

CAROLINA DE JESUS EM O DIÁRIO DE BITITA: MEMÓRIAS EM DIÁSPORA, SOB UMA ÓTICA FEMINISTA E PÓS-COLONIAL

CAROLINA DE JESUS IN O DIÁRIO DE BITITA: MEMOIRS IN DIASPORA, UNDER A FEMINIST AND POST-COLONIAL PERSPECTIVE

Michelle Cerqueira César TAMBOSI¹

RESUMO: Este artigo é uma análise crítica literária da obra autobiográfica *O diário de Bitita*, da escritora Carolina Maria de Jesus. As memórias da autora são analisadas a partir das perspectivas teóricas que tratam da memória coletiva, representadas aqui pelos estudos historiográficos de Pollak (1989), Halbwachs (2004) e Le Goff (2013), bem como pelo feminismo pós-colonial, principalmente alguns artigos constantes na coleção *Genealogias críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente* (2016), organizada por Karina Bidaseca. Ambas as teorias são utilizadas na interpretação da obra de forma a evidenciar o lugar de resistência histórica que essas memórias instauram e o caráter coletivo e emancipador das memórias da autora, em face ao seu pertencimento a diferentes categorias oprimidas.

PALAVRAS-CHAVE: Memória(s). Mulher. Negra. Resistência.

ABSTRACT: This paper is a critical literary analysis of the autobiographical text *O diário de Bitita*, written by Carolina Maria de Jesus. The writer's memoirs are analyzed from the theoretical perspectives about collective memory, represented by the historiographical studies Pollak (1989), Halbwachs (2004) and Le Goff (2013), as well as from the postcolonial feminism, mainly some articles presented in *Genealogias críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente* (2016), organized by Karina Bidaseca. Both theories are used in the interpretation of the text in order to emphasize not only the place of historical resistance that these memoirs represent but also the collective and emancipatory feature of the author's memoirs, given her belonging to different oppressed categories.

KEYWORDS: Memoir(s). Woman. Black. Resistance.

1. Primeiras palavras sobre Carolina

Carolina Maria de Jesus, mulher-negra-mãe, é conhecida, principalmente, pela obra *Quarto de despejo*, publicada em 1960, na qual relata o seu cotidiano, e o da favela do Canindé, na cidade de São Paulo. Escrita em forma de diário, a obra retrata a miséria a que estava sujeita a população das camadas socialmente vulneráveis, marginalizada nos periféricos “quartos de despejo” da sociedade. Tal expressão é explicada pela autora na própria obra:

1. Mestrado em Estudos Literários pela Universidade Estadual de Maringá. Email: michelletmbs@gmail.com. ORCID: 0000-0002-3626-2876.

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, 2000, p. 171).

Outra explicação possível para o termo seria: a favela é o lugar onde foram despejados os dejetos-produtos da colonização e do capitalismo, na segunda metade do século XX. Por conta da escravização do povo negro, da falta completa de políticas públicas após a libertação dos escravizados e da criminalização da pobreza – vide como exemplo a lei de vadiagem² –, a população negra era majoritária nesses quartos de despejos, além de nordestinos retirantes e de uma minoria de imigrantes europeus.

No trecho citado, a autora descreve o panorama histórico-sociológico das favelas de São Paulo, mas de uma forma estilizada e metafórica, o que denota intenção e trabalho estético. Carolina escreve grande parte de suas obras utilizando-se de um tradicional gênero literário, o memorialístico, em forma de diários. A escritora também publicou poemas, contos, a novela *Onde estaes Felicidade* (2014), o romance *Pedaços da fome* (1963), e os diários mais famosos: *Quarto de despejo* (1960), *Casa de Alvenaria* (1961) e o *O diário de Bitita* (1982), esse último, publicado postumamente a partir de cadernos manuscritos recolhidos da autora. Com seus escritos em grande parte autobiográficos, Carolina foi precursora do movimento protagonizado pelas narrativas insurgentes da população negra e de outros grupos oprimidos, expressivo desde a década de 1960 até hoje. Esse movimento é motivado pela urgência em rememorar e contar a história de vozes silenciadas, sendo também conhecido como “literatura documentária de contestação”³.

Publicado pela primeira vez na França, no ano de 1982, *O diário de Bitita*, *corpus* deste artigo, é o relato autobiográfico de uma pessoa (in)comum, nascida na região da cidade de Sacramento, interior de Minas Gerais. Bitita é Carolina, menina e moça, e os textos trazem a memória desde sua primeira infância repleta de privações e inque-

2. Conforme exposto no artigo “Os vadios na resistência ao disciplinamento social da *Belle Époque* carioca”, de Marina Vieira de Carvalho (2008), a passagem do regime escravocrata para a ordem capitalista contou com uma estratégia de controle da população marginal aos novos padrões sociais, ilustrada pela lei de vadiagem. Segundo Carvalho, “a contravenção da vadiagem foi precedida pelo Projeto de Repressão à Ociosidade, pululado pela Câmara dos Deputados, em 1888, o qual legitimaria a repressão e reeducação dos vadios, institucionalizada pelo artigo 390 do código penal de 1890” (p. 01). Uma vez finalizada a instituição da escravidão com a abolição, em 1888, e substituída a mão de obra negra, pela dos imigrantes europeus, não restaram muitas opções para a população afrobrasileira, impelida ao desemprego e sua consequente ocupação das ruas, tanto para a procura de formas autônomas ou não de trabalho, quanto para a mendicância. Carvalho ressalta ainda, as adaptações das leis de vadiagem federais para às municipais, que incluíam a proibição de transitar pelas ruas sem paletó ou sapatos, além das exigências de explicação para o simples fato de estar parado em lugares públicos. É evidente que tais leis não se aplicavam a qualquer transeunte, mas sobretudo àqueles que já viviam sob o jugo da discriminação de classe, e sobretudo, de raça.

3. Informação retirada da orelha do livro *O diário de Bitita*, da edição utilizada para o artigo, publicada em 1986. Não foi encontrado o nome do autor do texto responsável pela orelha do livro, dessa edição.

tações, até a juventude, com a mudança para o estado de São Paulo. Destaca-se, nos caminhos tortuosos de um emprego a outro (leia-se uma exploração à outra) nas fazendas e casas de famílias brancas, a luta de Carolina pela sobrevivência e pela dignidade e, paralelamente, a memória da comunidade afro-brasileira em diáspora em um Brasil escravocrata. Nascida em 1914, após menos de 30 anos da conquista legal da libertação dos negros escravizados no Brasil, em 1988, Bitita vivencia e Carolina narra os efeitos modernos do processo de colonização iniciado na primeira metade do século XVI.

O relato-denúncia de Carolina ultrapassa o nível pessoal da experiência vivida e abrange o âmbito coletivo. Ela desvela, por meio de suas memórias, as condições de extrema desigualdade social em que vivia a população afrodescendente brasileira. Desigualdade baseada no funcionamento de dois tipos de racismo: 1) racismo estrutural: “os brancos têm casas cobertas com telhas” (JESUS, 1986, p. 93); e 2) racismo institucionalizado: Eu pensava: “É só as pretas que vão presas.” (JESUS, 1986, p. 27). A reflexão da escritora após a prisão arbitrária de sua mãe possibilita a percepção de que as instituições sociais estavam configuradas para criminalizar a população negra, assim como na primeira citação, percebe-se que a estrutura econômica social favorecia financeiramente as pessoas brancas⁴.

Diante do exposto, este artigo tem como objetivo analisar a obra *O diário de Bitita*, buscando compreender como suas memórias individuais se articulam com a memória coletiva da população afro-brasileira da primeira metade do século XX. Busca-se também investigar como a perspectiva específica da autora, como mulher e negra, instrumentaliza-a a recontar a história com a percepção social única que esse lugar de memória e de fala lhe proporcionava. Por fim, evidencia-se como a autora se utilizou-instrumentou do fazer literário para resistir, junto à sua comunidade, à opressão colonial e patriarcal. Para tanto, utiliza-se como arcabouço teórico as teorias a respeito da historiografia sobre a memória coletiva e a Teoria Feminista Pós-Colonial, uma vez que ambas se ocupam das memórias silenciadas de pessoas oprimidas.

O conceito de memória coletiva acionado é o que compreende o sujeito em sua existência marcada por sua relação, e por sua solidariedade com outros sujeitos, bem como suas projeções imaginárias compartilhadas. Admite-se que quando um sujeito fala de si, fala também dos outros e, ao falar dos outros, fala de si, conforme exposição de Eni Pulcinelli Orlandi, no texto *Incompletude do Sujeito* (1988). Assim, quando este artigo se propõe a analisar os escritos de Carolina Maria de Jesus, a partir da noção de memória coletiva, não está se referindo a um sujeito individualista que se estende no máximo aos limites da família nuclear, construído segundo uma

4. Na seção seguinte deste artigo pode-se verificar o funcionamento desse mecanismo na citação à respeito da relação trabalhista entre os fazendeiros e os imigrantes.

visão romântico-burguesa, mas de um sujeito que está abraçado ao coletivo. A voz da escritora não representa uma memória individual, mas a reverberação de vozes que revelam memórias plurais.

As perspectivas críticas do Feminismo e da Teoria Pós-Colonial aqui adotadas contribuem para uma nova reconfiguração da crítica cultural, a partir dos deslocamentos epistêmicos da linguagem hegemônica, sobretudo a partir do século XX. Desconstruir e descentralizar as narrativas históricas e literárias, fomentar críticas em torno da construção discursiva dos povos subalternos e da forma como são representados discursivamente são aspectos marcadores desse projeto crítico pós-colonial. Refletir sobre a produção de Carolina Maria de Jesus a partir dessas concepções teórico-metodológicas é dar enfoque à maneira como ela viveu a condição de ser uma mulher negra escritora, revelando ideologicamente o seu espaço, a sua presença, a sua escolha por uma fala afirmativa, de um discurso outro – diferente e diferenciador do discurso hegemônico – sobre a população negra em diáspora no Brasil. Com isso, esse artigo não pretende fixar a obra literária da escritora como uma fonte histórico-sociológica, em detrimento do caráter estético desse objeto artístico. Mas, sobretudo, identificar e analisar no *corpus* escolhido tanto a denúncia social quanto a criação artística, mutuamente implicadas, a fim de demonstrar de que forma a autora “conseguiu transcender a sua realidade, construindo interpretação sensível do mundo” (RIOS, 2014, p. 107).

2. A escrita de si e dos seus

De acordo com Maurice Halbwachs, em *A memória coletiva*, “cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que [...] muda conforme o lugar que ali eu ocupo” (HALBWACHS, 2004, p. 55). Esse vínculo entre indivíduo e sociedade por meio da memória, perspectivado pelo *lôcus* de enunciação, ou, lugar de fala é expresso logo no primeiro capítulo de *O diário de Bitita*, chamado *Infância*: “Os pobres moravam num terreno da câmara: O Patrimônio” (JESUS, 1986, p. 7), é como inicia *O diário de Bitita*. Organizada cronologicamente, a narração começa pela condição social da narradora autodiegética, que no caso é a própria escritora. Com uma frase afirmativa e declarativa Carolina fala de si de forma elíptica, priorizando seu eu coletivo: os pobres. Assumindo uma perspectiva extremamente objetiva, o sentido estabelecido já desde o início, e que será permeado por toda a obra é a presença pungente da pobreza. Como pode se verificar na descrição do trecho seguinte:

não tinha água. Mesmo furando o poço eles tinham que andar para carregar água. Nós morávamos num terreno que o vovô comprou do mestre, um professor que tinha uma escola particular. O preço do terreno foi cinquenta

mil-réis. O vovô dizia que não queria morrer e deixar os seus filhos ao relento. A nossa casinha era recoberta de sapé. As paredes eram de adobe cobertas por capim. Todos os anos tinha que trocar o capim, porque apodrecia, e tinha que trocá-lo antes das chuvas. Minha mãe pagava dez mil-réis por uma carroça de capim. O chão não era assoalhado, era de terra dura, condensada de tanto pisar (JESUS, 1986, p. 7).

O primeiro período curto e seco expressa a gravidade da falta do recurso mais básico para a sobrevivência, a água. Posteriormente, Carolina volta a falar do terreno, seu preço e o fato de ter sido comprado com esforço por seu avô, com quem já podemos perceber a afetividade pela forma diminutiva “vovô”. Tampouco é fortuita a menção do preço da carroça de capim, essa escolha discursiva demonstra uma preocupação própria de quem precisa calcular tudo, para quem cada centavo de réis tinha um destino definido e urgente. Além dos valores mencionados, cada descrição da casa intenciona demonstrar a escassez e precariedade, enfatizadas pelas palavras relento, casinha, apodrecia, terra dura. É notável o caráter de denúncia de uma realidade marginal que permeia o relato.

Logo após a descrição de sua casa, Carolina faz outra reclamação:

Eu estava fazendo a minha *avant-premiere* no mundo. E conhecia o pai do meu irmão e não conhecia o meu. Será que cada criança tem que ter um pai? O pai de minha mãe foi Benedito José da Silva. Sobrenome do sinhô. Era um preto alto e calmo. Resignado com a sua condição de soldo da escravidão. Não sabia ler, mas era agradável no falar. Foi o preto mais bonito que já vi até hoje. Eu achava bonito ouvir a minha mãe dizer – Papai! – E o vovô responder-lhe: – O que é, minha filha? (JESUS, 1986, p. 7-8).

A falta da paternidade é afirmada pela oposição da presença do pai de seu irmão e de sua mãe. Ao contar a origem do nome do avô ela demonstra conhecimento em relação aos processos identitários herdados pela escravidão, intensificando esse conhecimento por meio da imagem evocada a partir da palavra escrita em sua forma oral, sinhô. O fato do avô ter sido um ex-escravo é uma das primeiras informações que ela traz para sua descrição, afirmando que ele não era revoltado com tal condição, e descrevendo-o como calmo e bonito em oposição à imagem do preto violento e feio, fixada pelo discurso colonialista, em sua estratégia de desumanização das pessoas negras, conforme exposto por Regina Garcia de Souza, em *Branqueamento e animalização: representações da desumanização do escravo* (2015).

Após descrever o avô, Carolina rememora o pouco de história que sabia sobre seu pai:

um dia, ouvi da minha mãe que o meu pai era de Araxá, e o seu nome era João Cândido Veloso. E o nome de minha avó era Joana Veloso. Que o meu pai tocava violão e não gostava de trabalhar. Que ele tinha só um terno de roupas. Quando ela lavava a sua roupa, ele ficava deitado nu. Esperava a roupa enxugar para vesti-la e sair (JESUS, 1986, p. 8).

Ao dizer o nome completo de seu pai e sua avó, Carolina dá à pouca memória que tem de seus familiares paternos mais próximos uma importância oficial, possível de ser encontrada em registros de cartórios, ou seja, que não pode ser negada: tinha pai e avó. O sentimento de falta é acompanhado de uma certa admiração pela peculiaridade do pai artista, como ela. Segundo Michael Pollak, em *Memória, esquecimento, silêncio* (1989), os acontecimentos vividos pessoalmente são os primeiros a constituírem tanto a memória individual quanto a coletiva. Como visto, é a partir das memórias de si quando criança e daquilo que a tocava mais de perto que Carolina narra a vida social.

É com intensa alegria, por exemplo, que a autora se refere a momentos em que se alimentava bem, lembrança associada principalmente aos dias comemorativos, como sua crisma, e às visitas à casa de sua madrinha branca, Mariinha, “oh que comida gostosa! Exclamei: – se eu pudesse comer outra vez! [...] Para mim o mundo consistia em comer, crescer e brincar” (JESUS, 1986, p. 16). Essa é uma experiência pessoal que, no entanto, expande-se para a da sua comunidade: a história das outras duas madrinhas, negras, não era igual a da madrinha branca: “quando a minha madrinha Matilde não tinha nada em casa para comer, ela pegava um prato vazio e um garfo e ficava de pé na porta principal de sua casa, fingindo que estava comendo” (JESUS, 1986, p. 20). A atitude da madrinha Matilde demonstra como a fome precisava ser negada, possivelmente pela carga negativa que acrescia à imagem da população negra, tratada já de forma tão indigna, e pela manutenção do discurso dominante que negava o reconhecimento da responsabilidade social perante a miséria, por meio da ideologia meritocrática. Tais memórias referentes à alimentação aparecem com relevo na narrativa do livro, devido à constante escassez presente na vida de Carolina e de seus pares.

Quando a autora passa do não dito à denúncia da fome, ela concretiza a restauração de uma outra memória, chamada por Pollak (1989, p. 7) de subterrânea, que, “como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõe[m] à ‘memória oficial’, no caso a memória nacional”. De acordo com o autor, essa outra memória revela o caráter opressor da memória coletiva nacional. É sintomático o fato de a única madrinha que não passava fome ser a branca, o que também demonstra o caráter reivindicatório dessa outra memória para a população negra, uma vez que ilustra a desigualdade racial. O relato de Carolina explicita a gravidade da fome pela sua associação ao sentimento de existência no mundo: “eu achava o mundo feio e triste, quando estava com fome. Depois que almoçava achava o mundo belo” (JESUS, 1986, p. 24).

No capítulo intitulado *Ser pobre*, a autora parte da descrição da casa e das condições precárias que vivia seu avô para a situação pontual e histórica da população afro-brasileira naquele momento:

a maioria dos negros eram analfabetos. Já haviam perdido a fé nos predomina-
dores e em si próprios. O tráfico de negros iniciou-se no ano de 1515.
Terminou no ano de 1888. Os negros foram escravizados durante quase 400
anos. Quando o negro envelhecia ia pedir esmola. Pedia esmola no campo.
Os que podiam pedir esmolas na cidade eram só os mendigos oficializados.
A câmara dava uma chapa de metal com um número, depois de examinado
pelo médico e ficar comprovada a sua invalidez (JESUS, 1986, p.27).

Para além dos dados oficiais, seja do analfabetismo, ou das datas de início e fim da escravização, Carolina também retrata a subjetividade da população negra, já desacreditada de possíveis ações afirmativas por parte dos dirigentes brancos, como também fragilizada em relação à sua própria autoestima. A negritude enquanto um marcador social de desigualdade foi conhecida e vivenciada muito cedo pela autora. Na época da escrita de suas memórias, ela recorda que atribuía valor a si mesma, quando criança, por sua relação íntima com uma pessoa branca: “eu pensava que era importante porque a minha madrinha era branca” (JESUS, 1986, p. 12). Conforme explica Pollak (1992, p. 5),

[...] a construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência
aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade,
de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros.

Ora, aceitabilidade, admissibilidade e credibilidade eram tudo o que a população negra não tinha na mesma proporção que a população branca tinha. Conforme denuncia Carolina, “ter uma pele branca era um escudo, um salvo-conduto” (JESUS, 1986, p. 52). Essa construção da identidade a partir da alteridade acontece de forma hierarquizada no processo colonialista e patriarcal que converte relações duais em relações binárias, nas quais um termo submete o outro, como exposto por Rita Segato no artigo *La norma y el sexo. Frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad* (2016). O funcionamento de tais definições se verifica quando Carolina relata: “eu sabia que era negra por causa dos meninos brancos. Quando brigavam comigo, diziam: – Negrinha! Negrinha fedida!” (JESUS, 1986, p. 92).

No capítulo 6, intitulado *Os Negros*, a autora reflete a ambiguidade assentada na fama cultural do Brasil, conhecido popularmente por uma suposta democracia racial⁵.

5. O mito da democracia racial foi desenvolvido pelo sociólogo Gilberto Freyre em *Casa grande e Senzala*, publicada pela primeira vez em 1933.

Além de desmistificar a identidade gentil e cortês do povo brasileiro, ao relatar a forma como o negro era tratado, ela também expõe prerrogativas estruturais desfrutadas pela população branca, conforme pode ser averiguado no seguinte trecho:

No fim do ano, o fazendeiro ia acertar as contas com o negro, o negro estava lhe devendo quinhentos mil-réis... Só os italianos tiveram permissão para plantar no meio do cafezal, e vendiam o excesso de suas produções. E o fazendeiro pagava-os para cuidar dos cafezais (JESUS, 1986, p. 50).

Carolina se debruça sobre a moralidade da burguesia branca – além de privilegiada, insatisfeita –, bem como sobre o caráter colonial de acumulação que lhe é característico (SEGATO, 2016). Essa crítica da autora está presente de forma ostensiva na lembrança a respeito do dia 13 de maio, data da sanção legal de abolição da escravidão, que ainda fazia parte da agenda oficial do movimento negro⁶,

O único mês que eu sabia que existia era o mês de maio. E os negros iam pedir esmolas. Saíam com uma bandeira com o retrato de São Benedito. Quando chegavam nas casas dos ricos, as madamas introduziam a bandeira dentro dos quartos e salas suplicando ao santo que lhe auxiliasse. Embora elas tivessem casas pra morar e alugar, roupas bonitas, comida em abundância, automóvel, banheiros com água quente para tomar banho todos os dias. Vivendo com conforto, ainda pediam o auxílio dos santos. Puxa! Será que os ricos não se contentam com o que têm? (JESUS, 1986, p. 22).

Não é irrelevante que esse seja o único mês conhecido por ela, aquele conhecido por toda a sua comunidade. O atrelamento da memória individual à coletiva também ocorre pelo lugar de destaque dado às lembranças dos acontecimentos que dizem respeito a um maior número de pessoas, como menciona Halbwachs (2004). O registro da mobilização dos negros na rua, assim como outras ocasiões de congregação dessa população, demonstra, pela necessidade de fortalecer-se como um grupo, a maneira pela qual “a memória urbana, para as instituições nascentes e ameaçadas, torna-se verdadeira identidade coletiva, comunitária” (LE GOFF, 2013, p. 412).

Ainda colocando brancos e negros em perspectiva, a fim de comparar seus lugares sociais, Carolina expõe a extrema violência a que estava vulnerável a população negra, e ironiza a respeito do caráter da população branca, responsável por tal violência: “os brancos de agora já estão ficando melhor para os pretos. Agora, eles atiram para amedrontá-los, antigamente atiravam para matá-los” (JESUS, 1986, p. 56). Os

6. A Lei Áurea, que extinguiu a escravidão no Brasil, foi promulgada em 13 de maio de 1888. No entanto, esta data deixou de ser celebrada pelo Movimento Negro após o entendimento de que esta significou apenas um ato simbólico, uma vez que inexistiram políticas públicas para que houvesse efetivamente a libertação da população escravizada, por meio de inserção desta população na sociedade brasileira.

relatos e reflexões da autora acerca do status econômico e cultural dos negros demonstram, em conformidade com a descrição histórica de Angela Davis em *Mulheres, Raça e Classe*, “a precariedade da recém-conquistada “liberdade” [...]. Embora as correntes da escravidão tivessem sido rompidas, a população negra ainda sofria as dores da privação econômica e enfrentava a violência terrorista de gangues racistas” (2016, p. 85). Ainda que a filósofa se refira ao contexto americano, é possível traçar um paralelo com o contexto brasileiro, narrado por Carolina. Assim como Davis, mas ao modo literário, a escritora articula as opressões a que está submetida a população marginalizada, de forma a evidenciar a centralidade da questão racial quando se pensa a pobreza de países colonizados. A intersecção de raça e classe com a categoria de gênero, na narração de *O diário de Bitita* (1986), é o assunto da próxima seção.

3. Escrita de si e das suas

Além das descrições estético-sócio-históricas no tocante à questão racial e de classe, Carolina enfoca as especificidades das mulheres negras, o que demonstra a consciência política da autora em relação à intersecção das categorias de análise social de raça, classe e gênero. Conforme aponta Geny Ferreira Guimarães no artigo *Até onde Carolina nos leva com seu pensamento? Ao poder*, a escritora “escreve a partir de seu corpo negro feminino, numa escrita de si sobre suas angústias, medos, pensamentos, maternidade e lugar que ocupa na sociedade” (2014, p. 81). A partir desse lugar, é que Carolina experimenta a alteridade de gênero, a qual vivencia ainda na primeira infância:

[...] no mato eu vi um homem cortar uma árvore. Fiquei com inveja e decidi ser homem para ter forças. Fui procurar a minha mãe e supliquei-lhe: – Mãe... eu quero virar homem. Não gosto de ser mulher! Vamos, mamãe! Faça eu virar homem! [...] – Quero ter a força que tem o homem. O homem pode cortar uma árvore com um machado. Quero ter a coragem que tem o homem. Ele anda nas matas e não tem medo de cobras. O homem que trabalha ganha mais dinheiro do que uma mulher e fica rico e pode comprar uma casa bonita para morar (JESUS, 1986, p. 10).

Tendo interiorizado a imagem do papel reservado à mulher pela sociedade patriarcal como um ser fraco, covarde, e sistematicamente mais pobre, Bitita sente vontade de ser homem, esse outro que possui como potencialidade a força e a coragem. A negação em ser mulher, fortemente marcada pela repetição da súplica à mãe, corresponde à negação em aceitar uma identidade subalterna, uma vez que Carolina não se identificara com a construção de feminilidade designada e desenhada culturalmente para as mulheres.

A posição ocupada pelas mulheres na pirâmide social sempre foi motivo de inquietação para a autora, que passou a infância fantasiando ser homem:

[...] quando percebi que nem São Benedito, nem o arco-íris, nem as cruzes não faziam eu virar homem, fui me resignando e conformando: eu deveria ser sempre mulher. Mas mesmo semiconformada, eu invejava o meu irmão que era homem. E o meu irmão me invejava por eu ser mulher. Dizia que a vida das mulheres é menos sacrificada. Não necessitava levantar cedo para ir trabalhar. Mulher ganha dinheiro deitada na cama. Eu ia correndo deitar na cama de minha mãe, pensando no dinheiro que ia ganhar para comprar pé-de-moleque (JESUS, 1986, p. 95).

O ato de Carolina, ao se deitar na cama para esperar “a profecia” do irmão acontecer, demonstra mais do que ingenuidade e liberdade imaginativa, mas a consciência da autora frente à condição das mulheres. As diversas entidades a que apelou e o fato de ter que se resignar e conformar-se apenas parcialmente, como aponta o neologismo criado pela autora – semiconformada –, sinalizam uma não aceitação de sua parte frente ao “destino” feminino. A recusa de Carolina não era por desprezo ao gênero ao qual fora designada, mas sim por desprezo à subalternidade que esse gênero representa(va) estruturalmente.

Fazendo uso de sua contumaz crítica social e reflexão filosófica sobre a origem e o destino da humanidade, Carolina imagina o mundo liderado por mulheres:

[...] o homem só dá valor ao homem depois que morre. Se os homens governam o mundo, ele nunca está bom para o povo viver, por que não deixar as mulheres governarem? As mulheres não fariam guerras porque elas são as mães dos homens. Mas os homens são os pais dos homens, fazem guerras, e matam-se (JESUS, 1986, p. 51).

O sentimento da maternidade é exposto por Carolina em contraste com a paternidade, de forma análoga à realidade prática, na qual a relação de afetividade filial se dá majoritariamente pelas mães. Feminilidade e maternidade são atributos positivos para autora, “a terra é feminina, é a mãe da humanidade” (JESUS, 1986, p. 130), confirmando que não é ao gênero em si que Carolina se opunha. Ambos os trechos evidenciam a indicação da raiz patriarcal das opressões, ao associarem os homens à morte e as mulheres à vida.

Todo o livro *O diário de Bitita*, ou, a história de Carolina vista por ela própria, está fundada na negação de uma identidade inferiorizada, a par da constatação e crítica do lugar mais baixo na escala social ocupada pela população negra feminina no Brasil. De acordo com o exposto por Davis,

Durante o período pós-escravidão, a maioria das mulheres negras trabalhadoras que não enfrentavam a dureza dos campos era obrigada a executar serviços domésticos. Sua situação, assim como a de suas irmãs que eram meeiras ou a das operárias encarceradas, trazia o familiar selo da escravidão. Aliás, a própria escravidão havia sido chamada, com eufemismo, de “instituição doméstica”, e as escravas eram designadas pelo inócuo termo “serviçais domésticas” (2016, p. 98).

O seguinte relato reúne as categorias de classe e raça de forma a jogar luz sobre a determinação da pobreza e do ambiente doméstico enquanto realidade da mulher negra:

[...] as mulheres pobres não tinham tempo disponível para cuidar dos seus lares. Às seis da manhã, elas deviam estar nas casas das patroas para acender o fogo e preparar a refeição matinal. Que coisa horrível! As que tinham mães deixavam com elas seus filhos e seus lares. [...] Deixavam o trabalho às onze da noite. Trabalhavam exclusivamente na cozinha. Era comum ouvir as pretas dizerem: – Meu Deus! Estou tão cansada! (JESUS, 1986, p. 32-33).

Além de denunciar a negligência com seu próprio lar enquanto uma condição da exploração do trabalho doméstico, a autora destaca o horário de entrada e saída no trabalho, bem como a exaustão dessas mulheres. A narrativa ainda desconstrói a pretensa homogeneidade da categoria mulher ao contrastar as pobres, em sua maioria negras, com suas patroas, brancas. Carolina denuncia, na primeira metade do século XX, o acúmulo de opressões a que eram submetidas, desde crianças, as mulheres negras, definido, no século XXI, como exploração colonial de gênero (LOJO; MIRANDE; PALERMO, 2016). As meninas negras, por exemplo, acumulavam os maus tratos, que também sofriam os meninos negros, e a violação:

Se o filho do patrão espancasse o filho da cozinheira, ela não podia reclamar para não perder o emprego. Mas se a cozinheira tinha filha, pobre negrinha! O filho da patroa a utilizaria para o seu noviciado sexual. Meninas que ainda estavam pensando nas bonecas, nas cirandas e cirandinhas eram brutalizadas pelos filhos do senhor Pereira, Moreira, Oliveira, e outros porqueiras que vieram do além-mar (JESUS, 1986, p. 34).

O traço colonial da opressão de gênero das mulheres negras é caracterizado pelo “além-mar” em referência à origem dos violadores, descritos com ironia pela autora por sobrenomes típicos de portugueses, os quais se associam por rimarem com ‘porqueiras’. A violência a que eram submetidas essas meninas, filhas de empregadas negras, assim como Carolina, tem sua intensidade marcada pela palavra “brutalizadas”. A autora delata pais e filhos brancos e dá a conhecer uma memória silenciada

devido à necessidade de manutenção dos empregos dessas mulheres, bem como pelo poder dos patrões. Consoante explicação de Davis (2016), aponta como o abuso sexual de mulheres negras institucionalizou-se de forma tão intensa, que sobreviveu à abolição da escravatura. Essas mulheres consideravam-no um risco próprio da profissão doméstica, sendo inúmeras vezes “obrigadas a escolher entre a submissão sexual e a pobreza absoluta para si mesmas e para sua família (p. 99).

Carolina enfatiza o caráter sistemático da opressão da população negra e, especialmente, feminina, ao referenciar de forma metafórica as posições fixas dos sujeitos nessas relações trabalhistas domésticas:

[...] minha mãe lavava roupa por dia e ganhava cinco mil-réis. Levava-me com ela. Eu ficava sentada debaixo dos arvoredos. O meu olhar ficava circulando através das vidraças olhando os patrões comer na mesa. E com inveja dos pretos que podiam trabalhar dentro das casas dos ricos (JESUS, 1986, p. 27).

Patrões *versus* empregados, alimentados *versus* famintos. É manifesta a segregação simbolizada pelos lugares separados entre dentro e fora da propriedade, enfatizado pelas vidraças transparentes, que permitiam àqueles que não pertenciam ao âmbito da casa, e da família branca, contrastar a fartura daqueles com sua escassez. A situação de extrema pobreza a que estavam relegadas as mulheres negras levavam-nas muitas vezes a aceitar qualquer tipo de trabalho, combinados na informalidade e que resultavam frequentemente no seguinte tipo de experiência:

A dona Maria Cândida pediu à minha mãe para eu ir todas as manhãs auxiliá-la na limpeza da casa. Minha mãe consentiu. Pensei: “Que bom! Quanto será que ela vai me pagar?” Mas, a dona Maria Cândida disse-me: – Sabe, carolina, você vem trabalhar para mim e quando eu for a Uberaba eu compro um vestido novo para você, vou comprar um remédio para você ficar branca e arranjar outro remédio para o seu cabelo ficar corrido. Depois vou arranjar um doutor para afilar o seu nariz” (JESUS, 1986, p. 134).

Não é coincidência, mas, recorrência histórica a semelhança no relato apresentado por Davis:

“Todas as manhãs, sob sol ou chuva, mulheres com sacolas de papel pardo ou malas baratas se reuniam em grupos nas esquinas do Bronx e do Brooklyn, onde esperavam pela oportunidade de conseguir algum trabalho. [...] Uma vez contratadas no “mercado de escravas”, depois de um dia de trabalho extenuante, elas não raro descobriam que haviam trabalhado por mais tempo do que o combinado, recebido menos do que o prometido, sido obrigadas a aceitar o pagamento em roupas em vez de dinheiro e exploradas além da resistência humana (LERNER, 1972, p. 229-31 apud DAVIS, 2016, p. 103).

Além da imposição compulsória ao serviço doméstico, a autora delata o papel das instituições na manutenção dessa desigualdade sistêmica, por meio da criminalização da negritude e da pobreza, a que era submetida toda a população afro brasileira, ainda que aqui seja pela experiência feminina que esse fenômeno é apresentado:

[...] um dia minha mãe estava lavando roupa. Pretendia lavá-la depressa para arranjar dinheiro e comprar comida para nós. Os policiais prenderam-na. Fiquei nervosa. Mas não podia dizer nada. Se reclamasse o soldado me batia com um chicote de borracha. E a notícia circulou. – A cota foi presa. – Por quê? Quando o meu irmão soube que a mamãe estava presa começou a chorar. Rodávamos ao redor da cadeia chorando. A meia-noite resolveram soltá-la. Ficamos alegres. Ela nos agradeceu depois chorou” (JESUS, 1986, p. 27).

É notável nesse trecho a prioridade que a descrição emocional assume em face ao ocorrido, sendo priorizados os sentimentos de tristeza e alegria, e o choro, das crianças abandonadas com a prisão da mãe, e, posteriormente, o da mesma, ao agradecer-las por terem sido determinantes em sua soltura. Apesar dessa prioridade enunciativa, a autora não deixa de delinear a arbitrariedade da prisão, por meio da falta de explicação existente no trecho, porque existente no ato real. E ainda delata a violência iminente por parte do soldado, caso reclamasse a prisão da mãe. Nota-se finalmente, que para além da lei de vadiagem, o encarceramento em massa da população negra era realizado com ou sem pretexto, incidindo mesmo sobre aquelas que trabalhavam.

4. Ubuntu: “Eu sou porque nós somos”⁷

Desde o início da narrativa, são frequentes os momentos em que Carolina relata sua personalidade “difícil” – inadaptável, questionadora e determinada: “eu era insuportável. Quando queria alguma coisa era capaz de chorar dia e noite até conseguir. Eu era persistente em todos os caprichos. Pensava que o importante é conseguir o que desejamos” (JESUS, 1986, p. 12). Os caprichos a que se refere a autora eram muitas das perguntas sobre si e sobre o mundo, que até irritavam sua mãe, e coisas gostosas que ela queria comer, como cocada e arroz com sardinha. Basicamente, Bitita reivindicava o direito de saber e de comer. A mãe

7. Da filosofia africana, uma tentativa de tradução do termo Ubuntu para o português seria “humanidade para com os outros”, conforme explicação de Natalia da Luz no artigo *Ubuntu: a filosofia africana que nutre o conceito de humanidade em sua essência*, disponível em <<http://www.pordentrodaafrica.com/cultura/ubuntu-filosofia-africana-que-nutre-o-conceito-de-humanidade-em-sua-essencia>>. Acesso em: 25/04/2019. A essência de humanidade na qual consiste o conceito é a da existência em solidariedade e coletividade com os outros.

[...] era tolerante. Me olhava, sorria e dizia:– Veja a cara dela!– Não me espancava. As vizinhas me olhavam e diziam– que negrinha feia! Além de feia, antipática. Se ela fosse minha filha eu matava. Minha mãe me olhava e dizia:– Mãe não mata o filho. O que a mãe precisa ter é um estoque de paciência. O senhor Eurípedes Barsanulfo disse-me que ela é poetisa! (JESUS, 1986, p. 13).

Ao longo da narrativa, Carolina oscila entre a mãe bater e não bater, o que demonstra lembranças alternadas: a mãe, ora batendo irritada, ora relevando com paciência. A repreensão das vizinhas espanta por tamanha agressividade e é quase sempre em relação à negritude de Carolina. Desde os xingos, o tom é de violência gratuita. Para a violência motivada por racismo, matar não é um absurdo, não precisa de uma justificativa mais séria. Mas mãe não mata o filho, adverte a mãe da autora, que percebe a inclinação poética de Carolina, sinalada pelo senhor Eurípedes. Confirmando a memória como “um elemento constituinte do sentimento de identidade” (POLLAK, 1992, p.5), é com essa última imagem de si, poeta, que Carolina se identifica no início de suas lembranças de infância e no início da escritura de suas memórias. Esse aspecto identitário da memória se estende ao nível coletivo pela mesma função que exerce na identidade de um indivíduo, por se referir ao “sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si” (POLLAK, 1992, p. 5). Carolina se (re)constrói poetisa. A população negra se (re)constrói sobrevivente.

O que se destaca dentre as enunciações presentes nas memórias de Bitita, além da descrição estético-antropológica da comunidade negra em diáspora no Brasil, é o constante e prematuro questionamento crítico da autora. De acordo com Guimarães, “suas indagações políticas expressavam o seu desejo de inserção na sociedade” (2014, p. 81). A inquietação e insubordinação da autora, presentes nas recorrentes análises sociais e nos diversos caminhos trilhados e relatados na obra – principalmente aqueles que envolviam hierarquia, como as relações trabalhistas – demonstram agência: “capacidade de agir sobre as circunstâncias históricas e sobre os eventos” (BONNICI, 2007, p. 18). O mesmo se verifica quanto à atitude literária da mesma. A estreita relação entre memória individual e coletiva, nos escritos de Carolina, é tão espontânea quanto intencional, tanto por sua ligação com o pensamento e o mundo, como pela necessidade de registrar a história negada à parcela da humanidade da qual fazia parte. Grande parte das memórias presentes em *O diário de Bitita* se refere ao desejo de autonomia manifesto por Carolina, desde suas necessidades mais individuais de menina, até as necessidades coletivas da comunidade negra, liberta da escravidão, mas não livre de seus efeitos. “A escravidão era como cicatriz na alma do negro” (JESUS, 1986, p. 59), metaforiza Carolina a respeito da marca conferida à identidade e à subjetividade das pessoas negras no Brasil colonial.

Mariana Santos de Assis, no artigo *Liras marginais: a literatura no processo de humanização de sujeitos marginalizados* (2015), destaca a importância que Carolina atribuía à escrita para a sua própria sobrevivência, sendo a primeira mulher negra a juntar a sua voz ao coro do grupo negro que “desde a primeira metade do século XX, vêm construindo sua militância, em torno da língua escrita e da literatura mais especificamente” (ASSIS, 2015, p. 145). Relata Carolina: “Foi por sofrer muito nas fazendas que escrevi uma poesia: ‘O colono e o fazendeiro’” (JESUS, 1986, p. 139). No que toca à população negra do Brasil pós-colonial, a qual tinha sua história contada a partir do ponto de vista do colonizador, a literatura exerceu papel fundamental “no processo histórico de retomada da própria humanidade pelos sujeitos negros brasileiros” (ASSIS, 2015, p. 131).

Na obra *Post colonial transformation* (2007), Bill Ashcroft explica as formas sutis dentre as muitas formas possíveis de resistência, conceito adaptável a uma diversidade de circunstâncias:

enquanto soldados e políticos ganharam mais atenção, é a população ordinária – e os artistas e escritores, através dos quais uma visão transformativa do mundo foi concebida – quem têm feito mais para ‘resistir’ às pressões culturais que os subjuga (ASHCROFT, 2007, p. 20, tradução nossa).

Se os artistas, em sua maioria homens e brancos, conseguem ocupar esse lugar de enunciação e resistência por meio de sua visão crítica e transformadora, qual é o nível de transformação que oferece a perspectiva da artista mulher, negra e pobre, situada no oposto de tudo o que é validado e valorizado pela hegemonia colonial? O nível mais radical. O silêncio a que foi relegada a obra de Carolina Maria de Jesus revela o caráter político da recepção de sua obra, invisibilizada pela censura institucional a que são submetidos escritores marginalizados, em muito pelo potencial subversivo “de todo e qualquer discurso que escape [e/] ou ameace a ordem social vigente, lugares sociais e posições de poder” (ASSIS, 2015, p.132).

Como afirma Alejandra Castillo, em *Feminismo de la (dés)identificación poscolonial latinoamericana*, “la política comienza cuando se hace parecer como sujeto de debate algo que no está visto, cuando quién lo enuncia es en si mismo um locutor no reconocido como tal”⁸ (CASTILLO, 2016, p. 117). Nesse sentido, a obra de Carolina está para o cânone literário assim como ela esteve para a sociedade. A estratégia política e artística de Carolina atua como peça fundamental para a sobrevivência individual da autora, bem como das pessoas afro-brasileiras em seu direito à memória coletiva.

Em seu depoimento, *Da grafia-desenho de minha mãe um dos lugares de nascimento de minha escrita* (2007), a escritora Conceição Evaristo, ao versar sobre o papel de contes-

8. “a política começa quando algo ou alguém, invisível em um debate, se faz visível, quando quem fala é um sujeito não reconhecido enquanto tal” [todas as traduções são de inteira responsabilidade das autoras deste artigo].

tação da literatura negra⁹, cunha o termo “escrevivência” para denotar o caráter biográfico de seus escritos. Evaristo explica esse caráter em entrevista para o website UOL:

[...] a minha literatura é apontada muitas vezes como memorialística, mas sempre digo que ela não é memorialística no plano individual e, sim, atenta a uma memória da população afro-brasileira e à não compreensão da importância dos africanos e dos seus descendentes na construção da nação. Atenta ainda no sentido de ser *uma memória que reivindica outra história* e, no plano da literatura, reivindica um novo texto literário, no qual as personagens negras sejam protagonistas e não apenas coadjuvantes (EVARISTO, 2015, grifo nosso).

Também de escrevivências se constitui a maior parte da literatura de Carolina, baseada em testemunho e denúncia, e engajada em recontar “a história da presença negra no Brasil sem as mentiras contadas para consolidar teorias racistas que tenta[ra]m justificar a dominação européia” (ASSIS, 2015, p. 150). No plano literário, é a representação da população negra que dá base à narrativa, por meio de personagens e fatos da vida real, que compõem uma trama organizada pela memória, a qual é subjetiva. Aqui, é importante atentar-se para o caráter flexível que a memória possui no que se refere às fronteiras entre o real e o fictício, o que pode conferir ao conteúdo documental projeções imaginadas, principalmente no que diz respeito à linguagem.

Lojo, Mirande e Palermo (2016) afirmam o caráter subversivo da autorrepresentação das mulheres negras e suas histórias para a desarticulação da história “oficial” e singular dos grupos dominantes. As dimensões pessoais e sociais se entrelaçam durante toda a narrativa de *O diário de Bitita*, estruturando o conteúdo de reivindicação e instauração de uma história outra, contada, dessa vez, pela ótica dos oprimidos. É dizer, as memórias de Carolina não só relatam sua vivência e resistência individual ao racismo, ao sexismo, e às demais opressões sofridas e registradas por ela, mas também atuam como resistência às opressões instituídas cultural e politicamente por toda a comunidade afro-brasileira.

As autoras propõem uma “re-visão” histórica, por meio, por exemplo, da literatura de sujeitos oprimidos:

[...] la narración en sus distintas formas de expresión de los sujetos sociales, tiene potencialidad para traer a primer plano momentos de la vida cotidiana que resignifican la existencia de [toda] una sociedad¹⁰ (LOJO; MIRANDE; PALERMO, 2016, p.91).

9. “a nossa escrevivência não pode ser lida como histórias para ‘ninar os da casa grande’ e sim para incomodá-los em seus sonos injustos” (EVARISTO, 2016).

10. A narração, em suas diferentes formas de expressão dos sujeitos sociais, tem o potencial de trazer para primeiro plano momentos da vida cotidiana que resignificam a existência de [toda] uma sociedade.

Indicando também a necessidade de “re-visão” do ideal de objetividade, reque-rido pela epistemologia tradicional (de raiz iluminista), elas fomentam e concretizam a descolonização do saber que “excluiu” a subjetividade nos processos científicos. O que propõem é toda forma de descolonização do cânone patriarcal, ou seja, “la desestabilización de las ideas y prácticas de las relaciones instituidas de /superioridad/ vs. /inferioridad/ entre los géneros, tanto como la que se verifica entre /dominadores/ y /dominados/¹¹” (LOJO; MIRANDE; PALERMO, 2016, p.89)

Le Goff (2013) acentua o papel fundamental da memória coletiva para o en-tendimento de uma história não linear e múltipla, resultante como historiografia con-temporânea. Ele indica a disputa pelo campo historiográfico como uma disputa por um instrumento e objeto de poder, de modo que, para o autor, a função da memória coletiva está na libertação da humanidade, que seria a luta pela “democratização da memória social [como] um dos imperativos prioritários da [...] objetividade científica” (LE GOFF, 2013, p. 436). Nesse sentido, fazer ciência histórico-literária confiável sobre a memória coletiva é visitar aqueles que não compartilha(ra)m de poder sobre ela. Se a ciência até então tratava, principalmente, por meio de uma história única¹², de per-petuar o discurso e a legitimidade de grupos dominantes, é cabal a pesquisa de outras práticas científicas no campo das ciências humanas.

Em consequência da luta pela memória e pela visibilidade da obra de Carolina, por parte do movimento negro organizado, sua obra, entretanto, resistiu, sendo hoje tida como referência de destaque no patrimônio cultural da literatura escrita por ne-gros, e, principalmente, por negras, no Brasil. Vale ressaltar que esse cânone ainda reproduz o ideal hegemônico colonialista e patriarcal branco e masculino e que este artigo tem como objetivo principal ser mais um veículo para a revisão da memória invi-sibilizada, pelo panorama histórico-cultural brasileiro, da literatura de Carolina Maria de Jesus, bem como da população negra a que ela dá voz.

11. “A desestabilização das ideias e das práticas das relações instituídas entre /superioridade/ versus /inferioridade/ entre os gêneros, assim como a que se verifica entre /dominantes/ e /dominados/”.

12. A esse respeito ver Chimamanda Adichie no vídeo “O perigo da história única”, disponível no youtube (link nas referências).

Referências

- ADICHIE, C. “O perigo da história única”. Vídeo da palestra proferida no evento TED Global 2009. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=D9Ihs241zeg&t=1s>. Acesso em 24 de julho de 2019.
- ASHCROFT, B. *Post colonial transformation*. Talylor & Francis e-library, 2001.
- ASSIS, M. S. Antes de ser mulher, é inteira poeta: Carolina e o cânone literário. Em: JESUS, C. M. de. Onde estaes Felicidade? DINHA; FERNANDEZ, R. (Org). São Paulo: Me Parió Revolução, 2014, p. 87-98.
- _____. Liras marginais: a literatura no processo de humanização de sujeitos marginalizados. Em: MASSI, F.; NAKAGOME, P. T. (Orgs). *Desumanização na literatura*. São Paulo: Me Parió Revolução, 2015, p. 131-153.
- BONNICI, T. *Teoria e crítica literária feminista: conceitos e tendências*. Maringá: Eduem, 2007.
- CASTILLO, A. Feminismo de la (dês)identificación poscolonial latinoamericana. Em: BIDASECA, K. (Coord). *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Buenos Aires: CLACSO, 2016, p. 113-124.
- DAVIS, A. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- EVARISTO, C. Da grafia-desenho de minha mãe um dos lugares de nascimento de minha escrita. Em: ALEXANDRE, M. A. (Org). *Representações Performativas Brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.
- _____. *O racismo extrapola a pura e simples ignorância*. Disponível em: < <http://www.geledes.org.br/o-racismo-extrapola-a-pura-e-simples-ignorancia/#ixzz42kNzGrZn>>. Acesso em: 17 de março de 2016.
- GUIMARÃES, G. F. Até onde Carolina nos leva com seu pensamento? Ao poder. Em: JESUS, C. M. de. Onde estaes Felicidade? DINHA; FERNANDEZ, R. (Org). São Paulo: Me Parió Revolução, 2014, p. 77-86.
- HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. Tradução Laís Teles Benoir. São Paulo: Centauro, 2004.
- JESUS, C. M. de. *O diário de Bitita*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- _____. *Quarto de Despejo*: diário de uma favelada. São Paulo: Ática, 2000.
- LE GOFF, J. *História e memória*. Tradução Bernardo Leitão. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.
- LOJO, M. R.; MIRANDE, M. E.; PALERMO, Z. De la dês(de)colonialidad del gênero: lugar social del decir. Em: BIDASECA, K. (Coord). *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Buenos Aires: CLACSO, 2016, p. 89-111.
- ORLANDI, E. P. *A incompletude do Sujeito*. Série Cadernos PUC. São Paulo: Educ, 1988, n. 31, p. 9-16.
- POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. Em: *Estudos históricos*. Rio de Janeiro, 1989, vol. 2, n. 3, p. 3-15.
- _____. Memória e identidade social. Em: *Estudos históricos*. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.
- SEGATO, R. La norma y el sexo. Frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. Em: BIDASECA, K. (Coord). *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Buenos Aires: CLACSO, 2016, p. 31-64.
- SOUZA, R. C. G. O. Branqueamento e animalização: representações da desumanização do escravo. Em: MASSI, F.; NAKAGOME, P. T. (Orgs). *Desumanização na literatura*. São Paulo: Me Parió Revolução, 2015, p. 13-53.
- RIOS, F. Carolina de Jesus na Cena Cultural Contemporânea. Em: JESUS, C. M. de. Onde estaes Felicidade? DINHA; FERNANDEZ, R. (Org). São Paulo: Me Parió Revolução, 2014, p. 99-10.