica em relação às desigualdades na sociedade. Como a própria autora evidencia, sua intenção é intervir na realidade a partir da sua obra: “Ah! comigo, o mundo vai modificar-se. Não gosto do mundo como ele é” (Jesus, 1986, p. 106), e é isso que ela faz com uma consciência aguda da escrita como prática de transformação da realidade.

Ao romper com a lógica de uma história única, construída, como observa Adichie (2009), a partir de perspectivas dominantes, Carolina de Jesus inaugura outras possibilidades de narrar e compreender a experiência social. A emergência dessas novas narrativas promove uma reviravolta no campo do conhecimento, ao revelar histórias que haviam sido sistematicamente obliteradas.

Ao mobilizar a escrita como forma de acesso e intervenção no mundo, a autora demonstra que o idioma, a literatura e, em um espectro mais amplo, o próprio campo do saber não são monopólio das elites, mas espaços também constituídos e reivindicados por aqueles que foram historicamente marginalizados. Apesar das formas de pensar e fazer ciência seguirem paradigmas eurocêntricos, a autora deu a sua contribuição ao campo do conhecimento trazendo uma perspectiva inédita da vida em uma favela brasileira, que vai além da pobreza material dos menos favorecidos. Com isso, ela fomentou importantes discussões sobre o cenário político e social e as divisões existentes no interior da população do país.

Ao fim desse percurso, a afirmação de Carolina Maria de Jesus, “Falavam que eu tenho sorte. Eu disse-lhes que eu tenho audácia” (Jesus, 2021, p. 9), adquire um sentido político. A “sorte”, nesse contexto, seria uma tentativa de reduzir a trajetória da autora a um acaso improvável, desconsiderando a luta e o mérito implicados na superação dos obstáculos que historicamente interditaram o acesso de sujeitos como ela aos espaços de produção de conhecimento. A “audácia”, por sua vez, nomeia o movimento de insurreição da autora: a decisão de escrever, de publicar, de existir como sujeito de saber em um sistema que reiteradamente lhe negou esse lugar. Nesse sentido, a audácia de Carolina Maria de Jesus se realiza como afirmação da sua própria existência que, ao se narrar, rompe o silêncio imposto, e inaugura outras possibilidades de dizer, de saber e de existir, não só para ela, mas para os seus: “Os políticos sabem que eu sou poetisa. E que o poeta enfrenta a morte quando vê o seu povo oprimido.” (Jesus, 2020, p. 42).

REFERÊNCIAS

AFRIKA, Laila O. **Nutricide**: the nutritional destruction of the Black race. Eword: New York, 2013.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. Disponível em: https://www.mpba.mp.br/sites/default/files/biblioteca/direitos-humanos/enfrentamento-ao-racismo/obras_digitalizadas/chimamanda_ngozi_adichie_-_o_perigo_de_uma_historia_unica.pdf. Acesso em 28 fev. 2025.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen/Jandaíra, 2019. (Coleção Feminismos Plurais).

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. (Coleção Sankofa: Matrizes Africanas da Cultura Brasileira, vol. 4).

BAGNO, Marcos. **Preconceito Linguístico**. 56. ed. São Paulo: Parábola, 2015.

BLANCHOT, Maurice. **O Espaço Literário**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

BRASIL. **Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850**. Dispõe sobre as terras devolutas do Império. Rio de Janeiro, 1850. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l0601-1850.htm. Acesso em: 10 maio 2026.

BRASIL. **Decreto n.º 847, de 11 de outubro de 1890**. Promulga o Código Penal dos Estados Unidos do Brasil. Rio de Janeiro: Presidência da República, 1890. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm. Acesso em: 10 maio 2026.

BERND, Zilá. **O que é negritude**. São Paulo: Brasiliense, 1988. (Coleção Primeiros Passos, n. 209)

CABRAL, Mariana Pompílio Gomes; MOREIRA, Daiana de Jesus; ALVES, Erinaldo Domingos; LIMA, Raquel Cerdeira de; BOSI, Maria Lúcia Magalhães. Racismo, fome e saúde coletiva: interseções entre alimentação e desigualdades raciais no Brasil. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 33, n. 2, e220740, 2024. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sausoc/a/bx4jFQJsqfv7vzpfDGtjvnm/>. Acesso em: 11 abr. 2026.

CÂMARA MUNICIPAL DE SÃO PAULO. **Anais da Câmara Municipal de São Paulo**: 69ª Sessão Ordinária, realizada em 1958. São Paulo: Câmara Municipal de São Paulo, 1958. Disponível em:

https://www.saopaulo.sp.leg.br/static/atas_anais_cmosp/anadig/Sesoes/Ordinarias/069SO03.pdf. Acesso em: 24 mar. 2026.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de Racialidade**: a construção do outro como não ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CASTRO, Josué de. **Geografia da fome**: o dilema brasileiro: pão ou aço. Rio de Janeiro: Edições Antares, 1984. (Clássicos das Ciências Sociais no Brasil).

CASTRO, Yeda Pessoa de. Marcas de africania no português do Brasil: o legado negroafricano nas Américas. **Interdisciplinar - Revista de Estudos em Língua e Literatura**, São Cristóvão, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/interdisciplinar/article/view/5398>. Acesso em: 10 mai. 2025.

DALCASTAGNÈ, Regina. Ilusão e referencialidade: tendências da narrativa brasileira contemporânea. **Signótica**, Goiânia, v. 19, n. 1, p. 125–141, 2007. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6322684>. Acesso em: 13 abr. 2025.

DANTAS, Audálio. O drama da favela escrito por uma favelada. **Folha da Noite**. São Paulo, 9 maio 1958. Disponível em: <https://shre.ink/xC9g>. Acesso em: 05 mar. 2024.

DANTAS, Audálio. Nossa irmã Carolina. Prefácio. In: JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de Despejo**: diário de uma favelada. São Paulo: Livraria Francisco Alves, 1960.

DANTAS, Audálio. A atualidade do mundo de Carolina. In: JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. Edição comemorativa (1960 – 2020). São Paulo: Ática, 2020.

DOMINGUES, Petrônio José. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Tempo**, Niterói, v. 12, n. 23, p. 100–122, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tem/a/yCLBRQ5s6VTN6ngRXQy4Hqn/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 15 jun. 2025.

EVARISTO, Conceição. Conceição Evaristo: a escrevivência das mulheres negras reconstrói a história brasileira. **Portal Catarinas**, Florianópolis, 28 jul. 2021. Entrevista concedida a Morgani Guzzo. Disponível em: <https://catarinas.info/conceicao-evaristo-a-escrevivencia-das-mulheres-negras-reconstrui-a-historia-brasileira/>. Acesso em: 20 fev. 2025.

EVARISTO, Conceição; JESUS, Vera Eunice de. Outras Letras: tramas e sentidos da escrita de Carolina Maria de Jesus. In: JESUS, Carolina Maria de. **Casa de Alvenaria**. vol.1, Osasco, SP: Companhia das Letras, 2021.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Frantz. **Peles negras, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FARIAS, Tom. **Carolina**: uma biografia. Rio de Janeiro: Malê, 2018.

FELINTO, Marilene. Clichês nascidos na favela. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 29 set. 1996. Caderno Mais!. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/9/29/mais!/28.html>. Acesso em: 17 ago. 2025.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. 5. ed. São Paulo: Globo, 2008.

FLÔR, Verônica de Souza Santos. “**Está claro que ele estando na sala de jantar não vae ver o que presta no quarto de despejo**”: edição de manuscritos referentes a Quarto de Despejo: diário de uma favelada. 2023. Tese (Doutorado em Língua e Cultura) — Universidade Federal da Bahia, Instituto de Letras, Salvador, 2023. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/38616>. Acesso em: 15 mar. 2026.

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Organização: Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2020.

GUATTARI, Félix. **Caosmose**: um novo paradigma estético. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 1992. (Coleção TRANS)

HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. 2. Ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.

JESUS, Carolina Maria de. **Casa de Alvenaria**. vol.1, Osasco. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

JESUS, Carolina Maria de. **Onde estaes felicidade?** Organização: Maria Nilda de Carvalho Motta (Dinha) e Raffaella Fernandez. São Paulo: Me Parió Revolução, 2014.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. Edição comemorativa (1960 – 2020). São Paulo: Ática, 2020.

LAJOLO, Marisa. A leitora no quarto dos fundos. In: JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. Edição comemorativa (1960 – 2020). São Paulo: Ática, 2020.

LEE, Stan; DITKO, Steve. **Biblioteca Histórica Marvel**: Homem-Aranha - Vol. 1. São Paulo: Panini Comics, 2007.

LISPECTOR, Clarice. **A hora da estrela**: Edição comemorativa. Rio de Janeiro: Rocco, 2020.

MBEMBE, Achille. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Tradução de Renata Santini. **Arte & Ensaios**, [s. l.], n. 32, p. 123-51, 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993>. Acesso em 07 nov. 2024.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. Carolina Maria de Jesus: emblema do silêncio. In: **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. Edição comemorativa (1960 – 2020). São Paulo: Ática, 2020.

MIRANDA, Fernanda. R. **Silêncios prEscritos**: Estudos de romances de autoras negras brasileiras (1859-2006). Rio de Janeiro: Malê, 2019.

MORAVIA, Alberto. O diário de Carolina. In: JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. Edição comemorativa (1960 – 2020). São Paulo: Ática, 2020.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude**: usos e sentidos. 3. Ed. ampl. e rev. pelo autor. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

O SENTIDO humano da mãe preta. **Níger**. São Paulo, setembro, 1960, ano 1, nº 03. Disponível em: <http://memoria.bn.gov.br/DocReader/845159/33>. Acesso em: 26 mar. 2024.

PRADO, Adélia. **Bagagem**. São Paulo: Siciliano, 1993.

PERPÉTUA, Elzira Divina. **Traços de Carolina Maria de Jesus**: gênese, tradução e recepção de Quarto de Despejo. 2000. 369f. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte – MG, 2000.

PERPÉTUA, Elzira Divina. A proposta estética em Quarto de despejo, de Carolina de Jesus. **Scripta**, Belo Horizonte, v. 18, n. 35, p. 255-266, 18 dez. 2014. DOI: 10.5752/P.2358-3428.2014v18n35p255. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/P.2358-3428.2014v18n35p255>. Acesso em: 20 out. 2024.

PONTE PRETA, Stanislaw. O conselho de Maria Carolina. **Diário da Noite**. Rio de Janeiro, 6 setembro 1960. Disponível em: <https://shre.ink/xC9f>. Acesso em: 05 mar. 2024.

ROMERO, Silvio. **História da literatura brasileira**. 2. Ed. Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 1902.

QUARTO de despejo. In: **ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira**. São Paulo: Itaú Cultural, 2025. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/obras/117908-quarto-de-despejo>. Acesso em: 17 de agosto de 2025. Verbetes da Enciclopédia.

SCHWARCZ, Lilia M.; STARLING, Heloísa M. **Brasil: uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SANTOS FILHO, Adão Ferreira dos; SILVA, Cássio Roberto Borges da. **Racismo científico e branqueamento no Brasil Republicano (1889-1930)**. Politeia – História e Sociedade, [S. l.], v. 23, n. 1, p. 17-32, 2024. DOI: 10.22481/politeia.v.1i23.13536. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/politeia/article/view/15962>. Acesso em: 15 mar. 2026.

SILVA, José Carlos Gomes da. Carolina Maria de Jesus e os discursos da negritude: literatura afro-brasileira, jornais negros e vozes marginalizadas. **Revista História & Perspectivas**, [S. l.], v. 1, n. 39, 2009. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/historiaperspectivas/article/view/19189>. Acesso em: 10 jun. 2025.

SILVA, Mário Augusto Medeiros da. **A descoberta do insólito: literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2000)**. 2011. 448 f. Tese (Doutorado em Sociologia) — Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2011. Disponível em: <https://bv.fapesp.br/pt/dissertacoes-teses/76399/a-descoberta-do-insolitito-literatura-negra-e-literatura-peri>. Acesso em: 11 mar. 2026.

SILVA, Mário Augusto Medeiros da. Carolina Maria de Jesus e o associativismo político-cultural negro nos anos 1960. **Literafro: Portal da Literatura Afro-Brasileira**, UFMG, 06 de agosto 2021. Disponível em: <https://shre.ink/xC9d>. Acesso em: 6 abr. 2025.