

## **História e memória na luta pelo poder interpretativo na escrita de Carolina Maria de Jesus**

Laisa Marra<sup>(\*)</sup>

### **Resumo**

Propõe-se com este trabalho uma leitura crítica da obra de Carolina Maria de Jesus, com especial destaque para *Quarto de Despejo* e *Diário de Bitita*, na intenção de recuperar o que argumenta Jean Franco sobre o gênero literatura de testemunho enquanto *luta pelo poder interpretativo*. Assim, questiona-se como se dá essa luta no caso da escrita de Carolina M. de Jesus.

**Palavras-chave:** Carolina Maria de Jesus. Literatura de Testemunho. História. Memória.

### **History and memory in the fight for the interpretative power on Carolina Maria de Jesus writings**

### **Abstract**

This paper aims at a critical reading of the work of Carolina Maria de Jesus, with special emphasis on *Child of the Dark* and *Bitita's Diary*, in order to recover what Jean Franco argues about the genre literature of testimony as a struggle for interpretive power. In this sense, the question is: how does this struggle take place in the writings of M. C. de Jesus?

**Keywords:** Carolina Maria de Jesus. Literature of Testimony. History. Memory.

A ascensão da literatura de testemunho ou testemunhal na América Latina coincide com uma virada epistemológica que, a partir do final da década de 1950, tendo a revolução cubana de 1959 como marco, ficaria cada vez mais clara nos trabalhos de intelectuais latinos e, com mais visibilidade, também no trabalho de autores identificados os *Cultural Studies* na Inglaterra (TRIGO, 2003). Isso porque a segunda metade do século XX assistiu a um abalo profundo dos velhos conceitos de arte, literatura, ciência bem como da intersecção desses polos com um amplo sentido de política – não apenas em seu enfoque institucional, mas também como vivência cotidiana.

Nesse contexto histórico, de negação da compreensão da literatura exclusivamente como *belle-lettrés* e do questionamento da crítica estruturalista, é que se desenvolvem na América Latina estudos focados em aspectos mais culturais. Abril Trigo (2003, p. 393-395) exemplifica esse deslocamento crítico no caso do influente periódico uruguaio *Marcha*, que

---

<sup>(\*)</sup> Doutoranda em Teoria da Literatura e Literatura Comparada pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura da UFMG. Mestra em Letras e Linguística pela UFG. E-mail: laisa\_marra@hotmail.com.

em 1958 vê-se transformado por, entre outras coisas, uma mudança editorial na seção destinada à literatura, substituindo-se Rodríguez Monegal, adepto do *new criticism*, por Ángel Rama, um intelectual abertamente engajado contra o imperialismo cultural vigente na América Central e do Sul, que renomeia (de *Literarias* para *Culturales*) e amplia tematicamente a seção, incluindo mais autores latino-americanos. Essa virada epistemológica, junto a uma efervescência dos movimentos sociais, sindicais e estudantis, possibilitou novos olhares sobre a cultura e a literatura, permitindo uma maior inclusão de narrativas.

Geneticamente implicada nesse contexto, observamos na década de 1960 a ascensão e institucionalização do que se convencionou chamar literatura testemunhal. É importante, desde já, deixar clara a vinculação dessa literatura ao ambiente intelectual e político da década de 1960, uma vez que grande parte da coesão da literatura testemunhal enquanto conceito e enquanto prática discursiva está imbricada em uma geopolítica específica, marcada pela luta anti-imperialista e descolonial nos países latino-americanos.

### **Literatura de Testemunho**

Grosso modo, na América Latina, entende-se por literatura de testemunho um tipo de narrativa de vida, em primeira pessoa, vinda de um *sujeito subalterno*. Isto é, alguém que, entre outras coisas, não detém os meios de produção e/ou circulação da própria fala (SPIVAK, 2010), pois está afastado do universo da escrita – seja por não dominá-la ou por não conseguir por meios próprios inserir-se no meio letrado e se fazer lida(o), como é o caso de Carolina Maria de Jesus, que, apesar da pouca educação formal (apenas dois anos de alfabetização), já havia, sem sucesso, tentado contato com editoras para publicação de seus escritos (JESUS, 2007a, p. 155).

Esse problema da autorrepresentação do subalterno é contornado na literatura de testemunho através de uma *aliança* do sujeito que narra sua história e aquele que a transcreve, edita ou pelo menos intermedia a publicação da narrativa em forma de livro. O termo *aliança* merece destaque porque, a princípio, a literatura de testemunho se distanciaria dos gêneros mais próximos a ela – a autobiografia e o relato etnográfico – por contar com um tipo de coautoria muito específico entre um sujeito subalterno e um intelectual *engajado*. Assim, através dessa aliança, observamos que apesar de as posições sociais dos dois sujeitos serem distintas, eles, teoricamente, se unem por terem posicionalidades políticas críticas –

ainda que estas possam se apresentar, na narrativa, como ambíguas e até mesmo contraditórias<sup>1</sup>.

Além disso, vale destacar o que Jean Franco (1992) argumenta a respeito do alinhamento da literatura de testemunho à oralidade e ao gênero sexual feminino, uma vez que, no geral, as formas de escrita do eu (autobiografias, cartas, diários etc.) foram tratadas como formas inferiores, mais emocionais do que racionais, havendo portanto um equacionamento histórico entre gêneros discursivos e sexuais: de um lado, a chamada *grande literatura* como atributo masculino, de outro, a literatura tida como *menor* associada ao privado, à oralidade e ao feminino.

Observa-se, até aqui, quão importante é para o conceito de literatura de testemunho/testemunhal a posição tanto internacional quanto nacionalmente subalterna do narrador, posição esta marcada por sua exclusão da História e da historiografia não apenas enquanto sujeito não-europeu, mas também enquanto sujeito de cor, etnia e/ou gênero sexual marginais. Enfatizo essa característica – a subalternidade – por ser ponto um comum sobre a literatura testemunhal, mas gostaria também de chamar a atenção para outras duas, as quais serão discutidas ao longo deste ensaio: a) o testemunho funcionaria como uma metonímia textual na qual um indivíduo representa todo um grupo social (SOMMER, 1992), exprimindo uma visão ou voz coletiva ao invés de individualista (JAMESON, 1992a; RANDALL; 1992); b) o testemunho configura-se como um deslocamento narrativo capaz de questionar a História oficial a partir da memória marginalizada, sendo por isso associado a uma política e a um discurso contra-hegemônicos (ACHUGAR, 1992b; YÚDICE, 1992).

Trato de *deslocamento* enquanto conceito aberto, como pensado por Elena Palmero González (2010), a qual – antes de fazer uma revisão do uso do termo na obra de vários autores preocupados com os estudos da cultura e com a memória cultural – argumenta que a noção de deslocamento "significa remeter a diferentes formas de mobilidade, física, espiritual, linguística; [...] é pensar em traslado e em trânsitos de todo o tipo, em políticas do movimento e em economias da viagem" (GONZÁLEZ, 2010, p. 109). Assim, neste texto, uso o termo (deslocamento) principalmente em referência ao lugar de fala de Carolina Maria de Jesus e as diversas implicações dessa fala quando ela é publicada, ou seja, quando ela

---

<sup>1</sup> Cynthia Steel (1992) resalta essas contradições no livro *Hasta no verte Jesús mio* (de 1969), escrito pela jornalista mexicana Elena Poniatowska segundo relato de Jesusa Palancares – esta havia sido uma combatente na Revolução Mexicana e tinha um "caráter contestatário", mas ainda assim demonstrava em sua narrativa preconceitos de gênero e etnia.

ultrapassa as barreiras da invisibilidade discursiva e, partindo da periferia, consegue se deslocar até público letrado.

Voltando às questões citadas acima, a definição da literatura de testemunho como expressão da coletividade, em oposição à da individualidade, parece-me ser o ponto mais complicado de conceituar e verificar, mesmo nos exemplos paradigmáticos do gênero, como o livro de Rigoberta Menchú (*apud* ACHUGAR, BEVERLY, 1992). Dado o caráter heterogêneo do sujeito, inclusive do sujeito subalterno, parece impossível pensar que um gênero narrativo, subjetivamente construído, seja capaz de exprimir toda uma coletividade – como argumenta Margaret Randall (1992), em seu manifesto, e outros autores depois dela (JAMESON, 1992a; SOMMER, 1992). É por isso que defende-se aqui uma releitura dessa ideia de coletividade a partir da obra de Carolina Maria de Jesus.

Defendo que vale a pena tornar ao assunto e à questão da coletividade para 1) problematizar e historicizar *Quarto de Despejo* (JESUS, 2007a) e *Diário de Bitita* (Idem, 2007b) com relação à crítica sobre a literatura de testemunho e 2) contrapor a obra de Carolina Maria de Jesus com os discursos hegemônicos brasileiros com relação, principalmente, à questão racial. Parece-me muito instigante, nesse sentido, parte do título de Jean Franco (1992) em seu artigo na coletânea *La voz del otro*, qual seja: *La lucha por el poder interpretativo*. Considerando que a literatura de testemunho pode ser pensada também em termos de uma luta pelo poder interpretativo, faz-se necessário questionar como se dá essa disputa no caso de Carolina Maria de Jesus. Ou seja, que interpretações dá a autora ao mundo que a rodeia, à história nacional e à sua escrita? Como essas interpretações podem contribuir com ou, antes, confundir a noção de literatura de testemunho?

### ***Quarto de Despejo, Diário de Bitita e Deslocamentos Interpretativos da História Nacional***

*Quarto de Despejo* (JESUS, 2007a) talvez seja um dos livros mais bem sucedidos da história editorial brasileira. Publicado em 1960 pela editora Francisco Alves, o livro foi imediatamente um fenômeno de vendas, sendo traduzido para quatorze idiomas (PERPÉTTUA, 2002). O caso nos faz lembrar o sucesso editorial de *Me llamo Rigoberta Menchú* (*apud* CARR, 1992), pois assim como Menchú, de Jesus assistiu, do dia para a noite, a sua narrativa de vida ser consumida aos milhares no seu país e no exterior.

O diário de Carolina Maria de Jesus (2007a), *descoberto* e editado pelo então jovem jornalista de esquerda Audálio Dantas, fala do cotidiano da autora no ano de 1955 e, depois,

de 1958 até 1 de janeiro de 1960. A primeira identificação com a literatura de testemunho que observamos em *Quarto de Despejo* (JESUS, 2007a) se dá pelo fato de que a narrativa de Carolina Maria de Jesus parece interessar, a priori, enquanto *diário de uma favelada*, como indica o subtítulo do livro (Idem, ibidem), ou seja, enquanto narrativa testemunhal da vida em uma das primeiras e maiores favelas de São Paulo, a extinta favela do Canindé. Assim, através da escrita da autora, o leitor tem contato com uma perspectiva interna da vida cotidiana de uma mulher negra e pobre, vivendo na periferia de uma nação periférica. A situação de subalternidade de Jesus passa, portanto, não apenas por sua classe social, mas também por sua cor e gênero sexual. Categorias estas destacadas de diversas maneiras ao longo da narrativa.

É preciso enfatizar que, diferente de *Diário de Bitita* (JESUS, 2007b) – que ao contrário do que indica o nome não é um diário, mas uma compilação das memórias de Carolina Maria de Jesus dividida por assuntos, tais como: *infância, os negros, a família, a cidade, a fazenda, a cultura* etc. (JESUS, 2007b) – *Quarto de Despejo* (JESUS, 2007a) está organizado de forma tipicamente diarística, cada escrito encabeçado por uma data completa (dia, mês e ano). Nota-se também que o livro é marcado pelo relato cotidiano, mais do que pelo resgate da história pessoal desde a infância ou desde algum ponto no passado. A vida narrada dia a dia pela autora dá conta de uma experiência marcada pela fome e pela vulnerabilidade características da miséria, bem como pela reflexão poética sobre a distância entre a realidade e o sonho (JESUS, 2007a, p. 44). Além disso, a linguagem de Carolina Maria de Jesus (2007a) é carregada de plasticidade, ironia e dramaticidade. Sob esse último aspecto, nota-se que o tratamento linguístico dado à repetição do cotidiano, e do tema da fome, confere à obra muito de sua força narrativa.

A fome, personagem quase protagonista do livro, está ligada mais obviamente à classe social da autora, mas também, de certa maneira, à questão racial (como ela mesma percebe com ironia [JESUS, 2007a, p. 123]), talvez seja um dos temas principais da narrativa, configurando-se como central para seu andamento. Na grande maioria das entradas do diário, a narradora nos conta quantos cruzeiros tinha e/ou de quais alimentos ela dispunha para cozinhar (ou não) naquele dia para dar de comer aos três filhos. Essa repetição no nível formal é coerente com a repetição temática que dá ao livro sua carga dramática:

**3 de junho** [de 1958] ... Quando eu estava no ponto do bonde a Vera [filha mais nova] começou a chorar. Queria pasteis. Eu estava só com 10

cruzeiros, 2 para pagar o bonde e 8 para comprar carne moída. A Dona Geralda deu-me 4 cruzeiros para eu comprar os pasteis, ela comia e cantava. E eu pensava: o meu dilema é sempre a comida! (JESUS, 2007a, p. 51).

Em outra passagem, do dia 13 de maio de 1958, Carolina Maria de Jesus escreve que aquele dia era-lhe "simpático" porque "comemoramos a libertação dos escravos" (JESUS, 2007a, p. 31). Entretanto, a autora avalia que, embora tenha havido algum progresso ("agora os brancos são mais cultos" [Idem, *ibidem*]), o problema racial no Brasil está longe de ser solucionado, pois ainda permanece na sociedade uma hierarquia racial a qual a simples abolição da escravidão não foi capaz de desarticular.

Além disso, é importante frisar como essa lembrança da escravidão logo desemboca na rotineira enumeração da falta de alimentos (só havia sal e feijão na casa) e de dinheiro (apenas dois cruzeiros), sendo a conclusão da autora altamente crítica da História nacional: "E assim no dia 13 de maio de 1958 eu lutava contra a escravatura atual – a fome" (JESUS, 2007a, p. 32). Com essa frase pungente, Carolina Maria de Jesus demonstra ter consciência de que sua experiência de vida contrasta com o mito da democracia racial e que a fome e a miséria são legados historicamente localizáveis para a população negra no Brasil, sendo sua situação atual uma continuação (e não uma exceção) da desigualdade social e racial existentes no país desde a escravidão.

Como já foi questionado por alguns autores (SANTOS, 2009), Carolina Maria de Jesus não pode ser automaticamente enquadrada na ideia de que o subalterno teria um senso nato de coletividade ou que se exprimiria metonimicamente por um conjunto<sup>2</sup>. De fato, a narradora argumenta em muitos trechos a favor de sua singularidade dentro do universo da favela, povoada por gente que, com poucas ressalvas, ela desprezava (JESUS, 2007a, p. 16). É inclusive contra essa gente que às vezes de Jesus escreve, para denunciar a ignorância dos favelados, e para ameaçar as mulheres que implicam com seus filhos (Idem, *ibidem*, p. 20, p. 144).

E, contudo, é igualmente verdadeiro que através da consciência de que a fome e a favela são problemas enraizados na história nacional é que de Jesus traça um laço que a une aos demais moradores do Canindé, autorizando a leitura de sua obra sob a ótica da literatura de testemunho. Afinal, a narradora enxerga sua escrita, em outros momentos, como

---

<sup>2</sup> Carolina Maria de Jesus (2007a, p. 81) percebe ela própria essa contradição quando se questiona: "porque será que o pobre não tem dó do outro pobre?".

expressão da voz do povo: "Os políticos sabem que eu sou poetisa. E que o **poeta** enfrenta a morte quando vê o **seu povo oprimido**". (JESUS, 2007, p. 40, grifo meu); "Aqui na favela quase todos lutam com dificuldades para viver. Mas quem manifesta o que sofre é só eu. **E faço isso em prol dos outros**" (Idem, ibidem, p. 37, grifo meu); "[na sede do serviço social] Vi os pobres sair chorando. E as lágrimas dos pobres comove os poetas. Não comove os poetas de salão. Mas os **poetas do lixo**, os idealistas das favelas [...]" (Idem, ibidem, p. 54; grifo meu). Nesses trechos, é notável a interpretação que faz Carolina Maria de Jesus de si mesma como *poeta do lixo* e de sua função social e artística de dar voz ao sofrimento dos miseráveis, mal representados pelos *poetas de salão*, pois "É preciso conhecer a fome para saber descrevê-la" (Idem, ibidem, p. 30).

Essa espécie de *dupla consciência*<sup>3</sup> da narradora parece perturbar a noção de literatura de testemunho como expressão coletiva da alteridade dentro de um projeto político em que o subalterno seria o protagonista de profundas revoluções sociais. Contudo, acredito ser possível compreender que, mesmo se tratando de uma expressão individual, dentro de uma forma mais ou menos estabelecida, derivada do gênero confessional, e mesmo levando em consideração as limitações desse gênero enquanto expressão da verdade referencial e da coletividade (BOURDIEU, 1998; OLNEY, 1990), é ainda assim possível ler a obra de C. M. de Jesus como uma narrativa altamente contestatória da versão hegemônica da História, segundo uma perspectiva que, apesar de individual, coincide com a experiência sócio-histórica de uma coletividade estruturalmente silenciada.

Passando a essa concepção da literatura de testemunho como potencialidade de deslocamento narrativo da História oficial a partir da memória coletiva de um sujeito inserido em um grupo silenciado, faz sentido destacar a questão posta por Partha Chatterjee (2000) ao famoso estudo de Benedict Anderson (2008) sobre a ideia de nacionalidade. Segundo Chatterjee (2000), falando de um local pós-colonial, não basta dizer que as comunidades (ou nações) são imaginadas, é preciso indagar: Por quem elas foram/são imaginadas? Dialogando com quais discursos e interesses?

Muito embora este ensaio não possa se aprofundar na análise historiográfica dessas questões, não é nenhuma novidade que o processo de construção discursivo do Brasil enquanto nação foi muito controlado pelas elites, refletindo seus próprios interesses de

---

<sup>3</sup> Refiro-me ao que foi conceitualizado por Du Bois (*apud* MIGNOLO, 2005, p. 81) acerca da dupla consciência como um dilema do sujeito colonizado o qual estaria "always looking at one's self through the eyes of the others [...]". Segundo Mignolo (2005, p. 81; grifo meu), a dupla consciência é "uma consequência da colonialidade do poder e a **manifestação de subjetividades forjadas na diferença colonial**".

classe. Contra essa visão hegemônica da história que tudo harmoniza sob a lógica da democracia racial e da meritocracia é que podemos ler o projeto político desconstrucionista latente na literatura de testemunho (ACHUGAR, 1992, p. 50), no geral, e na narrativa de Carolina Maria de Jesus, notavelmente.

É o caso da releitura posicionada da autora sobre a diáspora africana para o Brasil. Contando sobre sua infância em Sacramento (MG), marcada pela discriminação racial e pela falta de oportunidades, a narradora recria um diálogo entre ela mesma e uma vizinha branca nos seguintes termos:

– Então é você quem rouba as minhas frutas, negrinha vagabunda. Negro não presta.  
Respondi:  
– Os brancos também são ladrões porque roubaram os negros da África.  
[...]  
Eu pensava que a África era a mãe dos pretos. Coitadinha da África que, chegando em casa, não encontrou os seus filhos. Deve ter chorado muito. (JESUS, 2007b, p. 65).

Nesse diálogo é interessante a subversão da narradora ao recontar o tráfico negreiro a partir do ponto de vista do negro e da África, esta personificada poeticamente como uma mãe de quem os filhos foram roubados por homens brancos ladrões. Sob essa (re)leitura, o homem branco é rebaixado de conquistador civilizatório para bárbaro e ladrão e a África ganha voz, é o sujeito usurpado e não o objeto inerte da história.

Como mencionado anteriormente, também o discurso em torno da abolição da escravidão, como o momento em que os negros ganham liberdade e igualdade, é interpelado por de Jesus, que critica a permanência da desigualdade entre brancos e negros, dificultando o acesso destes à educação (JESUS, 2007b, p. 45), à ascensão sócio-econômica (Idem, *ibidem*, p. 165-166) e à própria liberdade:

Quando os pretos falavam: '–Nós agora, estamos em liberdade' eu pensava: 'mas que liberdade é esta se eles têm que correr das autoridades como se fossem culpados de crimes? Então o mundo já foi pior para os negros? Então o mundo é negro para o negro e branco para o branco. (JESUS, 2007b, p. 66-67).

A relação estabelecida por Carolina Maria de Jesus entre o passado escravocrata e o presente racista evidencia antes continuidades do que rupturas históricas. Nesse sentido, a



legitimidade da narradora para deslocar narrativas oficiais tendo como referência sua experiência de vida e a memória compartilhada entre ela e sua família (principalmente o avô) se fortalece ao coincidir com a crise da história enquanto disciplina tida como objetiva.

Como defende Michel de Certeau (1982), é impossível pensar hoje no discurso historiográfico como neutro, mais acertado seria reconhecer que ele é o "produto de um lugar" de fala (CERTEAU, 1982, p. 72), pois "da reunião dos documentos à redação do livro, a prática histórica é inteiramente relativa à estrutura da sociedade" (Idem, *Ibidem*, p. 73). Isso evidencia, é certo, uma associação institucionalizada entre o saber e o poder, como argumentada por Foucault, em *A arqueologia do saber* (2007), e retomada por Certeau (1982) quando este critica a criação da disciplina História e sua ligação com grupos sociais favorecidos.

Carolina Maria de Jesus não pertence a nenhum grupo favorecido e, por isso, não se sente representada pela historiografia nacional – "quando eu era menina o meu sonho era ser homem para defender o Brasil porque eu lia a História do Brasil e ficava sabendo que existia guerra. Só lia os nomes masculinos como defensor da pátria." (JESUS, 2007a, p. 54-55) –, mas sua escrita tem o poder de denunciar os privilégios (de cor, gênero, classe) daqueles que fazem a História e, ao mesmo tempo, estabelecer um contra-discurso a partir de sua interpretação crítica do mundo (que é "como o branco quer" [Idem, *ibidem*, o, 55]) e de seu lugar, periférico e contestador, nesse mundo.

Dialogando com essa perspectiva, de um deslocamento narrativo contra-hegemônico, defende-se aqui a leitura da literatura de testemunho como uma disputa pelo poder discursivo a partir das margens, como um passo para a maior politização do saber e da literatura. Nas palavras de Anselmo Peres Alós (2009, p. 161):

Ao se politizar, poderia se dizer que a literatura latino-americana, vista de uma maneira geral (e, em especial, a narrativa-testemunho latino-americana) tem caminhado em direção à descolonização de seu território, colocando em pauta lições definitivas sobre as relações saber/poder e poder/saber inscritas não somente no etnocentrismo e seus valores universalistas presumidamente neutros, mas também nas práticas dos sujeitos e das instituições.

Como sugerido anteriormente, defendo que isso não significa que o texto testemunhal abarque automaticamente a *representação* de uma coletividade, mas que, de qualquer modo, através do "inconsciente político" (JAMESON, 1992b) existentes nos

textos, no geral, e nos trabalhos de Carolina Maria de Jesus, por extensão, podemos pensar em termos de *representatividade* de um grupo social marginalizado. Nesse caso, o conceito de "inconsciente político" (JAMESON, 1992b) é útil porque permite trabalhar com as contradições entre lugar de fala e posicionamentos, bem como entre representação e representatividade articulando três níveis: a) a contradição no nível social, ou seja, a identificação de Carolina M. de Jesus com as minorias, por um lado, e sua distinção individualista, por outro; b) no nível histórico: a contradição entre a abolição da escravidão e manutenção da hierarquia racial, c) no nível político: a relação ambígua de Carolina Maria de Jesus com as ideias revolucionárias de seu tempo, na segunda metade do século XX, as quais influíram para dar a seu livro tanta visibilidade.

Entretanto, vale frisar que Carolina não conseguiu se fixar no cenário da intelectualidade e do fazer político brasileiro, naquele momento (década de 1960) marcado pela polarização entre as visões revolucionárias e conservadoras. Junto a isso, é preciso lembrar que apenas quatro anos após a publicação de *Quarto de Despejo* (JESUS, 2007a), o Brasil sofre um golpe militar, o que segundo Santos (2009) foi marco decisivo para o processo de esquecimento de Carolina Maria de Jesus, uma vez que: "A esquerda que apresentou Carolina ao país, composta basicamente de estudantes, jornalistas, líderes sindicais e artistas, foi afastada da cena". Além disso, em 1964 não havia muito espaço para ambiguidades e se considerou que "a literatura de Carolina seria de *direita*: preconceituosa, idealista, sem redenção. Não servia nem à ditadura, nem a seus inimigos" (Idem, *ibidem*, p. 107).

À guisa de conclusão, gostaria de finalizar este trabalho com o dilema da recepção da obra de Carolina Maria de Jesus. Elzira Perpétua (2002) argumenta que *Quarto de Despejo*, editado minuciosamente por Audálio Dantas, é um texto muito diferente dos manuscritos de Carolina Maria de Jesus. Além disso, Perpétua (2002) demonstra que Dantas e de Jesus tinham ideias distintas sobre o livro. Dantas relacionava sua força à denúncia da realidade brasileira a partir de uma voz marginalizada. De Jesus, por outro lado, desejava se inserir (sem sucesso) como poeta na tradição literária brasileira, admirada por ela. Desse empasse, fica para nós, pesquisadoras(es) latino-americanas(os) o desafio de pensar criticamente a escrita de sujeitos subalternos dentro de uma complexa rede de possibilidades interpretativas que são ao mesmo tempo políticas e estéticas.

## Referências

ACHUGAR, Hugo; BEVERLY, John (Ed.). *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Lima, Pittsburgh: Latinoamericana Editores, 1992.

ACHUGAR, Hugo. Historias paralelas/historias ejemplares: La historia y la voz del otro. In: ACHUGAR, Hugo; BEVERLY, John (Ed.). *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Lima, Pittsburgh: Latinoamericana Editores, 1992b.

ALÓS, Anselmo Peres. Literatura e intervenção política na América Latina: relendo Rigoberta Menchú e Carolina Maria de Jesus. *Cadernos de Letras da UFF*. Dossiê Diálogos Interamericanos. n. 18. p. 139-162, 2009. Disponível em: <<http://www.uff.br/cadernosdeletrasuff/38/artigo8.pdf>>. Acesso em: 18 out. 2017.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). *Usos e abusos da história oral*. Trad. Luís A. Monjardim, Maria Lúcia L. V. De Magalhães, Glória Rodrigues, Maria Carlota C. Gomes. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 183-191.

CARR, Robert. Re(-)presentando el testimonio: Notas sobre el cruce divisorio primer/tercer mundo. In: ACHUGAR, Hugo; BEVERLY, John (Ed.). *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Lima, Pittsburgh: Latinoamericana Editores, 1992.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. Disponível em: <[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3238146/mod\\_resource/content/1/Michel-de-Certeau-A-Escrita-Da-Historia-rev.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3238146/mod_resource/content/1/Michel-de-Certeau-A-Escrita-Da-Historia-rev.pdf)>. Acesso em: 18 out. 2017.

CHATTERJEE, Partha. Comunidade imaginada por quem? In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org.). *Um mapa da questão nacional*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

FRANCO, Jean. Si me permiten hablar: La lucha por el poder interpretativo. In: ACHUGAR, Hugo; BEVERLY, John (Ed.). *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Lima, Pittsburgh: Latinoamericana Editores, 1992.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

GONZÁLEZ, Elena Palmero. Deslocamento/Desplacamento. Trad. Andréia Alves Pires. In: BERND, Zilá [et al.]. *Dicionário das mobilidades culturais: percursos americanos*. Porto Alegre: Litteralis, 2010.

JAMESON, Fredric. De la sustitución de importaciones literarias y culturales en el tercer mundo: El caso del testimonio. In: ACHUGAR, Hugo; BEVERLY, John (Ed.). *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Lima, Pittsburgh: Latinoamericana Editores, 1992a.

JAMESON, Fredric. *O inconsciente político: a narrativa como ato socialmente simbólico*. Trad. Valter L. Siqueira. São Paulo: Ed. Ática, 1992b.

JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. 9 ed. São Paulo: Ática, 2007a.

\_\_\_\_\_. *Diário de Bitita*. 2 ed. Sacramento: Editora Bertolucci, 2007b.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Eduardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Trad. Júlio César C. B. Silva. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

OLNEY, James. *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

PERPÉtua, Elzira Divina. Produção e recepção de *Quarto de Despejo*, de Carolina Maria de Jesus: relações publicitárias, contextuais e editoriais. *Em Tese*. Belo Horizonte. v. 5. p. 33-42, 2002. Disponível em: <<http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/emtese/article/view/3405>>. Acesso em: 18 out. 2017.

RANDALL, Margaret. ¿Qué es y cómo se hace un testimonio? In: ACHUGAR, Hugo; BEVERLY, John (Ed.). *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Lima, Pittsburgh: Latinoamericana Editores, 1992.

SANTOS, Joel Rufino dos. *Carolina Maria de Jesus: uma escritora improvável*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

SOMMER, Doris. Sin Secretos. In: ACHUGAR, Hugo; BEVERLY, John (Ed.). *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Lima, Pittsburgh: Latinoamericana Editores, 1992.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Trad. Sandra R. G. Almeida, Marcos P. Feitosa, André P. Feitosa. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

STEEL, Cynthia. Testimonio y autoridad en *Hasta no verte Jesús mío* de Elena Poniatowska. In: ACHUGAR, Hugo; BEVERLY, John (Ed.). *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Lima, Pittsburgh: Latinoamericana Editores, 1992.

TRIGO, Abril. La larga Marcha hacia los estudios culturales latinoamericanos. In: MACHÍN, Horacio; MORANA, Mabel (Org.). *Marcha y América Latina*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburgh, 2003.

YÚDICE, George. Testimonio y concientización. In: ACHUGAR, Hugo; BEVERLY, John (Ed.). *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Lima, Pittsburgh: Latinoamericana, 1992.

Texto recebido em: 18/10/2017. Texto aprovado em: 10/11/2017.