



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
COORDENAÇÃO DE LETRAS PORTUGUÊS-INGLÊS

ISABELI TRINTA BRUZACA

**O SER-ESTAR-NO-MUNDO DE CAROLINA MARIA DE JESUS: a  
problemática do pertencimento em *Quarto de despejo: diário de uma favelada***

São Luís - MA  
2025



**ISABELI TRINTA BRUZACA**

**O SER-ESTAR-NO-MUNDO DE CAROLINA MARIA DE JESUS: a  
problemática do pertencimento em *Quarto de despejo: diário de uma favelada***

Monografia apresentada ao Curso de Letras da  
Universidade Federal do Maranhão (Campus  
Bacanga) como requisito para obtenção do  
título de licenciatura em Letras Português-  
Inglês.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Márcia Manir Miguel  
Feitosa

São Luís - MA  
2025

Trinta Bruzaca, Isabeli.

O ser-estar-no-mundo de Carolina Maria de Jesus : a problemática do pertencimento em "Quarto de despejo: diário de uma favelada" / Isabeli Trinta Bruzaca. - 2025. 93 f.

Orientador(a): Márcia Manir Miguel Feitosa.

Monografia (Graduação) - Curso de Letras - Inglês, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2025.

1. Lugar. 2. Pertencimento. 3. Quarto de Despejo. 4. Ser-no-mundo. I. Manir Miguel Feitosa, Márcia. II. Título.

**ISABELI TRINTA BRUZACA**

**O SER-ESTAR-NO-MUNDO DE CAROLINA MARIA DE JESUS: a  
problemática do pertencimento em *Quarto de despejo: diário de uma favelada***

Monografia apresentada ao Curso de Letras da  
Universidade Federal do Maranhão (Campus  
Bacanga) como requisito para obtenção do  
título de licenciatura em Letras Português-  
Inglês.

Aprovada em \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

**Banca Examinadora**

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Márcia Manir Miguel Feitosa  
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)  
Coordenação de Português/Espanhol

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Aracy Bonfim Serra Pinto  
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)  
Coordenação de Português/Inglês

---

Prof. Me. Flaviano Menezes da Costa  
Doutorando em Cultura e Sociedade (PGCult/UFMA)

Aos meus avós, Zezé, Francisco, Natividade e Herbert.

Sou fruto de suas orações, amor, suor e lágrimas.

Graças a vocês, estou aqui hoje.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha amada mãe, Gilda, por ser o riso e a alegria de nossa casa. Sem ela, que é a luz de nosso lar, nada disso seria possível. Seu abraço é onde pertencço, é meu lugar para toda a eternidade. Ao meu pai, Paulo, pelo sorriso gentil e pelo abraço caloroso. Mesmo após um dia exaustivo de trabalho, sei que posso contar com seu infindável carinho e acolhimento. Ao meu irmão, Mateus, pelo apoio, carinho, paciência e pelo consolo nas horas difíceis. Você é minha âncora e minha bússola, meu maior exemplo. Sem você, a vida não teria sentido. Ao meu saudoso cachorrinho, Chocolate, que partiu antes que pudesse compartilhar mais uma vitória ao meu lado, mas que sempre será lembrado.

A todas as professoras e professores do curso de Letras, pelos ensinamentos e por me ajudarem a trilhar esse caminho. Meu agradecimento especial à: Prof.<sup>a</sup> Maria Aracy, Prof.<sup>a</sup> Luciana, Prof.<sup>a</sup> Kátia Cilene, Prof.<sup>a</sup> Naiara, Prof.<sup>a</sup> Maria da Graça, Prof.<sup>a</sup> Ilza Galvão, Prof. José Dino e Prof. César Roberto. Vocês são grandes exemplos para mim.

À minha querida orientadora, Prof.<sup>a</sup> Márcia Manir, pelo carinho e sensibilidade. Muito obrigada pelo auxílio e pela paciência. Seu apoio e leveza fez toda diferença durante esse processo. Você intensificou em mim o sonho do ensino, da pesquisa e meu amor pela escrita. Muito obrigada.

Aos meus amados amigos de escola, Vanessa e Lucas, por sempre terem estado ao meu lado, pelo apoio incondicional, pelos momentos de riso e de leveza, pelos abraços, choros e pelas inúmeras conversas. Que sempre possamos compartilhar momentos de vitória como esse, juntos.

Às minhas queridas amigas, que conheci durante a graduação, Keuly e Manuelle, meu mais sincero obrigada. Muito obrigada por sempre me fazerem sorrir e por me impulsionarem a continuar. Sem vocês, esses anos teriam sido impossíveis.

À minha turma da graduação, ingressantes da UFMA do ano de 2021.1, nunca esperei encontrar uma turma tão acolhedora e gentil. Agradeço a vocês, Noemy, Ozeias, Jasmin, Wallison, Liandra, Hersyla, Thyago, Maria Raquel, Paulo, Lucas.

Agradeço, finalmente, ao meu Deus, meu salvador, que ilumina a vida em momentos de escuridão, que é o passo no meu caminhar, que me guia e alimenta minha alma a cada dia. Senhor, obrigada por estar sempre ao meu lado, nos momentos de pranto e nas alegrias. Cheguei até aqui graças a Ti e à força que me concedeste. Que mais vitórias como essa aguardem adiante. Amém.

*“Ah, comigo o mundo vai modificar-se.  
Não gosto do mundo como ele é”*

*(Carolina Maria de Jesus, em Diário de Bitita)*

## RESUMO

O presente trabalho propõe uma análise em torno da obra *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, da escritora brasileira Carolina Maria de Jesus, sob o viés da Geografia Humanista Cultural. A importância dessa abordagem encontra raiz no fato de que a obra é um exemplo singular das experiências ontológico-existenciais de um indivíduo que revela temas universalmente relevantes, tal qual a problemática do *pertencimento*, foco desta pesquisa. A narrativa da obra revela a realidade da miséria na Favela do Canindé, evidenciando o espaço enquanto causador da inadequação ontológica experimentada pela autora, bem como suas particularidades enquanto *ser-no-mundo*. O objetivo geral do trabalho é, portanto, analisar a perspectiva do espaço literário na obra. Os objetivos específicos são demonstrar como a autora persegue identidade e *lugar* no ato da escrita e examinar de quais formas ela se relaciona com o espaço, à luz da perspectiva heideggeriana. O trabalho fundamenta-se teoricamente em autores como Martin Heidegger, Yi-Fu Tuan, Gaston Bachelard e Eric Dardel, cujas reflexões acerca da espacialidade e das nuances da relação indivíduo-espaço permitem analisar a obra e sua autora de uma perspectiva crítica. A metodologia adotada é qualitativa, com enfoque analítico-interpretativo, orientada por princípios da Geografia Humanista Cultural e da Fenomenologia Heideggeriana. Durante a pesquisa, foram analisados excertos da narrativa que evidenciam a tensão e as particularidades entre Carolina Maria de Jesus e o Mundo. Os resultados indicam que a escritora não se sentia pertencida em nenhum lugar a não ser a escrita, pois vivenciou o mundo excluída, além de ontologicamente desabrigada. Ademais, os resultados também demonstram que a escrita se tornou um instrumento de significação do mundo, sobretudo em função da linguagem poética utilizada por Jesus, pois demonstrava sua forma de enxergar e expressar o mundo.

**Palavras-chave:** Lugar. Pertencimento. Quarto de despejo. Ser-no-mundo.



## ABSTRACT

This study proposes an analysis of the work *Child of the dark: the diary of Carolina Maria de Jesus* by the Brazilian writer Carolina Maria de Jesus, through the lens of Humanist Cultural Geography. The significance of this approach lies in the fact that the work represents a unique example of the ontological-existential experiences of an individual, revealing themes of universal relevance, such as the issue of belonging, which is the focus of this research. The narrative exposes the reality of poverty in the Canindé Favela, highlighting space as a cause of the ontological inadequacy experienced by the author, as well as her particularities as a being-in-the-world. The overall objective of this work is, therefore, to analyze the perspective of literary space in the text. The specific objectives are to demonstrate how the author pursues identity and place through the act of writing and to examine how she engages with space, considering the Heideggerian perspective. This study is theoretically grounded in the works of Martin Heidegger, Yi-Fu Tuan, Gaston Bachelard, and Eric Dardel, whose reflections on spatiality and the nuances of the individual–space relationship allow for a critical analysis of both the work and its author. The methodology adopted is qualitative, with an analytical-interpretative approach, guided by principles of Humanist Cultural Geography and Heideggerian Phenomenology. During the research, excerpts from the narrative were analyzed, revealing the tension and particularities between Jesus and the World. The results indicate that the writer did not feel a sense of belonging to any place other than writing itself, as she experienced the world as one of exclusion and ontological homelessness. Moreover, the findings show that writing became an instrument for the signification of the world, primarily due to the poetic language used by Jesus, which demonstrated her way of perceiving and expressing the world.

**KEYWORDS:** Belonging. Being-in-the-world. Child of the dark. Place.

## SUMÁRIO

<b>1.</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>2.</b>	<b>O SER-NO-MUNDO EM MOVIMENTO: CAROLINA MARIA DE JESUS E O CANINDÉ.....</b>	<b>14</b>
<b>2.1</b>	Estar no mundo é <i>ser-com</i> ele.....	15
<b>2.2</b>	O lugar é um objetivo no futuro.....	32
<b>3.</b>	<b>A PAUSA: MOMENTO DA ESCRITA.....</b>	<b>50</b>
<b>3.1</b>	A escrita como ancoragem do <i>ser-no-mundo</i> .....	51
<b>3.2</b>	A escrita poética: onde o espaço se desvela lugar.....	64
<b>4.</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>86</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>91</b>

## 1. INTRODUÇÃO

As reflexões em torno da espacialidade ocupam lugar central no pensamento da Geografia Humanista Cultural, sobretudo por partirem da compreensão de que o espaço não se configura como realidade neutra ou meramente enquanto coisa material, mas como dimensão vivida, experienciada e significada pelo indivíduo. Nesse sentido, conforme aponta Yi-Fu Tuan (2013), as relações humanas com o espaço são inevitavelmente antropocêntricas, uma vez que emergem dos sentimentos e percepções que constituem a experiência do *ser-no-mundo*. Tal perspectiva, que será aprofundada ao longo deste estudo, desloca o enfoque da análise geográfica para além da materialidade objetiva, permitindo considerar as nuances existenciais que permeiam o *habitar* humano.

É nesse horizonte que se insere o presente trabalho, que toma como objeto de análise a obra *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (2020), de Carolina Maria de Jesus, sob o viés da Geografia Humanista Cultural e da Fenomenologia Existencial. Mesmo que pautada em uma subjetividade ficcional, entende-se que a Literatura tem o poder de refletir sobre realidades que, sem ela, passariam despercebidas. A verdade de tal argumento é ainda mais forte no caso da obra em questão, uma vez que é uma narrativa real que aborda a perspectiva do oprimido. Afirma-se, também, que estudar as relações entre *ser* e *espaço* a partir de perspectivas subjetivas é uma escolha prolífica, pois o espaço vivido pode ser articulado diretamente às experiências existenciais do indivíduo. Por essa razão, este trabalho cumpre o propósito de compreender as vicissitudes da relação do *ser-no-mundo*, termo cunhado por Heidegger (2015), e o Mundo.

O estudo investigará, portanto, a experiência existencial de Carolina Maria de Jesus enquanto moradora da Favela do Canindé, espaço que a autora caracterizava como sujo, vulgar e sórdido. Publicada originalmente em 1960, a obra inaugural da autora constitui um registro singular do cotidiano na Favela do Canindé, localizada às margens do Rio Tietê, na cidade de São Paulo, durante a década de 1950. Escrita a partir das experiências da autora enquanto mulher negra, catadora de papéis e moradora da favela, a narrativa ultrapassa questões de cunho social, racial e, sobretudo, ontológico. Ao longo de cinco anos, de 15 de julho de 1955 até 1º de janeiro de 1960, a autora narra a fome, o racismo e a exclusão social e expõe, simultaneamente, suas angústias existenciais – suas tentativas de encontrar um *lugar* no mundo e compreender a si própria.

Nesse contexto, a relação entre Jesus e o espaço da favela apresenta-se marcada por tensões profundas. Embora o Canindé constitua o espaço físico no qual a autora viveu

durante anos, a narrativa evidencia reiteradamente sua recusa em aceitar sua condição de “favelada”, pois a miséria impossibilitava qualquer sentimento de pertencimento, o que motivou a escrita do diário – fato que será visto, ao longo do estudo, enquanto um projeto existencial. Paradoxalmente, a origem etimológica do nome “Canindé” aceita três versões, são elas: “teu seio”, “tua cama” e “teu manto”. Ainda que tais palavras carreguem consigo o sentido de abrigo, calor e aconchego, sabe-se que Jesus jamais descreveria a favela por meio destas palavras, preferindo expor a realidade da faceta decadente e podre que a sociedade brasileira – na época empenhada em seu projeto modernista de urbanização – escolheu não enxergar.

Nesse contexto, destaca-se a importância da linguagem e das escolhas vocabulares de Jesus, que se vale do grotesco – ou, da mera realidade – para narrar a miséria da marginalidade. A autora associa o Canindé à escuridão, à prostituição, à morte e à decadência moral – a uma prisão infernal. Percebe-se que assim como a solidez do solo é ilusória – pois minada pela sujeira, pelo lixo e pelas enchentes do Rio Tietê – até mesmo as instituições públicas que, ocasionalmente, a autora visita quando vai até a “cidade” (como a autora nomeia a área urbanizada de São Paulo), escondem a realidade sórdida da disparidade social e do racismo: são apenas aparentemente estáveis. A autora diferencia, assim, dois polos antagônicos: a sala de visitas (a cidade) e o quarto de despejo (a favela).

A favela é descrita, recorrentemente, como espaço de degradação, *apinhamento* e desamparo, frequentemente associada à ideia do “quarto de despejos”, metáfora que condensa a percepção de Jesus acerca de sua condição existencial, espacial e social. Tal rejeição suscita questionamentos centrais que ajudaram a delimitar o corpus teórico da presente pesquisa: se o *Ser* tem como base o Mundo, mas Jesus vê-se desconectada desse último, em que consiste sua condição de *ser*? Quais vínculos existenciais a autora estabelece com o mundo se o percebe de uma perspectiva exterior e deslocada? A força repelente que impede o pertencimento de Jesus origina-se nela ou no espaço? E, sobretudo: onde se localiza seu *lugar* no mundo?

Para responder a essas indagações, este trabalho fundamenta-se, principalmente, nas contribuições teóricas de Martin Heidegger (2011, 2012, 2015), Yi-Fu Tuan (2013), Eric Dardel (2015) e Gaston Bachelard (2008). A partir de Heidegger (2015) mobiliza-se o conceito principal que intitula o presente trabalho. Assim, todas as considerações giram em torno da compreensão de Carolina Maria de Jesus enquanto *ser-e-estar-no-mundo*, isto é, enquanto ente que somente pode ser compreendido em sua totalidade existencial, em sua relação com a espacialidade e com a mundanidade das coisas. Cabe destacar que

o autor também atribui outras nomenclaturas ao *Ser*, que também serão utilizadas ao longo do trabalho, como: *ser-com*, *ser-no-mundo* e *Dasein*. Em suma, todas as nomenclaturas apontam para uma inseparável conexão entre *ser* e *mundo*. A fenomenologia heideggeriana oferece subsídios, ainda, a partir da noção de *habitar*, para pensar a existência enquanto inseparável do espaço vivido, compreendendo o habitar não apenas como permanência física, mas como construção de sentido e abrigo do ser.

Para Heidegger (2015), *habitar* não se reduz ao simples fato de ocupar um espaço físico, mas implica resguardar, cuidar e permanecer em um lugar de modo pacificado. Habitar pressupõe pertencimento e, sobretudo, a possibilidade de ser. No entanto, em *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, observa-se que Jesus está privada dessa condição. Ainda que possua uma moradia na favela, ela não habita esse espaço no sentido existencial do termo, pois nele não encontra abrigo nem reconhecimento enquanto ser.

A partir de Tuan (2013), mobilizam-se os conceitos de espaço, lugar, *espaciosidade* e *apinhamento*, essenciais para compreender como a presença do outro e as condições espaciais do ambiente interferem na percepção de liberdade e pertencimento. Em consonância, Dardel (2015) contribui com a noção de *geograficidade*, entendida como a relação existencial e sensível que o ser humano estabelece com a Terra. Finalmente, Bachelard (2008) colabora com seus conceitos em torno da *geopoeticidade* do espaço, isto é, da força das leituras afetivo-simbólicas acerca do espaço e do papel do imaginário humano em seu momento de contemplação, bem como da função da projeção afetiva sobre a materialidade dos lugares.

À luz dessas perspectivas, parte-se da hipótese de que Carolina Maria de Jesus não encontra, na Favela do Canindé, as condições necessárias para o habitar no sentido heideggeriano. A ausência de vínculos afetivos, a hostilidade do outro e a constante sensação de apinhamento impedem a autora de se reconhecer como pertencente àquele espaço. Em contrapartida, defende-se que é no ato da escrita que Jesus constrói um lugar simbólico, no qual pode exercer sua subjetividade, elaborar sua experiência e resistir à condição de exclusão que lhe é imposta. Seguindo essa proposta, a escrita emergiria como espaço de pausa, de liberdade e de significação do mundo.

Dessa forma, o objetivo geral deste trabalho consiste em analisar a perspectiva do espaço literário na obra *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, de Carolina Maria de Jesus. De maneira mais específica, busca-se explicar como a apreensão geográfica da autora evidencia sua concepção de pertencimento no mundo, demonstrar como ela persegue identidade e lugar no ato de escrever e examinar de que modo se relaciona com

o espaço a partir de uma perspectiva heideggeriana. Ademais, a metodologia adotada é de natureza qualitativa, com enfoque analítico-interpretativo, apoiada em pesquisa bibliográfica e na análise de excertos da obra que evidenciam a tensão entre a autora e o mundo que a cerca. Além disso, também se dividiu o trabalho em dois capítulos, que comunicam com seus conteúdos: o capítulo dois parte da noção de *movimento* e contempla como esse conceito se comunica com a noção de espacialidade e objetivo. Em oposição, o capítulo três tratará da *pausa* que, para Tuan (2013), é o elemento primordial para a criação do lugar.

De maneira mais específica, no segundo capítulo discute-se a relação de Carolina Maria de Jesus com a Favela do Canindé, e a análise se volta, especialmente, para a noção da movimentação da autora enquanto *ser-no-mundo*. Nesse momento, parte-se da ideia de que a busca por um *lugar* é um projeto existencial da autora e que, portanto, seu caminhar se define pela busca. No terceiro capítulo, enfatiza-se o papel da *pausa* e da escrita na construção de identidade e da significação do espaço. Ademais, examina-se também a noção heideggeriana de quadratura, propondo a leitura de uma quadratura "quebrada" na experiência existencial da autora e investigando como a escrita assume a função de elemento estruturante de seu *ser-e-estar-no-mundo*. Com isso, espera-se demonstrar que, mais do que um simples registro do cotidiano, o diário de Jesus constitui-se como um espaço de habitar poético e existencial.

A relevância desta pesquisa manifesta-se tanto no campo dos estudos literários quanto no âmbito da Geografia Humanista Cultural. Embora *Quarto de despejo* seja amplamente analisado sob perspectivas sociológicas, antropológicas e interseccionais, observa-se uma lacuna no que se refere às leituras que privilegiam o espaço literário e a dimensão existencial da relação indivíduo-espaço. Ao propor uma análise interdisciplinar que articula literatura, geografia e filosofia, este trabalho busca contribuir para o adensamento das discussões sobre geograficidade, pertencimento e habitar, além de oferecer uma nova chave de leitura para a obra de Carolina Maria de Jesus. O intuito do trabalho é, ainda, repercutir o que Jesus defendia e fazer ecoar seu pensamento.

## 2. O SER-NO-MUNDO EM MOVIMENTO: CAROLINA MARIA DE JESUS E O CANINDÉ

Neste capítulo, os temas a serem abordados voltam-se à análise da relação entre Carolina Maria de Jesus e o espaço da favela, no intuito de elucidar como a noção heideggeriana de *ser-e-estar-no-mundo* é íntima à noção humana de movimento, esforço e ao estabelecimento de objetivos existenciais. Será demonstrado de que maneira a autora conseguiu transformar seu repúdio pelo espaço em volição, ou seja, em força de ação rumo a um objetivo superior: um lugar que acolhesse sua existência.

Assim, será analisada como a aversão que o espaço suscitava na escritora ganhou novas tonalidades e dotou-se de funcionalidade quando se tornou mote literário, isto é, o cerne de sua escrita. Dessa maneira, ficará evidente a topofobia<sup>1</sup> como o ponto de onde Carolina Maria de Jesus conseguiu erigir os pilares de sua existência enquanto *ser-no-mundo*. À luz dessa perspectiva, será analisada a percepção subjetiva do espaço a partir da perspectiva da autora, uma vez que “A geografia pode [...] exprimir, inscrita no solo e na paisagem, a própria concepção de indivíduo, sua maneira de se encontrar, de se ordenar enquanto ser individual ou coletivo” (Dardel, 2015, p. 31).

A partir dessa premissa, entende-se, portanto, que Jesus conseguiu exprimir-se enquanto *ser-no-mundo*<sup>2</sup> por meio da leitura atenta da Favela do Canindé e, posteriormente, pela percepção desse espaço como elemento estruturante de sua existência. Logo, cabe a este capítulo primeiro demonstrar como a paisagem não é meramente pictórica, sendo, na verdade, conforme afirma Dardel (2015), essencialmente a própria inserção do indivíduo no mundo, lugar de combate pela vida, de manifestação do ser *com* os outros. Em outros termos, é a base do indivíduo enquanto ser social.

Com esse propósito, o capítulo se estruturará da seguinte maneira: primeiramente se discutirá a noção de *habitar*<sup>3</sup> segundo Heidegger como fundamento do *ser-e-estar-no-mundo*, a partir das vivências e experiências de Carolina Maria de Jesus enquanto

---

<sup>1</sup> Para Yi-Fu Tuan, o sentimento topofóbico refere-se à aversão ou repulsa a determinados espaços ou paisagens.

<sup>2</sup> Para Heidegger, há uma unidade inquebrantável entre ser e mundo. Nessa relação, um não pode ser compreendido sem o outro. De acordo com Saramago (2014), o autor usa, também, o termo *Dasein* (existência/transcendência) para designar indiferentemente homem e mundo, sendo o primeiro preferencialmente referido com a expressão *ser-no-mundo*, onde os hifens buscam sublinhar a indissociável unidade de seus termos.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ensaaios e conferências*. 8. ed. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

catadora de papéis e moradora da favela. Em seguida, será demonstrado, dentro da cotidianidade de Jesus, quais intentos e atividades determinam a forma pela qual a autora habita o mundo, entendendo a existência como um movimento interior dotado de intencionalidade. Na primeira seção, portanto, pretende-se evidenciar os intentos e atividades que moldaram a relação entre ser e espaço dentro do microcosmos da autora, bem como evidenciar as maneiras pelas quais ela buscou pertencer em meio ao *despertencimento*.

## 2.1. Estar no mundo é *ser-com* ele

Em meados do século XX, a cidade de São Paulo iniciava seu implacável projeto de avanço modernista que não cessaria até os dias atuais. O projeto, que via no avanço urbano desordenado um programa de modernização social, deu vazão a problemáticas que não foram consideradas na lógica capitalista de desenvolvimento da metrópole: a exclusão geográfica, política e social das camadas populares. Foi nesse contexto que a Favela do Canindé, localizada às margens do Rio Tietê, emergiu enquanto comunidade dos rejeitados em função do empenho governamental de gentrificação da capital paulista.

Assim, em 1948, ano em que se firmou enquanto um ponto de assentamento de indivíduos marginalizados, o Canindé tornou-se, também, o espaço em que a autora Carolina Maria de Jesus foi compelida a residir. Como resultado de seu descontentamento com a vida na favela e de suas vivências em situação de extrema vulnerabilidade, a autora retratou, em *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (2020), a Favela do Canindé enquanto um lugar cuja identidade<sup>4</sup> suscitava na autora uma forma de envolvimento exterior a ela. Essa exterioridade existencial<sup>5</sup>, de acordo com Relph (1976), se expressa quando um indivíduo se sente deslocado ou “fora do lugar”. Um espaço, portanto, ao qual Jesus não se reconhecia pertencente.

Dentro desse mesmo recorte, é indubitável que o vínculo entre Jesus e a Favela do Canindé se configurou como uma relação tofófica. Se há, portanto, um ponto de partida do qual se pode nortear as discussões em torno da autora e do espaço, reside no fato de que fora a aversão pela vida às margens que motivara seu intento de tornar-se escritora.

---

<sup>4</sup> Uma das mais importantes noções em Relph é a *identidade dos lugares*. Essa identidade se expressa pelas diferentes formas de envolvimento com o lugar, determinadas pelo autor enquanto *exterioridade* e *interioridade*.

<sup>5</sup> Originalmente *existential outsidersness*, o termo é cunhado por Relph na obra *Place and Placelessness* (1976).



Assim, impulsionada pela força repelente que a envolvia, isto é, a miséria que reinava despótica no espaço nomeado pela autora como “quarto de despejo”, Jesus inicia seu diário no dia 15 de julho de 1955. Tal circunstância, cabe destacar, é resultado de seu descontentamento com o momento presente enquanto ente no mundo. O ato de iniciar o diário, por sua vez, representa a busca por um lugar que a acolhesse verdadeiramente.

O propósito de Jesus era, sobretudo, romper quaisquer laços com a favela e as pessoas da periferia, contudo, paradoxalmente, fora por meio da escrita *sobre* aquele espaço que seu desejo, eventualmente, se efetivou. No entanto, é errôneo resumir a interação indivíduo-espaço, nesse contexto, aos sentimentos negativos suscitados nessa relação. Assim, o que se propõe, nesse momento, é analisar o que havia de intrínseco nesse entrelaçamento forçado entre Carolina Maria de Jesus, enquanto *ser-no-mundo*<sup>6</sup> e o próprio mundo. Afinal, a compreensão desse mundo circundante é pertinente na medida em que diz respeito não somente ao espaço de (sobre)vivência diária, a favela, mas também aos espaços que Jesus explorou e conheceu para além dali, em sua experiência enquanto catadora de papéis e, posteriormente, como escritora reconhecida pelo público.

É importante destacar que, para muitos geógrafos da Geografia Humanista Cultural, a experiência do lar constitui essencialmente o conceito de *lugar*, que seria um ambiente de proteção e familiaridade. É em vista desse aspecto, inegavelmente ausente em *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (2020), que se desenvolvem as principais discussões do presente tópico. De acordo com Relph (2014), essas comparações com a noção de lar são importantes na medida em que “permitem entender lugar pela ausência, tanto quanto pela presença” (Relph, 2014, p. 25). Essa concepção-base em torno do *lar* também inspirou propostas mais complexas acerca do *lugar*, tal qual a noção heideggeriana de *espacialidade*<sup>7</sup>, que será mobilizada ao longo da presente reflexão.

Parte-se, inicialmente, da convicção acerca da topofobia presente na relação ente-espaço. Contudo, para aprofundar essa discussão, é necessário retomar o conceito de lugar de Relph (2014), especialmente no que se refere à noção de *identidade*, pois o Canindé, fosse por alienação, fosse por seus atributos físicos esteticamente desagradáveis, era um ambiente que despertava aversão e, sobretudo, a sensação de *não pertencer*. Assim, a

---

<sup>6</sup> Para Heidegger, *ser-no-mundo* não significa apenas estar fisicamente num espaço. Esse conceito descreve a condição fundamental da existência: o ser humano é sempre inserido num contexto de relações, significados e práticas. Logo, para o autor, “cada coisa ganha seu sentido apenas a partir da conjuntura em que a encontramos e jamais a partir de si mesma, tomada isoladamente” (Saramago, 2014, p. 195).

<sup>7</sup> As considerações de Heidegger em torno dos conceitos de *lugar* e *espaço* costumam ser cunhadas pelo autor como “espacialidade”.

partir dessa definição, a topofobia de Jesus em relação ao Canindé pode ser compreendida não somente como um sentimento individual, mas como resultado de uma espacialidade compartilhada, incapaz de promover o pertencimento. Para melhor ilustrar esse fato, propõe-se perscrutar o seguinte trecho do diário:

Percebi que chegaram novas pessoas para a favela. Estão maltrapilhas e as faces desnutridas. Improvisaram um barracão. Condoí-me de ver tantas agruras reservadas aos proletários. Fitei a nova companheira de infortúnio. Ela olhava a favela, suas lamas e suas crianças paupérrimas. Foi o olhar mais triste que eu já presenciei. Talvez ela não mais tem ilusão. Entregou sua vida aos cuidados da vida (Jesus, 2020, p. 48-49).

Conforme a autora explicita, percebe-se como a Favela do Canindé fora um ambiente fabricado, deliberadamente, para oprimir e excluir. Era o espaço onde os “rejeitos” da sociedade eram descartados. Sua própria origem revela a verdade desse argumento, pois o Canindé fora um terreno público destinado a alojar famílias despejadas de outros cortiços da capital paulista, demolidos para dar lugar a edifícios que representassem o avanço modernista de então. Nesse espaço, devido à falta de infraestrutura, os moradores levantavam seus barracos com materiais improvisados retirados do lixo, ressignificando as ruínas e os vestígios da favela.

Em função disso, a inorganicidade de seu impacto estético era tamanha que, até mesmo para olhos que a viam pela primeira vez, o sentimento de rejeição pelo espaço já poderia ser sentido. A lama, sujeira, lixo, carcaças e urubus eram alguns dos componentes que compunham a aparência repugnante a qual Jesus faz alusão. Assim, enquanto a urbanização avançava na cidade, os “favelados” ressignificavam seus despejos, tornando o inútil, útil. Por essa razão, a autora faz constantes referências a suas buscas por materiais no lixo, como ao afirmar: “[...] As segunda-feiras eu não gosto de perder. Saio cedo poque encontra-se muitas coisas no lixo. [...] Quando cheguei em casa deitei porque eu catei uns trinta quilos de ferros e latas” (Jesus, 2020, p. 105).

Contudo, fazer erigir *lares* em meio ao lixo requer não só materiais, mas também a tonalidade afetiva inerente aos espaços que *acolhem* o ser. Em outros termos, enquanto uma habitação descreve a fisicalidade uma casa, um lar diz respeito à segurança, abrigo, acolhimento e calor. Por essa razão, em meio ao lixo e à miséria, os moradores do Canindé sentiam apenas as agruras da existência, pois:

Por serem signos duplos, capazes de atrelar indistintamente a recordação e o esquecimento [...], as ruínas, no entanto, são capazes de estampar (mesmo que

precariamente) a presentificação de uma ausência e, inversamente, a ausência de uma presença (Sedlmayer, 2024, p. 45).

Ainda que contornassem a falta da casa “metamorfizando” o lixo<sup>8</sup>, a favela era um ambiente onde a força da ausência se sobrepunha a qualquer sentimento. Era um ambiente cujos alicerces, conforme afirmara Jesus, eram “[...] a lama podre, os excrementos e a pinga” (Jesus, 2020, p. 49). Em outras palavras, era um espaço que não suscitava a sensação de lar em Jesus, isto é, onde não havia a possibilidade de *pertencer*. Para Relph (1976), isso provém do fato de que a sensação de pertencer – ou não pertencer – é entendida na perspectiva de sentir-se “dentro” ou “fora” de um determinado espaço.

Nesse sentido, é o espaço quem rejeita o indivíduo. Esse último, por sua parte, o experimenta de maneira exterior, como se estivesse do lado de fora. Seguindo essa linha de raciocínio, torna-se mais compreensível a razão pela qual a aversão pelo espaço e a sensação de *despertencimento* não era exclusiva à autora, conforme indica o trecho anteriormente analisado. Nesse sentido, é o espaço, e não os entes nele inseridos, que cria distanciamento e rejeição. Segundo o autor, esses indivíduos têm a noção de que um sentido envolve tais espaços e lhes é negado – pois são incapazes de participar desses significados. Assim, nas palavras do autor:

O *existential outsidersness* envolve um distanciamento autoconsciente e reflexivo, uma alienação das pessoas e dos lugares, a falta de um lar, uma sensação de irrealidade do mundo e de não pertencimento. Sob tal perspectiva, os lugares não podem ser centros significativos da existência, mas são, na melhor das hipóteses, cenários para atividades sem sentido — meras quimeras — e, no pior dos casos, verdadeiros vazios (Relph, 1976, p. 51, tradução nossa).<sup>9</sup>

Logo, seguindo a acepção de Relph (1976), constata-se, entre os indivíduos que habitavam a Favela do Canindé, a consciência de que existia alhures um sentimento que, ali, lhes era negado. Por essa razão, o olhar vazio presenciado por Jesus em sua “nova companheira de infortúnio” pode se caracterizar como um reflexo da inexpressividade ou, ainda, da falta de sentido que o próprio espaço emanava. Tal afirmação é possível pois, para o autor, no *existential outsidersness*, a identidade dos lugares é destituída de

<sup>8</sup> Para uma discussão mais abrangente em torno da resignificação dos resíduos, recorrer ao capítulo “A salvação pelos restos: Carolina Maria de Jesus”, do livro *Quem não tem cão caça com gato: estudando a gambiarra* (2024), de Sabrina Sedlmayer.

<sup>9</sup> No original: “Existential outsidersness involves a selfconscious and reflective uninvolvedness, an alienation from people and places, homelessness, a sense of the unreality of the world, and of not belonging. From such a perspective places cannot be significant centres of existence, but are at best backgrounds to activities that are without sense, mere chimeras, and at worst are voids” (Relph, 1976, p. 51).

sentido e distingue-se apenas por sua superficialidade. No caso em questão, o espaço se distingue pela dureza de seu impacto estético e pelo aspecto anômalo que sua carência provocava.

Além disso, ainda no que diz respeito a sua insatisfação pelo Canindé, a autora pontua em uma das primeiras páginas registradas, cinco dias após o início do diário: “Eu não estou descontente com a profissão que exerço. Já habituei-me a andar suja. Já faz oito anos que cato papel. O desgosto que tenho é residir em favela” (Jesus, 2020, p. 28). Nesse sentido, percebe-se que sua maior insatisfação enquanto indivíduo não seria a humildade de sua profissão, nem mesmo as condições impostas pela natureza de seu trabalho, isto é, o “andar suja”, mas sim o fato de ter estabelecido morada naquele ambiente, descrito pela autora como “o pior cortiço que existe” (*ibid.*, p. 30). Assim, para demonstrar seu descontentamento com o momento presente, a hostilidade da favela é relembra da pela autora, consistentemente, ao longo do diário – ora de maneira fortuita, ora de maneira premeditada.

Em dado momento, por exemplo, a autora narra a seguinte gradação de ações: “Comprei pão, leite, paguei o que devia [...] Cheguei no inferno. Abri a porta e pus os meninos para fora” (*ibid.*, p. 22). Nesse trecho, evidencia-se, de maneira concisa e simples – sobretudo na escolha lexical, ao nomear o espaço enquanto um “inferno” –, a postura de rejeição e despreço que perpassa a representação do Canindé ao longo de todo o diário de Jesus. Nota-se, ainda no mesmo trecho, como a autora se propõe a retratar a banalidade do dia a dia, ao mesmo tempo que, nas entrelinhas e nas escolhas lexicais, ela demonstra seu descontentamento. Essa casualidade, mesclada às críticas pontuais, é o que permite à escritora, por meio de sua subjetividade, denunciar o espaço como um rebento da miséria.

Tal padrão de escrita, simples e direto, repete-se também noutros momentos, nos quais a voz de sua consciência transcorre de forma fluida à medida que o dia é registrado. Ao mesmo tempo, Jesus demonstra suas consternações enquanto moradora da favela com casualidade formal, típica de seus escritos – estilo que faz com que o diário se assemelhe, muitas vezes, a uma conversa descontraída com o leitor. A título de exemplo, recorre-se à seguinte passagem: “[...] Vesti o José Carlos para ir na escola. Quando eu estava na rua, comecei a ficar nervosa. Todos os dias é a mesma luta. Andar igual um judeu errante atrás de dinheiro, e o dinheiro que se ganha não dá pra nada” (Jesus, 2020, p. 65).

Concomitantemente, percebe-se, em ambos os trechos – referentes às páginas 22 e 65, respectivamente – um aspecto em comum: a autora retrata as vicissitudes de sua vida decorrentes de sua situação enquanto moradora da favela. A partir desse argumento,

afirma-se que somente ao entender-se enquanto “favelada” e ao narrar a facticidade<sup>10</sup> de sua existência que Carolina Maria de Jesus logra compreender-se enquanto *ser-no-mundo*. Nesse sentido, depreende-se que a autora constrói sua espacialidade<sup>11</sup>, ou seja, sua compreensão e interpretação acerca do entorno, tomando como referência primordial seu mundo circundante, conforme afirma Saramago (2014). Logo, sua condição social de “favelada” – rótulo reiterado pela autora contundentemente ao longo da obra – torna-se o eixo central de sua relação com o mundo.

Afirma-se, portanto, que sua condição (socio)geográfica converte-se em marca identitária na medida em que a autora reclama para si, em seu diário, esse modo de *ser-estar-no-mundo*. Na mesma medida, afirma-se que essa realidade só é possível por meio da escrita diarística, que permite à autora o voltar-se sobre si, o entender-se por meio da descrição do vivido, maturando, assim, a factualidade do mundo por meio da dedicação à escrita. Para melhor ilustração desse raciocínio, recorre-se ao seguinte trecho, de 20 de maio de 1958, quando a autora escreve:

Abri a janela e vi as mulheres que passam rápidas com seus agasalhos descorados e gastos pelo tempo. Daqui a uns tempos estes palitol que elas ganharam de outras e que de há muito devia estar num museu, vão ser substituídos por outros. E os políticos que há de nos dar. Devo incluir-me, porque eu também sou favelada. Sou rebotalho. Estou no quarto de despejo, e o que está no quarto de despejo ou queima-se ou joga-se no lixo (Jesus, 2020, p. 41).

Percebe-se, novamente, como Jesus consegue estabelecer a construção discursiva de sua obra em torno de um eixo fundamental: o envolvimento com o Canindé. Assim, muito embora esse elo se estabeleça por meio de uma relação de desprezo e desapego, a autora reconhece a si mesma enquanto “pertencente” àquele espaço, ainda que não se sinta pertencida por ele numa dimensão afetiva.

Ademais, nesse fragmento, é possível notar uma luta interna, de cunho ontológico. A autora mostra-se relutante em aderir ao “lugar-comum” que compartilha com as mulheres que observa de sua janela. Ainda assim, é categórica ao afirmar: “Devo incluir-me, porque eu também sou favelada” (*ibid.*). Tal declaração evidencia uma tensão identitária decorrente do olhar aguçado que Jesus dispunha para as miudezas da vida

<sup>10</sup> Para Heidegger, a *facticidade* refere-se ao conjunto de condições existenciais que o ser humano não escolhe, sendo lançado num mundo determinado por circunstâncias específicas, como a época e lugar de nascimento, a família, a cultura e a classe social.

<sup>11</sup> “[De acordo com] a abordagem heideggeriana das questões que envolvem o lugar, [...] [é] a partir de determinadas situações concretas, inseridas numa cotidianidade imediata, [que] se nos apresenta fenomenologicamente o mundo” (Saramago, 2014, p. 194).

naquele ambiente, afinal, aceitar o rótulo de “favelada” significava, também, ceder à realidade que ele revela e reconhecer-se na miséria. Nas palavras da autora, reconhecer-se “rebotalho”.

Portanto, de acordo com tal leitura, Jesus reconhece sua inserção espacial e social, mas manifesta, nas entrelinhas, um distanciamento emocional – em função da rede de remissões<sup>12</sup> que o uso do título “favelada” suscita. À luz dessa perspectiva, a relutância de Jesus em afirmar-se enquanto parte da favela demonstra uma espécie de indefinição ontológica. Em outros termos, assumindo uma perspectiva heideggeriana, a existência da autora mostra-se tencionada pela seguinte problemática: se é um *ser-no-mundo* e se seu mundo mais próximo é a favela, mas não se reconhece plenamente pertencente a essa última, em que consiste, afinal, sua condição de ser?

É precisamente nesse ponto que se evidencia a problemática central da discussão em andamento, afinal, o significado profundo da rede de remissões à qual a alcunha “favelada” se refere é: exclusão, estigmatização (racial e social) e, sobretudo, indefinição. Em outros termos, é possível interpretar a denominação “favelado”, no contexto deste estudo, como um eufemismo para aquele que não tem morada, aquele cuja existência está sempre vinculada ao espaço, muitas vezes inabitável, que habita. É justamente nesse aspecto que se delineia a indeterminação ontológica da autora, pois perceber-se vinculada àquele ambiente é, em sua visão de mundo, uma questão que lhe causa angústia e impede de viver autenticamente.

Essa indeterminação que perpassa a vivência de Jesus é o cerne para compreendê-la enquanto um *ser-no-mundo*, pois, para Heidegger (2015), o sujeito não tem uma essência pronta: o *Dasein* é marcado pela possibilidade – para o filósofo, o *ser-aí*<sup>13</sup> é um modo de ser possível, em constante construção. Analisa-se, a partir de então, qual o papel do lugar – ou da falta dele – nesse jogo de possibilidades e edificação de si. Adentrando esse raciocínio, recorre-se outra vez a Relph (2014), segundo o qual é possível compreender a noção de lugar tanto pela presença quanto pela ausência do sentimento de lar. Assim, as distinções propostas pelo autor entre lugar e “não-lugar” encontram seu correlato nas distinções entre um *ser-no-mundo* que atribui significação à própria

---

<sup>12</sup> Para Heidegger, o mundo é constituído de uma rede de remissões, onde cada coisa deve ser entendida na relação que mantém com o todo e jamais de forma isolada e desprovida de contexto. Logo, a compreensão e interpretação do mundo circundante deve sempre se fundamentar nesse caráter de encontro do mundo.

<sup>13</sup> Conceito de Heidegger (2015) que propõe uma alcunha para o *ser-no-mundo* que permite entendê-lo enquanto um ente de possibilidades.

existência e um ente<sup>14</sup> que vive o mundo em “despertencimento”, ou seja, em um espaço desprovido de significado.

Para melhor ilustrar esse argumento, retoma-se Relph (1976), segundo o qual, para que o indivíduo se perceba em um lar, é necessário que esteja em *existencial insideness*<sup>15</sup>, ou seja, que reconheça, por meio de seus sentimentos, o acolhimento e a identificação profunda com o lugar. Assim, para o autor:

Estar dentro de um lugar e experimentá-lo tão completamente quanto possível não significa que, existencialmente, sejamos *insiders*. A forma mais fundamental de *insideness* é aquela em que um lugar é vivenciado sem reflexão deliberada e autoconsciente, mas está pleno de significados (Relph, 1976, p. 55, tradução nossa).<sup>16</sup>

À luz dessa consideração, portanto, pode-se afirmar que a indefinição ontológica de Jesus deságua no fato de que, apesar de “estar dentro” da favela (fisicamente) e experimentá-la de maneira cotidiana, inexistia a sensação de lar, genuína e orgânica, que acompanha o *existencial insideness*, ou seja, sem a reflexão deliberada e autoconsciente que Relph (1976) descreve. Além disso, do trecho também se destaca que a favela não era vivenciada de maneira espontânea e o próprio projeto de documentação sobre o espaço pela autora é o maior fato comprovador disto. A própria motivação de sua escrita está no fato de que vive em *existencial outsideness* com o ambiente, que não acolhe aos seus habitantes.

Como Jesus pontuara em dado momento, esse não acolhimento pelo espaço era o que justificava “[...] a existencia infausta dos marginais” (Jesus, 2020, p. 43), isto é, uma existência fundada no sentimento de não pertencer a lugar nenhum, tal qual uma impossibilidade de reconhecer o mundo enquanto um lugar. Sobre essa questão, é relevante que se entenda, primeiramente, que grande parte da identidade de Jesus enquanto *ser-no-mundo* assenta-se na problemática de sua tofobia ou, ainda, de seu *desenraizamento*<sup>17</sup> com relação ao espaço.

---

<sup>14</sup> Para Heidegger, o mundo abriga *entes*, conceito que inclui coisas e indivíduos. Segundo essa lógica, o *ser-no-mundo* é um ente “privilegiado”, pois, por meio de sua consciência, percebe e se relaciona com o mundo de maneira diferente que os outros entes.

<sup>15</sup> O *existencial insideness* caracteriza o pertencimento a um lugar e a identificação profunda e completa com ele.

<sup>16</sup> “To be inside a place and to experience it as completely as we can does not mean that existentially we are insiders. The most fundamental form of insideness is that in which a place is experienced without deliberate and selfconscious reflection yet is full with significances” (Relph, 1976, p. 55).

<sup>17</sup> Para Heidegger, o desenraizamento é um sentimento decorrente de uma vida vivida sem sentido. Para o presente estudo, é relevante considerar que a perda de sentido, no caso em questão, é resultado de uma experiência existencial vivida em despertencimento com o espaço.

Além disso, é necessário reconhecer que, no caso de Carolina Maria de Jesus, esse *desenraizamento* não é apenas ontológico: ele é também histórico e racializado. Sua impossibilidade de habitar plenamente – no sentido existencial de *estar-no-mundo* – é atravessada pelo racismo, que produz barreiras simbólicas e materiais a sua existência. Assim, a rejeição que a autora experiencia não provém, unicamente, do espaço da favela, mas também de toda estrutura social que a envolve. A autora, portanto, é excluída não só de *estar* em um *lugar* digno, como também de *ser* de maneira digna.

Assim, embora a análise desenvolvida foque em uma perspectiva fenomenológico-heideggeriana que diz respeito, sobretudo, ao *ser* humano, é essencial adicionar que a experiência existencial de Jesus é atravessada pelo racismo estrutural brasileiro. Nesse sentido, entende-se que grande parte do *desenraizamento* experienciado pela autora também perpassa um viés racial de rejeição e inadequação. O argumento, portanto, de que Jesus não tem raízes em nenhum espaço também encontra justificativas no fato de que, enquanto mulher negra, a sociedade a rejeita, ou seja, o seu *ser* é rejeitado. Desse modo, a afirmação de Relph (1976) torna-se particularmente significativa:

A pessoa que não possui nenhum lugar com o qual se identifica é, na prática, sem lar, sem raízes. Mas alguém que vivencia um lugar a partir da atitude de *existential insideness* é parte desse lugar, e ele é parte dessa pessoa. Então, passa a existir entre lugar e pessoa um vínculo forte e profundo [...] (Relph, 1976, p. 55, tradução nossa).<sup>18</sup>

Ao mesmo tempo, muito embora o *desenraizamento* seja causador da desconexão de Jesus com o ambiente, esse sentimento é também relevante na medida em que estabelece, na forma de ausência, uma necessidade ontológica de *enraizamento*, de conexão com outro lugar que não a Favela do Canindé. É a partir do *desenraizamento*, portanto, que Jesus passa a buscar o *existential insideness* cunhado por Relph (1976). No entanto, também nessa busca encontra-se um imbróglio, pois o racismo opera como uma força interseccional que a impede – enquanto mulher negra, sobretudo, – de perceber o mundo enquanto abrigo.

O impasse da autora reside no fato de que, dentro de uma sociedade racista, o deslocamento físico não garantiria um pertencimento ontológico, pois seu estranhamento não se circunscreve ao Canindé, ele acompanha, também, o corpo racializado que habita

---

<sup>18</sup> No original: “The person who has no place with which he identifies is in effect homeless, without roots. But someone who does experience a place from the attitude of existential insideness is part of that place and it is part of [them]. Then there exists between place and person a strong and profound bond” (Relph, 1976, p. 55).



o mundo. Nesse sentido, sua condição ilustra o que Saramago (2014) descreve como a experiência originária de “não se sentir em casa” e, a partir disso, perscrutar o mundo em busca de um lar. No caso em questão, a busca é radicalizada pelas estruturas sociais e raciais que negam lugar ao sujeito negro. Por isso, é importante levar em consideração:

[...] que a importância do sentido mais profundo do lugar se conecta diretamente – na forma de contraponto – com a experiência de *desenraizamento* [...]. Esse desenraizamento, bem como o sentimento de estranheza, que atravessa, mais ou menos veladamente, nosso estar no mundo, podem ser traduzidos pela expressão *não se sentir em casa*. Tal sentimento é, para Heidegger, existencial e ontologicamente, o fenômeno mais originário (Saramago, 2014, p. 205).

De acordo com tal leitura, portanto, a Favela do Canindé é, para Jesus, um ambiente que a impede de “fincar raízes”, condição primordial para a existência plena do *ser-no-mundo*. Além disso, esse espaço não é apenas o cenário da vida da autora, mas a materialização de um impedimento: o espaço hostil priva quaisquer possibilidades de “fincar raízes”, condição primordial para o *habitar* pleno. Ademais, revela também um fundo racial, pois, mesmo quando desvinculada da alcunha de “favelada”, Jesus é atravessada pelo racismo estrutural que não garante à pessoa negra as possibilidades de firmar um *lugar*, isto é, de sentir-se abrigado e protegido *no* mundo.

Paradoxalmente, da perspectiva fenomenológica, é justamente a incapacidade de firmar-se no espaço que permite compreendê-la de maneira mais íntima, pois revela a necessidade existencial e ontológica do ser de configurar *morada* no mundo. Em termos mais simples, é a ausência do sentimento de pertencimento que estabelece seus projetos existenciais de busca por um lugar e por identidade – a busca por uma existência autêntica. Nesse sentido, entende-se que a autora é movida por forças que a antecedem e excedem, forças primordiais ao *ser-no-mundo* que a impulsionam na procura por um abrigo da existência.

É importante destacar, ainda, que esse traço fundamental da identidade da autora não constitui um impeditivo para o estabelecimento de seus projetos existenciais, mas os fortalece. A título de exemplo, cita-se o episódio referente ao dia 16 de junho de 1955, no qual Jesus relata:

[...] Eu escrevia peças e apresentava aos diretores de circos. Eles respondiam-me:  
– É pena você ser preta.  
Esquecendo eles que eu adoro a minha pele negra, e o meu cabelo rustico. Eu até acho o cabelo de negro mais iducado do que o cabelo de branco. Porque o

cabelo de preto onde põe, fica. É obediente. E o cabelo de branco, é só dar um movimento na cabeça ele já sai do lugar. É indisciplinado. Se é que existe reencarnações, eu quero voltar sempre preta (Jesus, 2020, p. 64).

Seguindo essa análise e retomando a problemática em torno da rede de remissões, tomar posse do termo “favelada” é afirmar-se presente não apenas na materialidade do espaço, antes é fazer prevalecer a referencialidade da palavra, que simboliza o próprio existir da autora e de seus companheiros, invisibilizados pelas chagas da segregação social, como seres *desenraizados* no mundo. Afinal, como Jesus declara em 19 de maio de 1958: “[...] Aqui na favela quase todos lutam com dificuldades para viver. Mas quem manifesta o que sofre é só eu. E faço isto em prol dos outros” (Jesus, 2020, p. 40). Nesse sentido, a autora se apropria de sua identidade espacializada, ao mesmo tempo que se reconhece numa condição de “exílio existencial”, para em seguida denunciar essa maneira de existir.

Essa declaração, além de sugerir que o trabalho de Jesus enquanto escritora tinha *intencionalidade*, revela, ainda, uma tentativa de conciliação com a comunidade do Canindé demonstrada também noutros momentos ao longo do diário e traz em si a ideia de que um ente jamais é sozinho no mundo. Para melhor ilustrar esse ponto de vista, recorre-se a Heidegger (2015), segundo o qual um indivíduo sempre existe em relação às coisas e aos outros. De acordo com essa perspectiva, portanto, para entender-se enquanto *ser*, foi necessário que Jesus se localizasse dentro de uma comunidade, onde a existência é compartilhada com todos os outros e com as coisas que não são o *eu*. Assim, ilustrativamente, a localização do *eu* no espaço simboliza um ponto de ancoragem existencial, isto é, a demarcação de sua presença no mundo.

Além disso, conforme afirmou Marandola Jr. (2009), os *outros* não significa simplesmente os demais além do indivíduo, do qual o *eu* se isolaria: “Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais ninguém se diferencia propriamente, entre os quais também se está” (Marandola Jr., 2009, p. 9). À vista desse fato, percebe-se, no trecho supracitado, referente à página 40 do diário, que Jesus compartilhava certa empatia com seus companheiros, pois se via refletida neles próprios – que também carregavam o peso da alcunha “favelados”. Logo, de acordo com essa análise, “A relação ontológica com os outros torna-se, pois, projeção do próprio ser para si mesmo *num outro*. O outro é um duplo de si mesmo” (Heidegger, 2015, p. 181). Esse gesto ontológico, por sua parte, de perceber-se no outro, fica evidente nos escritos de Jesus.

Também noutros momentos, a autora segue a tendência de localizar a si e a seus vizinhos dentro de um mesmo espaço e grupo, enquanto uma comunidade de “desajustados” (Jesus, 2020, p. 43). Assim, conforme se depreende no seguinte fragmento, evidenciado pelo uso da 1ª pessoa do plural, nota-se como a afirmação é um reconhecimento de si própria nos outros: “Duro é o pão que *nós* comemos. Dura é a cama que [*nós*] dormimos. Dura é a vida do favelado” (*ibid.*, p. 44). Seguindo essa análise, é coerente afirmar que a declaração de Jesus é um exercício daquilo posto anteriormente por Marandola (2009), uma vez que todo *ser-no-mundo* somente se põe em se opondo, ou seja, se reconhece enquanto um ao reconhecer aquele que não é. Nesse processo, percebe-se pertencente a um todo, pois, para Heidegger (2015), esse fenômeno constrói, ontologicamente, uma ponte entre o próprio *eu* isolado e o *outro* sujeito.

Tal afirmação é possível na medida em que, de um ponto de visto ontológico, os outros não são simplesmente sujeitos alheios ao eu e ao mundo, visto que eles próprios são, por definição, *copresença*<sup>19</sup>, de acordo com a acepção heideggeriana. Assim, nas palavras do autor, “A abertura da copresença dos outros, pertencente ao *ser-com*, significa: na compreensão do ser da presença já subsiste uma compreensão dos outros, porque seu ser é *ser-com*” (Heidegger, 2015, p. 180).

Partindo dessa definição, argumenta-se que Jesus jamais poderia compreender-se isoladamente, pois o ser é sempre *com* os outros. Percebe-se, no trecho do diário, que sua identidade é moldada, portanto, por meio da referida copresença, que é intransponível ao *ser-no-mundo*. Assim, mesmo que a autora, em certo nível, rejeite seus vizinhos, a existência desses enquanto “os outros” já é, por si só, um consolidador da própria existência de Jesus enquanto ente. Além disso, reconhecer-se enquanto parte da comunidade demonstra uma tentativa de conciliação com o espaço, pois revela a necessidade ontológica de se ver pertencida.

Ainda tomando para análise a passagem previamente citada de Jesus, concernente ao dia 19 de maio de 1958, acrescenta-se a essa linha de pensamento que a autora, nesse enunciado, não somente se afirma enquanto *eu*, como o faz, também, com a existência dos *outros*. Para tal gesto de afirmação identitário-ontológico, era necessário um ato fundamental: a configuração do lugar ao demarcar “*Aqui* na favela [...]” (Jesus, 2020, p.

---

<sup>19</sup> “Enquanto *ser-com*, a presença é, essencialmente, em virtude dos outros. Isso deve ser entendido, em sua essência, como um enunciado existencial. Mesmo quando cada presença fática *não* se volta para os outros, quando acredita não precisar deles ou quando os dispensa, ela ainda é no modo de *ser-com*” (Heidegger, 2015, p. 180).

40), ancorando simbólica e geograficamente sua condição de indivíduo, pois “as coisas detêm não apenas o poder de reunir os indivíduos em torno de si, mas também o de configurar lugares [...]” (Saramago, 2014, p. 195). De acordo com tal leitura, a declaração de Jesus é capaz de desvelar o espaço indiferenciado em lugar, na medida em que:

A delimitação própria dos lugares se vincula principalmente à definição de uma identidade: um lugar é sempre um onde particular, com um caráter próprio, construído ao longo de um tempo. Essa identidade é partilhada, muito estreitamente, com os entes que nele se encontram (*ibid.*, p. 205).

Dessa maneira, levando em consideração tais aspectos, perde um pouco de densidade argumentativa a problemática do “exílio existencial” da autora, que se sobressai quando analisado o espaço apenas por meio da geometria pura, isto é, quando o Canindé é analisado de maneira estritamente objetiva, desconsiderando as particularidades da vida de Jesus. Em contrapartida, ao perceber o lugar como um espaço *a ser construído* – por meio da afirmação de uma identidade em comum *com* os outros – e a entendê-lo a partir da noção de conectividade com esses e com as coisas, torna-se mais viável afirmar Jesus enquanto um *ser-no-mundo*, pois “Lugar [...] refere-se à particularidade e à conectividade com a qual sempre experienciamos o mundo. Às vezes é rico, às vezes é fraco, mas é uma inescapável parte do ser” (Relph, 2014, p. 29).

Nesse sentido, é necessário tomar para análise as circunstâncias da vida do *ser-no-mundo* – os pormenores de seu relacionamento com todo o resto que o circunda. Tal fato está em conformidade com o que sustenta Heidegger (2015), que afirma que entender o indivíduo implica compreender, primeiramente, sua vinculação ontológica com a noção de lugar. Essa última, por sua parte, consiste não só no espaço físico com o qual se compartilha afeto, apego ou abrigo; consiste, antes, no conjunto dos fenômenos que tornam a existência compreensível para a humanidade. Na realidade, para o autor, as sensações que determinado espaço suscita no ser podem, sim, serem fatores auxiliares para a compreensão da noção de *espacialidade*, entretanto é o ocupar-se, o deslocar-se e, sobretudo, o *habitar* do indivíduo que determinam, de fato, a relação entre ser e mundo.

Valendo-se da perspectiva heideggeriana de lugar, portanto, Carolina Maria de Jesus (ser) não poderia, jamais, se compreender enquanto *ser-no-mundo* sem, antes, localizar-se em um lugar, localizar-se, dentro de seu contexto, enquanto uma mulher vinculada à favela (mundo) e suas vicissitudes, pois:

O lugar, ou a localidade, desempenha [...] um papel fundamental na constituição do mundo, considerando-se mundo tanto o conjunto físico de seus arredores como a própria ordem de sentido que torna a existência compreensível para nós (Saramago, 2014, p. 195).

Dessa maneira, retratar a realidade do ambiente da favela, isto é, a rede mundana de significatividade do Canindé, permitia a Jesus interpretar seu microcosmos e entender-se enquanto indivíduo a partir de sua subjetividade. Em outros termos, do ponto de vista fenomenológico, a documentação do lugar era uma espécie de abertura de sentido<sup>20</sup> para Jesus, o que permite ao presente estudo entendê-la enquanto *ser-no-mundo*. Afinal, “lugar é onde conflui a experiência cotidiana, e como essa experiência se abre para o mundo” (Relph, 2014, p. 29).

De acordo com essa leitura, portanto, a Favela do Canindé era, para Jesus, um *lugar* na medida em que todo seu entendimento de mundo e suas vivências confluíam para aquele reduto. Era inevitável que a autora interagisse com as pessoas e o meio, mesmo que forçosamente, mesmo que vivenciando-o por meio de uma exterioridade existencial, sentindo-se deslocada ou “de fora”, como propôs Relph (1976). Esse mesmo deslocamento, a sensação de não pertencer, levava a autora a afirmar, contundentemente, que “Quem vive na favela deve procurar isolar-se, viver só” (Jesus, 2020, p. 51). No entanto, mesmo com esse sentimento de inadequação, Jesus *habitava* aquele espaço, pois interagiu com ele de maneira dinâmica.

Ademais, cabe afirmar que “[...] a noção de habitar é mais do que simplesmente morar em um local” (Marandola Jr, 2009, p. 7). Na realidade, da perspectiva heideggeriana, tal conceito tem sentido mais profundo, uma vez que indica toda relação que o ser estabelece com o Mundo e, sobretudo, a contiguidade *ser-mundo*, pois:

A existência é fundada num habitar, e este marca, demarca e transforma o espaço. Muitas formas de habitar só se desenvolvem em certa duração, implicando conhecimento, vivência e um envolvimento com a comunidade, a cultura local e o estabelecimento de territorialidades. Em vista disso, espaço e tempo são elementos fundamentais do ser-e-estar fundado no habitar (Marandola Jr., 2009, p. 7).

Nesse sentido, mesmo que o elo entre Carolina Maria de Jesus e a Favela do Canindé estivesse fundado num sentimento topofóbico, de uma perspectiva

---

<sup>20</sup> De acordo com Heidegger (2015), ao entender o mundo não apenas como um conjunto de coisas e seres, mas a partir de sua cotidianidade, repleta de sentidos e significados, percebe-se a teia na qual o ser-no-mundo está inserido. Dessa forma, a interpretação dessa teia existencial “abre o real sentido” do ser e das coisas.

fenomenológica, o envolvimento com o meio e com os outros era inevitável, uma vez que *habitar*, desse ponto de vista, significa construir relações – o que permite às pessoas e aos lugares continuarem *sendo* mutuamente.

Conforme esse entendimento, estar no mundo é interagir *com* ele, é *ser-com*. É um elo, portanto, que se estabelece entre o eu, as coisas e os outros. Ainda em consonância com as interpretações de Marandola Jr. (2009) acerca das propostas heideggerianas, esse construir de relações que define o *habitar* pode ser reconhecido em toda e qualquer atividade humana, uma vez que “O habitar [...] é o modo próprio do homem ser-e-estar-no-mundo” (Marandola Jr., 2009, p. 11).

Concomitantemente, ao afirmar acerca da duração, da vivência e do envolvimento, a ontologia heideggeriana assume uma postura menos cartesiana e mais afetiva, uma vez que a permanência envolve o resguardo, ou seja, a sensação de estar conectado ao lar. Segundo essa leitura, a problemática da indefinição ontológica e, ainda, do “exílio existencial” de Jesus retorna com ainda maior robustez teórica, visto que, para o autor, “Habitar [é] ser trazido à paz de um abrigo, [é] permanecer pacificado na liberdade de um pertencimento [...]” (Heidegger, 2012, p. 129). Além disso, reconhece-se irrefutável que tais sentimentos – paz, liberdade e pertencimento – não se evidenciavam com facilidade no contexto da escritora.

Assim, baseando-se na fórmula conceitual heideggeriana, torna-se premente para o presente estudo assumir uma postura menos estoica com relação à noção de habitar. Adentrando esse viés, é acertado afirmar que Jesus de fato *habita* o espaço, porém de maneira mais complexa que o tradicional, uma vez que o *abrigo*, fórmula-chave do conceito, inexistente.

Nesse sentido, o *habitar* assume uma profundidade teórica que já não deve se resumir somente à dualidade da presença ou ausência da sensação do lar, do abrigo ou desabrigo. Na realidade, o conceito parece assumir diferentes feições, a depender do momento, ou seja, é um conceito mais fluido quando aplicado ao microcosmos de Jesus. Afinal, há formas variadas de habitar no mundo, pois “[...] como fundamento do ser-e-estar-no-mundo, o geográfico é dinâmico, assim como os lugares e as experiências destes [...]” (Marandola Jr., 2009, p. 7).

É inequívoco que o *habitar* de Jesus se constrói *no* e *por meio* do espaço da Favela do Canindé, contudo, enquanto *ser-no-mundo*, a autora é tensionada por viver num limiar entre reconhecer-se vinculada ao espaço ao mesmo tempo que lida com a aversão por ele.

Adicionalmente, vê-se ainda incapacitada de tornar esse ambiente um lar. Nota-se, assim, uma relação espectral entre *ser* e *lugar*, de muitas nuances e camadas, sendo improvável e empobrecedor para o presente estudo estabelecer uma resposta demasiado direta. Nota-se, ao longo da leitura do diário, que momentos de rejeição pelo Canindé coexistem com momentos de conciliação, ainda que raros.

A título de exemplo, recorre-se aos seguintes segmentos, ambos de 22 de julho de 1955, dia no qual a autora demonstra, primeiramente, sua convicção mais recorrente, isto é, de que a “[...] favela é o pior cortiço que existe” (Jesus, 2020, p. 30). Contudo, mais adiante, afirma de maneira convicta: “Eu sou muito alegre. Todas as manhãs eu canto. Sou como as aves, que cantam apenas ao amanhecer. De manhã eu estou sempre alegre. A primeira coisa que faço é abrir a janela e contemplar o espaço” (*ibid.*, p. 31).

O contraste emocional demonstrado pela autora é, evidentemente, uma característica comum ao gênero no qual se insere a obra em análise, onde o indivíduo escreve despretensiosamente e, portanto, menos ciente de eventuais contradições. Contudo, para além disso, e ainda mais relevante, é que essas “incongruências” da narrativa sublinham a complexidade sentimental e, portanto, ontológica, que um *ser-no-mundo* pode experienciar.

Demonstra-se, nesse trecho, que, mesmo em meio aos infortúnios advindos do entorno, era possível encontrar no caos momentos de pausa e contemplação. Afinal, a paisagem é percebida por meio da sensibilidade corporal e psicológica, e exige, tal qual declarou Dardel (2015), uma adesão afetiva do sujeito. Ademais, também por conta da subjetividade do ser, o espaço pode ser percebido, muitas vezes, a partir de uma “metamorfose sentimental”, como suscitam os trechos de Jesus que, num mesmo dia, registrara contentamento e descontentamento, aversão e apreciação pelo mesmo espaço.

Percebe-se, assim, como a forma de *habitar* da escritora situa-se em um entremeio do conceito heideggeriano: nem pertencimento pleno, nem desenraizamento absoluto. É incontestável, no entanto, que, na mesma medida em que determinados elementos mostram-se ausentes ou insuficientes, outros apresentam-se de maneira significativa. À guisa de ilustração, há conhecimento, vivência e envolvimento com o entorno, elementos essenciais para fundação do habitar, conforme afirmou Marandola Jr. (2009). Em contrapartida, o entorno não fornece “[...] a paz de um abrigo” (Heidegger, 2012, p. 129), nem mesmo a pacificação da liberdade do sentir-se pertencido. Nesse caso, portanto, há um lugar que Jesus *habita* à sua maneira particular.

Tomadas tais considerações, é relevante observar que nunca foi o propósito da autora eufemizar a vida enquanto moradora do Canindé. Para ela, o ambiente em que vivia era, de fato, degradante e corrompia o ser humano. Por essa razão, Jesus conseguira captar, de maneira singular, a cultura destrutiva dos territórios da favela. Para melhor ilustrar essa noção, recorre-se à segunda parte do diário, que se inicia em 1958. Nesse período, a autora passara três anos sem escrever, pois, conforme afirmou, chegara à conclusão de que a escrita não tinha valor e era um desperdício de tempo. A partir de então, o diário assume uma atmosfera ainda mais obscura – a pobreza havia se acentuado, novos moradores chegavam à favela e Jesus escolhe não atenuar a gravidade da situação. Assim, em 20 de maio do mesmo ano, registra:

[...] As vezes mudam algumas famílias para a favela, com crianças. No início são iducadas, amáveis. Dias depois usam o calão, são soezes e repugnantes. São diamantes que transformam em chumbo. Transformam-se em objetos que estavam na sala de visita e foram para o quarto de despejo (Jesus, 2020, p. 41-42).

Diante do apresentado, evidencia-se a visão preponderantemente hostil de Jesus, sobretudo quando declara que os mais jovens “São diamantes que [se] transformam em chumbo” (*ibid.*), enfatizando sua concepção de que a favela é um lugar desvirtuoso. Do ponto de vista de Dardel (2015), isso mais uma vez demonstra que tanto a percepção do espaço geográfico, quanto o vínculo entre *ser* e *mundo* não se dá submetido a barreiras conceituais. Na realidade, a conexão *ser-mundo* se desdobra em experiências cotidianas, sempre a flutuar por meio da interpretação do indivíduo que percebe esse mundo, da mesma maneira que flutuam os sentimentos e a subjetividade humana.

No seguinte trecho, por exemplo, o vocabulário poético utilizado pela autora destaca a beleza em meio ao caos, dando indícios de que os horrores vivenciados por ela são mais uma consequência da miséria, das circunstâncias de seu contexto, do que do ambiente em si, a favela enquanto realidade física apenas. A percepção da realidade, nesse sentido, dependeria apenas de sua escolha enquanto indivíduo dotado de ação, intelecto e vontade.

Em outros termos, não há lugar nem espaço sem um *ser-no-mundo* que os perceba enquanto tais e os dote de sentido e significado por meio de suas experiências subjetivas. É necessário, portanto, entender também as miudezas da realidade de Jesus em sua relação



com o mundo e intentar analisá-la na intangibilidade de sua condição humana, isto é, em seu lado emocional, menos racional.

Essa linha de raciocínio consolida-se quando analisado o seguinte trecho, em que a autora escolhe registrar um momento de contemplação e harmonia, demonstrando certo apaziguamento com o espaço e fazendo uso de linguagem poética e elogiosa para com o ambiente. Além disso, cabe destacar que tal trecho fora redigido após decorridos dois dias em que a fome fora o principal tema registrado. Assim, passados os momentos de dificuldade, em uma sexta-feira, 23 de maio de 1958, após finalmente conseguir servir uma refeição digna aos filhos, Jesus escreve:

[...] O céu é belo, digno de contemplar porque as nuvens vagueiam e formam paisagens deslumbrantes. As brisas suaves perpassam conduzindo os perfumes das flores. E o astro rei sempre pontual para despontar-se e recluir-se. As aves percorrem o espaço demonstrando contentamento. A noite surge as estrelas cintilantes para adornar o céu azul. Há varias coisas belas no mundo que não é possível descrever-se (Jesus, 2020, p. 46).

Levando em consideração o segmento supracitado, ratifica-se a tese de que Jesus de fato *habita* o espaço, em alusão à noção heideggeriana, pois se reconhece presente nele e atrelada a ele, por sua vivência e envolvimento cotidiano, ainda que em desacordo com essa realidade. Nesse sentido, dentro do microcosmos de Jesus, o *habitar* da autora mostra-se desprovido, na maioria das vezes, de seu núcleo essencial – a sensação do lar.

Contudo, continuam presentes, com a mesma força, tantas outras ramificações que compõem o conceito, como ressaltou Marandola Jr. (2009) ao destacar o *conhecimento*, *a vivência*, *o envolvimento* com o local, mesmo enquanto imposição, dado o contexto social de Jesus. Por fim, entende-se que todas as atividades humanas que envolvem o habitar remetem, em diferentes níveis e formas, ao movimento interior, uma maneira de propulsão do ser *para* o mundo e *no* mundo, por meio dele próprio. Perspectiva essa que será mais bem detalhada no tópico subsequente.

## **2.2. O lugar é um objetivo no futuro**

Até o presente momento, analisou-se como Carolina Maria de Jesus atribuiu significatividade a sua existência por meio da construção de um lugar onde as experiências do dia a dia se dão. Nesse sentido, conforme se averiguou na seção anterior, embora a autora tenha retratado em *Quarto de despejo: diário de uma favelada* sua

vivência em um ambiente de marginalização social e geográfica, fora nesse mesmo espaço onde pudera construir-se enquanto *ser-no-mundo*. Em resumo, o *habitar*, conforme se comprovou anteriormente, não se resume aos sentimentos de acolhimento e pertencimento. Mais que isso, a noção de *habitar* envolve também interação, duração e significatividade, conceitos que melhor representam o tipo de relação que Jesus desenvolvera com a Favela do Canindé.

Acrescenta-se, a partir de então, que atribuir significado à vida é, ainda, dedicar-se ao mundo do trabalho, o que garante ao indivíduo um “para quê” e “para onde”, em conformidade com o que afirma Saramago (2014). É partindo desse pressuposto que os indivíduos tentam dar sentido ao mundo, envolvendo-se em projetos e tarefas que conferem unidade à existência. Ser humano, diz Heidegger (2015), significa estar imerso na ocupação do mundo cotidiano. No caso de Jesus, essa ocupação cotidiana assumiu uma fisionomia sobretudo laboral, uma vez que a autora dedicava largas horas a catar papéis pelas ruas de sua cidade.

No entanto, o que se revela de mais intrínseco na relação entre Jesus e o mundo é a possibilidade de entender o trabalho não apenas como meio de subsistência, mas como artefato da existência que dá estrutura à sua forma de *ser-e-estar-no-mundo*. Seguindo essa linha de raciocínio, o trabalho de Jesus enquanto catadora adquire uma complexidade ontológica e alta carga simbólica, o que permite analisá-la sob a lógica heideggeriana que associa a *espacialidade* à noção de *intencionalidade*<sup>21</sup>.

Ademais, cumpre salientar que, para Tuan (2013), cujas reflexões dialogam com as de Heidegger (2015), a forma mais simples de apreender o espaço se manifesta no poder básico de locomover-se. Para o teórico, “No ato de locomover-se, o espaço e seus atributos são experienciados diretamente” (Tuan, 2013, p. 70). Diante dessa proposta, convém sublinhar o seguinte argumento: a percepção direta do espaço por meio do movimento é o que primeiro garante o domínio da noção abstrata de espaço e, posteriormente, sua percepção enquanto uma extensão do ser. Subsequentemente,

---

<sup>21</sup> Para Heidegger, a *intencionalidade* é um conceito fundamental e intrínseco ao *ser-no-mundo*, uma vez que é por meio dos projetos individuais que o *ser-no-mundo* busca dar sentido à existência. Em termos mais simples, o ser projeta-se para o futuro ao envolver-se em “passatempos” e projetos de vida. O desejo de Jesus de construir uma casa de alvenaria, por exemplo, era uma meta pessoal que conferia intencionalidade à sua vida.

percebida essa relação, manifesta-se uma libertação deste último, pois “Liberdade implica espaço, significa ter poder e espaço suficientes em que atuar<sup>22</sup>” (*ibid.*).

De forma mais elucidativa, isso significa interpretar o movimento espacial de Jesus durante o ato de buscar papéis como um exercício do querer. Nessa lógica, uma vez que seu maior objetivo de vida era deixar o Canindé, o ato de caminhar à procura de algo adquire uma simbologia que representa a busca por essa meta. A título de ilustração, recorre-se ao seguinte trecho, no qual a autora relembra uma discussão que tivera com Silvia, uma de suas vizinhas. No relato, Jesus não apenas verbaliza seu anseio primordial de mudar-se da favela, como também declara que se dedica a catar papéis como uma maneira de dar visibilidade à miséria em que vive. Assim, o trabalho figura ainda enquanto uma ocupação que dá veracidade àquilo que narra em seu diário, isto é, de alguma forma também a direciona rumo a seu objetivo:

A Silvia pediu-me para retirar o seu nome do meu livro. Ela disse: — Você é mesmo uma vagabunda. Dormia no Albergue Noturno. O seu fim era acabar na maloca. Eu disse: — [...] Você era para estar residindo numa casa própria. Porque a sua vida rodou igual a minha? Ela disse: — A única coisa que você sabe fazer é catar papel. Eu disse: — Cato papel. Estou provando como vivo! [...] Estou residindo na favela. Mas se Deus me ajudar hei de mudar daqui (Jesus, 2020, p. 26).

Conforme explicita o trecho anterior, percebe-se ainda como Jesus atribuía caráter transitório a sua vida na favela. Assim, fosse em função de seu esforço enquanto catadora, fosse pela publicação de seu diário, a autora planejava deixar o ambiente da periferia. Nesse sentido, o verdadeiro lugar que ela almejava encontrar estava localizado no futuro, enquanto um horizonte da realização pessoal e existencial.

Consequentemente, é possível perceber outra vez como a favela é o eixo central da relação de Jesus com o mundo, elemento catalisador que move o *ser-no-mundo*. Nesse sentido, tudo acontece a partir desse espaço e em função dele: todos os objetivos decorrem do não-pertencimento com o ambiente que, em teoria, deveria abrigar enquanto lar, mas não o faz. Logo, partindo do espaço da favela, há uma evidente força proponente que movimenta Jesus enquanto *ser-no-mundo*, em sua constante busca por acolhimento.

Nota-se, portanto, como a noção de movimento *para além* da favela também é fundamental dentro do contexto de Jesus em sua busca por lar e pertencimento. Cabe

---

<sup>22</sup> No trecho, Tuan (2013) faz referência à noção de *espaciosidade*, que, em termos simples, diz respeito à sensação de sentir-se livre. A *espaciosidade* também implica ter espaço suficiente para agir, para sentir-se em harmonia consigo próprio e com o ambiente. É um sentimento antitético ao *apinhamento*.

destacar que, dentro do presente momento de análise, a espacialidade passa a adquirir uma dimensão menos geográfica e mais temporal-espacial, conforme afirma o primeiro Heidegger, de *Ser e Tempo* (2015). Interpretando a relação entre movimento e *espacialidade* proposta pelo filósofo, Marandola Jr. (2009) afirma que, como fundamento do *ser-e-estar-no-mundo*, o geográfico é um conceito dinâmico – bem como os lugares e as experiências do *Dasein*. Assim, em seus termos:

Essa espacialidade nada tem a ver com a localização geométrica, sendo, ao contrário, temporal e espacial. Isso porque a existência é movimento interior: intencionalidade e volição. Tendemos aos objetos, e eles vêm ao nosso encontro. Nos encontramos a partir das ações que tencionamos, que nada mais são do que exercícios do querer (Marandola Jr., 2009, p. 9).

À luz dessa contribuição, pode-se analisar o lidar cotidiano de Jesus enquanto um movimento interior dotado de *intencionalidade*, cujo propósito último resume-se a superar a condição de moradora da favela e, ulteriormente, alcançar uma forma concreta de liberdade. Nesse sentido, a leitura que se depreende a partir de então é interpretar metafórica – mas também objetivamente – o mover-se cotidiano de Jesus enquanto um movimento temporal e espacial que, indiretamente, a aproximava de seu querer maior. Afinal, em conformidade com o que afirma Heidegger (2015), a orientação do indivíduo pode ser entendida enquanto o norteador do *ser-no-mundo*, isto é, o ser define-se pela projeção de seus objetivos.

Considerando, portanto, que o *ser-no-mundo* está sempre mergulhado na facticidade da vida, ou seja, é mais facilmente compreendido quando analisado a partir da banalidade de sua existência, afirma-se novamente que uma das maneiras mais palpáveis por meio das quais Jesus atribuía sentido e *direcionamento*<sup>23</sup> à sua existência materializava-se no ato de catar papéis. A título de exemplo, em inúmeros momentos ao longo do diário, a autora revela a centralidade dessa ocupação em sua vida, já que, de certo, era uma questão de sobrevivência, conforme percebe-se quando ela declara: “Cheguei em casa, aliás no meu barracão, nervosa e exausta. Pensei na vida atribulada que levo. Cato papel, [...] permaneço na rua o dia todo. E estou sempre em falta” (Jesus, 2020, p. 20).

---

<sup>23</sup> O *direcionamento*, para Heidegger (2015), implica pensar o *ser-no-mundo* como um ente que se projeta para o futuro rumo a um objetivo, dotando sua vida de sentido existencial.

Do referido excerto, avulta-se, primeiramente, a seriedade com que Jesus atua enquanto catadora, visto que a favela, em sua concepção, dividia-se em dois grupos: aqueles que se dedicam ao trabalho e aqueles que o renegam. Com base nessa convicção, a autora revela:

Nas favelas, as jovens de 15 anos permanecem até a hora que elas querem. Mescla-se com as meretrizes, contam suas aventuras [...] Há os que trabalham. E há os que levam a vida a torto e a direito. As pessoas de mais idade trabalham, os jovens é que renegam o trabalho. Tem as mães, que catam frutas e legumes nas feiras (*ibid.*, p. 25).

Percebe-se que, para Jesus, o trabalho dá dignidade à existência, pois confere-lhe um propósito. Nesse sentido, é essa ocupação que garante à autora *orientação*<sup>24</sup>, pois dota sua vida de sentido existencial e a aproxima de seu objetivo maior. Além disso, o trabalho impede que Jesus viva tal qual os que vivem “[...] a torto e a direito” (*ibid.*), ou seja, sem rumo existencial. Assumindo, então, a perspectiva heideggeriana, a existência desses últimos não seria uma existência autêntica, pois aqueles que rumam pela vida sem um norte, não se engajam com o mundo de maneira significativa e, portanto, levariam uma vida impessoal e vazia. Nesse sentido, é possível afirmar que Jesus demonstra um cuidado com seu próprio existir que carece em seus vizinhos. Contudo, a autora relata o oposto, demonstrando um senso de inexatidão interior.

Em continuidade à reflexão, destaca-se a “falta” à qual Jesus faz referência quando aduz: “[...] permaneço na rua o dia todo. E estou sempre em falta” (*ibid.*, p. 20). Nesse trecho, a ausência representa um vazio que necessita ser preenchido. No entanto, em razão do tom introspectivo assumido pela autora, abre-se um grande leque interpretativo, uma vez que não é claro a que vazio em específico Jesus alude. Seja um vazio relacionado à fome, um vazio interior, emocional ou psicológico, há um espaço nela que tenciona ser preenchido. Há algo que é buscado, mas está sempre em falta, independentemente de quantos papéis conseguisse catar. O teor introspectivo do gênero impede uma leitura mais objetiva em torno da referida falta, contudo, para a presente discussão, é relevante apenas o esforço para preencher tal lacuna, que lhe confere *direcionamento e orientação*.

O que se revela de mais pertinente no excerto é a busca por algo mais, a ação e o exercício do querer, como pontuou Marandola Jr. (2009). De acordo com essa leitura,

---

<sup>24</sup> A *orientação* é um conceito heideggeriano que determina como o *Dasein* se projeta para determinado lugar. Nas palavras de Marandola Jr. (2009), a *orientação* é o “[...] norteador do *ser-no-mundo*” (Marandola Jr., 2009, p.8).

recorre-se outra vez às pontuações de Heidegger (2015) que atam o sentido do *ser* ao tempo. Noutras palavras, para o autor, o *ser* é essencialmente temporal e, ao ingressar no *mundo*, tentará dotá-lo de sentido envolvendo-se em projetos que consumam tempo e que atribuam propósito à existência. Nesse sentido, o *ser* está em constante busca e encontra a si mesmo nesse processo de caminhada rumo ao futuro – que assume uma feição muitas vezes literal, quando aplicada à realidade de Jesus. Logo, o *ser-no-mundo* define sua existência por meio de sua *intencionalidade* rumo a um objetivo.

Ainda que no que se refere ao caminhar, pontua-se que “[...] o desejo de suprimir distâncias é, para Heidegger, o traço mais fundamental da espacialidade humana” (Saramago, 2014, p. 198). Ao traçar tais argumentos, o filósofo sustenta que tais desejos de aproximação não se resumem a uma medição formal, em seu sentido cartesiano. Significa, antes, que o *Dasein* é sempre um *ir ao encontro*, uma busca por sentido que é pré-ontológica e que, portanto, faz parte da essência do *ser-no-mundo*. Por essa razão, as caminhadas de Jesus são interpretadas enquanto movimento de busca por um *lugar*. Sobre essa questão destaca-se ainda que:

Por ser ‘essencialmente espacial’, como diz Heidegger, o *Dasein*, no que se descobre o mundo como proximidade, cria ao redor de si um espaço de jogo, que se determina a partir de seu raio de visão e de seu alcance num sentido amplo e próprio. Assim, os referenciais ‘métricos’ do *ser-no-mundo* se estabelecem sempre como estimativas na familiaridade da circunvisão, em função de seus hábitos, interesses e experiências que possibilitam a interpretação cotidiana de seus deslocamentos (Saramago, 2008, p. 93).

O que imediatamente se mostra como fundamental nessa passagem é que o *Dasein* não habita um espaço objetivo ou geométrico, mas sim um espaço vivido e interpretado a partir de sua cotidianidade. Para Jesus, essa cotidianidade era experimentada, sobretudo, por meio de seus deslocamentos enquanto catadora de papéis, que passam a adquirir, como pontua Saramago (2008), uma fisionomia de “espaço de ação”, o campo onde Jesus pode agir, mover-se e intervir.

Nesse sentido, no tocante à constância de seu trabalho, ela destaca noutras oportunidades: “Cheguei em casa, fiz o almoço para os dois meninos. [...] E vou sair para catar papel” (Jesus, 2020, p. 20). No dia posterior, 17 de julho de 1955, pontua outra vez: “Saí a noite, e fui catar papel” (*ibid.*, p. 21). Em 27 de maio do mesmo ano, reitera: “Catei um saco de papel. [...] Ia catando tudo que encontrava. Ferro, lata, carvão, tudo serve para o favelado” (*ibid.*, p. 47).

Por conseguinte, tomando como embasamento as frequentes referências que Jesus faz à labuta de catadora, é relevante pensar o movimento de seu corpo enquanto uma interação objetiva e cognoscente do *ser* com o *mundo*. Para Tuan (2013), por exemplo, o indivíduo não deve ser pensado como um mero objeto localizado no mundo, ocupando uma pequena parte de seu espaço, mas sim como um *ser habitando o mundo*, dirigindo-o e criando-o. Para o autor, o *ser* não apenas ocupa uma parte desse mundo, porém “o dirige e o ordena segundo sua vontade” (Tuan, 2013, p. 49). Nesse sentido, conclui-se que o *habitar* de Carolina Maria de Jesus adquire uma nova camada: a tomada de ação, a imposição de seu ser no esquema do espaço enquanto um ser ativo e consciente da realidade, e não mais um ser passivo dentro de um microcosmos de subserviência.

Seguindo essa linha de análise, adiciona-se que a experiência de Jesus como *ser-no-mundo* não se dá somente como resultado de barreiras físicas ou geográficas. Mais especificamente, afirma-se que a conexão de Jesus com o mundo se estende e se desdobra a partir das experiências cotidianas que, ainda que se originem na Favela do Canindé, são expandidas por meio de seus projetos existenciais. Em termos mais objetivos, quando Jesus se dedicava tão diligentemente a catar papéis, seu intento era, primeiramente, auferir lucros para suprir a fome sua e de seus filhos. Mas, para além disso, à luz da noção heideggeriana de *intencionalidade*, as andanças pela cidade de São Paulo – que ultrapassavam os muros da favela – eram, na realidade, processos de autodefinição e caminhada rumo a uma meta.

Essa leitura demonstra, de modo concomitantemente simbólico e literal, o direcionamento do corpo de Jesus “para além” e “para fora” da realidade que a aprisionava. Para melhor expandir tal análise, recorre-se novamente a Tuan (2013) que relaciona essas experiências pessoais e mundanas à maneira com que o indivíduo se coloca no espaço. Sobre isso, o autor afirma que estar em posição ereta já é o indício de um indivíduo que se prepara para agir, ou seja, que tenciona mover-se em direção a uma meta, rumo ao horizonte desconhecido. Essa visão, em colaboração com a de Saramago (2008), explicita que a forma pela qual um sujeito percebe e age dentro de determinado espaço é, fundamentalmente, um fenômeno existencial, pois ajuda a entender a dinamicidade do geográfico em sua relação com o ser.

Além disso, embora as contribuições de Tuan (2013) permitam compreender a noção de volição e objetivo, cabe ainda recorrer às noções desenvolvidas em torno do corpo por Merleau-Ponty (2011) que expande essa discussão e afirma que o espaço só se

dota de sentido quando há um sujeito, enquanto realidade física, que o explora e lhe dá sentido. Essa perspectiva evidencia, portanto, que a tomada de ação é um modo de exercer domínio sobre o mundo, de atribuir sentido à existência. De acordo com o autor, “[...] longe de meu corpo ser para mim apenas um fragmento de espaço, [...] não haveria espaço se eu não tivesse meu corpo” (Merleau-Ponty, 2011, p. 149).

Reafirma-se, portanto, a ideia proposta no início do presente tópico: é possível e premente compreender a existência de Jesus enquanto um construir ativo dentro de seu espaço de ação. Para melhor adentrar essa ideia, que propõe a espacialidade como uma derivação da fisicalidade corpórea, recorre-se a Figueiredo (2015) que, coadunando-se com o filósofo, afirma:

O ponto-horizonte é o fundamento do espaço para o corpo próprio, ou seja, ele é algo determinado para o sujeito, não apenas como pontos objetivos, mas como figuras fenomenais que impulsionam o corpo para o movimento, mostrando pontos diante dele em que o espaço vivido e experimentado será percebido (Figueiredo, 2015, p. 25).

Para melhor expandir essa proposta, vale-se mão do excerto de 6 de julho de 1958, no qual Jesus ressalta, explicitamente, seu descontentamento com o *mundo* que a compele a dedicar-se tão laboriosamente à catação e, especificamente, a movimentar-se. Assim, ela expõe: “[...] Esqueitei o arroz e os peixes e dei para os filhos. Depois fui catar lenha. Parece que eu vim ao mundo predestinada a catar. Só não cato a felicidade” (Jesus, 2020, p. 78). Outra vez, a autora suscita reflexões ontológicas ao expor a precariedade de uma ocupação desgastante e repetitiva. A *temporalidade* proposta por Heidegger (2015) torna-se, mais uma vez, evidente quando Jesus deixa claro a noção de que nasceu e ingressou em um mundo como se nele houvesse sido “alocada”, até mesmo “jogada”, numa trajetória que não escolhera – nascera, portanto, “predestinada a catar” (*ibid.*).

Sobre essa discussão, Dardel (2015) afirma que, antes de toda escolha, existe esse lugar que não se pode escolher, onde ocorre a “fundação” da existência terrestre e da condição humana. Em outros termos, isso implica afirmar que, anteriormente aos projetos individuais de um *ser-no-mundo*, é necessário um alojamento num espaço no qual se possa assentar a presença do indivíduo. No caso de Jesus, o acaso a destinara ao encargo de mulher favelada, catadora de papéis. Logo, é a partir dessa “incumbência” que a escritora percebe o mundo e, a partir de então, elege seus projetos de vida. Afinal, “Existir é para nós a partir de lá, do que é mais profundo em nossa consciência, do que é



‘fundamental’ [no ser], para destacar no mundo circundante ‘objetos’ aos quais se reportarão nossos cuidados e nossos projetos” (Dardel, 2015, p. 41).

Em termos mais simples, Jesus, enquanto *ser-no-mundo*, mostra-se ciente de que veio a existir num mundo em progresso que, desafortunadamente, a colocara em uma posição desfavorável. Para além disso, nas entrelinhas, a autora retoma a “falta” à qual fizera menção anteriormente. No trecho, ela figura enquanto ausência de felicidade e demonstra que, apesar de toda *intencionalidade* e esforço da autora, há uma barreira intransponível em seu entorno que dificulta o encontro do ser com o horizonte almejado<sup>25</sup>. Portanto, resta-lhe apenas projetar-se para o futuro, para uma realidade que, esperançosamente, possa lhe satisfazer e fornecer-lhe abrigo.

O entrave ao qual Jesus se refere não alude a uma realidade meramente físico-espacial, mas sim ao aprisionamento emocional que vivencia enquanto ser, uma vez que vê infrutíferos seus esforços. Tal aprisionamento é resultado do fato de que a objetividade do espaço é percebida por meio da subjetividade do ser, em sua cotidianidade, na banalidade de suas experiências, em seu trabalho. Afinal, conforme afirma Dardel (2015), a realidade geográfica não se conhece apenas geograficamente, mas, sobretudo, internamente, como resultado das sensações e emoções por ela suscitadas. Assim, nos termos do autor,

A geografia não designa uma concepção indiferente ou isolada, ela só trata do que me importa [...]: minha inquietação, minha preocupação, meu bem-estar, meus projetos, minhas ligações. A realidade geográfica é, para o homem, então, o lugar onde ele está, os lugares de sua infância, o ambiente que atrai sua presença. Terras que ele pisa ou onde ele trabalha, o horizonte do seu vale, ou a sua rua, o seu bairro, seus deslocamentos cotidianos através da cidade (Dardel, 2015, p. 33-34).

Assume-se, nesse momento, a possibilidade de compreender a incompletude relatada por Jesus em sua acepção de “despertencimento”. Nesse sentido, embora atribuisse ao trabalho um papel de dignificação e fruição da existência, muitas vezes nem mesmo essa tarefa cotidiana era capaz de preencher seu vazio existencial enquanto um *ser-no-mundo* que se percebe deslocado do todo, especialmente durante seus momentos de introspecção. A autora denuncia mais claramente esse descontentamento no seguinte

---

<sup>25</sup> O sentido de horizonte tal qual posto por Merleau-Ponty (2011) é essencial para a compreensão da relação entre o corpo-próprio e a espacialidade. Foge ao escopo do presente trabalho, porém, adentrar profundamente essa questão. Para uma discussão mais abrangente, remete-se a *Fenomenologia da percepção* (2011).

trecho, ao comunicar: “Eu cato papel, mas não gosto. Então eu penso: Faz de conta que eu estou sonhando” (Jesus, 2020, p. 34).

Avulta-se, nessa passagem, não apenas o distanciamento emocional de Jesus em sua relação com o mundo, como também a necessidade da projeção de um mundo idealizado. Essa idealização, por sua parte, faz referência a uma realidade na qual a autora não se vê mais vinculada à miséria da Favela do Canindé, como diversos trechos do diário sugerem. Em termos mais explícitos, a autora performa, por meio de sua escrita, em torno da seguinte convicção: o presente não basta. O *lugar* é um objetivo no futuro.

Logo, é possível perceber mais claramente, nesse momento, a conexão intrínseca entre o *ser-no-mundo* e a realidade temporal na qual está inserida, em conformidade com o que afirmara Heidegger (2015). Por meio de projetos que consomem tempo, o *ser-no-mundo* lança-se em direção a diferentes futuros possíveis. Foi em vista de tais noções que, até então, fez-se uma leitura do caminhar de Jesus como catadora enquanto um ato que potencializa um futuro exterior à favela. É durante esse processo, em convergência com o que declara Tuan (2013), que ela recupera seu mundo por meio da articulação de seu esquema corporal no espaço, isto é, ela *ativamente* age sobre ele. Acerca disso, o autor sustenta que:

O tempo e o espaço são controlados quando se está planejando ativamente. Os planos têm objetivos. Objetivo é um termo tanto temporal como espacial. [...] Qualquer esforço para considerar um objetivo [...] produz uma estrutura espaço-temporal (Tuan, 2013, p. 158).

Em consonância com tal proposta, em diversos momentos ao longo de seu diário, Jesus narra suas idas à “cidade” – denominação que se refere às áreas urbanizadas de São Paulo. Assim, nesses momentos de caminhada ativa, fica evidente a percepção sensível da autora, por meio da qual analisa a si e aos espaços que percorre como entes correlacionados, de forma que “concentra seu interesse sobre uma forma dominante e atribui uma estrutura à realidade geográfica” (Dardel, 2015, p. 36). Para ilustrar, recorre-se ao segmento no qual Jesus anuncia: “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. 40-41).

Percebe-se, a partir do trecho, como a Favela do Canindé não é percebida pela autora apenas enquanto uma extensão da cidade, ou, ainda, como uma versão mais

decadente dessa última. Na realidade, o contraste entre uma e outra coloca em questão toda a totalidade da existência de Jesus enquanto ser, pois a declarada “cidade” é todo um “mundo” à parte de sua realidade na favela – que coloca em xeque sua própria identidade. Assim, Jesus se percebe diferentemente quando numa ou noutra: quando está na cidade, é uma visita e, quando está na favela, sente-se como um objeto. A partir desse fato, nota-se como a autora reflete em torno de si e do espaço concebendo a ambos como unidades interdependentes, capazes de definir um ao outro.

Sobre essa questão, Dardel (2015) pondera que uma cidade não é, jamais, apenas um panorama abarcado em um só golpe de vista. Na realidade, os espaços construídos pelo homem, afirma o geógrafo, são o seu próprio habitat – onde hábitos, costumes, ideias e sentimentos diferentes são suscitados, a depender dos diversos tipos de “construção” existentes – e por isso se configuram com tamanha importância aos indivíduos. Assim, ao dialogar sobre a paisagem dos lugares, o autor levanta que “Ela coloca em questão toda a totalidade do ser humano, suas ligações existenciais com a Terra, [...] sua *geograficidade* original [...]” (Dardel, 2015, p. 31). Por essa razão, para Jesus, havia tão grande diferença entre o Canindé e a “cidade”, isto é, elas não diferiam somente em nome ou extensão, mas, sobretudo, em qualidade e significado.

Além disso, conclui-se que a referida “sala de visitas” figura, ainda, enquanto um objetivo almejado, porém inalcançável. Por essa razão, a cidade é, ainda, um campo de contrastes: é *espaço ilimitado* no sentido de que não aprisiona tal qual a favela; é símbolo de possibilidades, de extensão, de “libertação da existência, para um retorno a uma liberdade em certa medida anterior, original” (Dardel, 2015, p. 37). Concomitantemente, porém, é *espaço limitado*, pois aprisionado enquanto “devaneio”, visto que a experiência de ser moradora da cidade ou de viver em uma “casa de tijolos” (Jesus, 2020, p. 57) só era factível, até aquele momento, enquanto idealização ou sonho.

Sobre essa diferenciação entre os dois ambientes, Jesus alicerça ainda, noutro momento: “[...] 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). Outra vez, fica claro que o espaço não é somente realidade objetiva, pois sua percepção é averiguada a partir das lentes da subjetividade de um *ser-no-mundo*. No trecho em questão, por exemplo, atesta-se que Jesus percebe o espaço por meio de sua sensibilidade. Ademais, aquilo que classifica enquanto “lixo” é sua própria existência, sua condição de ser “despejado” na favela, tal qual um objeto. Portanto, fica evidente que a

autora constrói, a partir de sua visão individual, uma relação de “reciprocidade identitária” entre o eu e o espaço, atribuindo-lhes a capacidade de significar um ao outro.

Consequentemente, é por essa razão que Jesus passa a perseguir a potencialidade de uma existência na qual não esteja mais vinculada ao Canindé. A partir de então, ela inicia seu encaminhamento rumo ao futuro. Afinal, habitar um espaço digno traduz-se, na realidade, em *existir* de forma digna. Nesse sentido, retomando o que propôs Tuan (2013), o ato de planejar uma realidade ulterior supõe uma mudança no direcionamento de Jesus, ou seja, reúne nessa ação aspectos temporais e espaciais inerentes a toda ação projetada.

Contudo, no contexto de Jesus, a maneira pela qual a autora optara por criar o esboço de um porvir torna-se evidente, de fato, no seguimento subsequente, de 27 de julho de 1955. No trecho, a escritora narra um acontecimento banal, mas frisa uma motivação substancial por trás de suas ações:

[...] Seu Gino veio dizer-me para eu ir no quarto dele. Que eu estou lhe despresando. Disse-lhe: Não! É que eu estou escrevendo um livro, para vendê-lo. Viso com esse dinheiro comprar um terreno para eu sair da favela. Não tenho tempo para ir na casa de ninguém (Jesus, 2020, p. 32-33).

De imediato, o que se mostra de mais relevante na passagem acima são os projetos de emancipação pessoal e social de Jesus, que visava escrever seu livro e vendê-lo. Assim, apesar da simbologia notória do ato de caminhar rumo a um objetivo, não fora essa prática aquilo que, efetivamente, permitiria a Jesus desvincular-se do espaço periférico, mas sim a escrita.

Não se pretende, porém, abandonar por completo a primeira leitura, pois o significado do trabalho para a autora, dentro da conjuntura social dos “favelados”, representa um ato de confronto da realidade, aquilo que confere veracidade a sua existência, como outrora a autora afirmara. Ademais, ao analisar mais profundamente tal convicção de Jesus da perspectiva fenomenológico-existencial de Heidegger (2015), a veracidade a qual Jesus aponta provém do fato de que o *ser-no-mundo* está sempre envolvido em tarefas, orientado por uma compreensão tácita de que se deve existir no mundo de maneira prática e ativa.

Além disso, é plausível considerar que fora justamente durante tais caminhadas que Jesus pudera encontrar o papel e a caneta que, futuramente, garantiriam sua partida da favela. Em outros termos, as andanças da autora, isto é, sua *movimentação pelo mundo*, desempenhou papel mediador durante sua ascensão de mulher favelada à escritora, ao lhe

propiciar o encontro com os meios que se converteriam em instrumentos de sua libertação simbólica e concreta.

No presente momento, não se adentrará tão densamente a questão, contudo abre-se um parêntese para destacar que, para Heidegger (2015), tais utensílios mundanos também detêm, a sua maneira, uma espécie de *pertencimento* que, indiretamente, envolve ao próprio *ser-no-mundo* que os utiliza. Em termos mais simples, a topologia heideggeriana afirma que ainda que tais instrumentos sejam entes destituídos de mundo, o próprio fato de terem um “dentro” implica uma noção de *interioridade*<sup>26</sup>, isto é, algo significativo que é resguardado em seu interior. Numa leitura simbólica, é interessante considerar, portanto, a interioridade do diário de Jesus, que conserva as páginas nas quais a autora descreve sua existência. Dessa forma, é possível afirmar que:

[...] o pleno sentido desse ‘dentro’ expõe como inevitável a ideia de pertencimento mútuo envolvendo todas as coisas; além disso, esse pertencimento acontece principalmente na forma de um permanente *abrigo*. Dessa forma, isto é, em função desse pertencimento e do sentido de abrigo, mesmo as relações de lugar que se estabelecem exclusivamente entre entes inanimados nunca se definem em termos de pura extensão, num sentido cartesiano (Saramago, 2014, p. 198).

Do trecho sublinha-se que a fenomenologia heideggeriana descarta as abordagens que simplificam o conceito de *lugar* a um espaço físico, pois, para o filósofo, até mesmo os utensílios podem ajudar a compreender os traços intrínsecos da espacialidade humana. Destaca-se, ainda, que o fenômeno do lugar e sua relação com o *ser-no-mundo* só pode ser compreendido por meio da apreensão conjunta das relações entre as coisas, o que inclui a possibilidade de entendê-lo por meio da maneira como configura os apetrechos que dispõe à mão, como Jesus demonstra com os utensílios papel e caneta.

Entende-se, portanto, que a *interioridade* do diário da autora, enquanto utensílio *no mundo*, tem, em sua natureza, uma dupla função: 1) é um apetrecho utilizado por um *ser-no-mundo* segundo suas necessidades e que o orienta para um lugar; 2) é uma espécie de pertencimento e abrigo que configura, em si próprio, um “dentro”, uma localidade.

Conforme se verá adiante, porém, não se deve atribuir aos objetos um sentido de *proximidade*<sup>27</sup>, pois essa é uma possibilidade exclusiva do *ser-no-mundo*.

<sup>26</sup> A *interioridade*, em Heidegger (2015), não é um espaço mental privado, mas a relação ontológica do *Dasein* consigo mesmo e com o mundo ou, ainda, dos objetos com o mundo externo.

<sup>27</sup> Marandola Jr. (2009) descreve a proximidade como o “[...] elemento catalisador dos sentidos espaciais do ser”. Esse conceito heideggeriano refere-se ao desejo do *ser-no-mundo* de suprimir distâncias e será utilizado, no presente estudo, em sua acepção de aproximação de um lugar.

Consequentemente, a partir deste marco, adota-se a seguinte linha analítica: em resumo, Carolina Maria de Jesus experienciava o mundo a partir de seu despertencimento em relação ao lugar que habitava. Ao caminhar em busca de novos horizontes, seu direcionamento traduzia-se na superação de sua realidade momentânea.

Ademais, ao projetar-se fisicamente para fora da favela, a autora projetava, igualmente, sua vontade interior, demonstrando domínio sobre sua volição. Em contrapartida, ainda que o ato de catar papéis possa indicar, metafórica e objetivamente, a busca pela superação da condição de favelada, é possível afirmar que a perseguição desse objetivo se expressa mais vigorosamente em outra prática, a saber, a escrita de seus diários.

Finalmente, conclui-se que a maneira primordial por meio da qual Jesus projetava-se para o futuro, e atribuía sentido à sua existência, manifestava-se no desejo de ser publicada e reconhecida. Assim, verifica-se que o domínio do espaço presente se dava por meio da configuração da potencialidade de um futuro como escritora. Afinal, em conformidade com o que afirmara Tuan (2013), a mera intenção de ir a um lugar – seja ele físico ou simbólico – é capaz de criar um tempo histórico e espacial. De acordo com essa análise, a meta de vida da autora pode ser compreendida enquanto um horizonte, uma abertura para o que o *ser-no-mundo* ainda não é, mas pode vir a ser.

Assim, fincadas as bases de Jesus de forma existencial e identitária – em sua condição de *ser-no-mundo* que se percebe “desenraizado” –, ela inicia sua fruição enquanto *Dasein*. A partir de então, ela afirma-se enquanto tal e inicia sua caminhada direcionada para o futuro cujo propósito é, na realidade, a construção de um *lar*. De acordo com essa lógica, seu desejo cabal de saber-se pertencida a um lugar tem origem na dimensão ontológica do existir, uma vez que o lugar, ou a Terra, nomenclatura utilizada por Dardel (2015), é sempre experimentada como base. Para o autor, “[ela é] não somente ponto de apoio espacial e suporte material, mas condição de toda ‘posição’ da existência, de toda ação de assentar e de se estabelecer” (Dardel, 2015, p. 40).

Na esteira desse pensamento, para que um *Dasein* de fato “venha a ser”, é necessário que antes veja-se abrigado, acolhido e pertencido por um lugar. Para Carolina Maria de Jesus, porém, sabe-se que esse princípio ontológico perpassava a complexidade de ver-se confinada “às margens do rio”, ambiente que classificava como sendo “[...] os lugares do lixo e dos marginais” (Jesus, 2020, p. 55). Nesse sentido, nota-se, novamente, como, da perspectiva de Jesus, espaço e ser compartilham a mesma carga de significado, e a autora reitera a noção de percebê-los como acontecimentos correlacionados, que

definem um ao outro. Sobre isso, Dardel propõe que o espaço (a Terra) não seja mero cenário exterior ao indivíduo, mas elemento definidor de todo o Ser:

A Terra, como base, é o advento do sujeito, fundamento de toda consciência a despertar de si mesma; anterior a toda objetivação, ela se mescla a toda tomada de consciência, ela é para o homem aquilo que ele surge no ser, aquilo sobre o qual ele erige todas as suas obras, o solo de seu hábitat, os materiais de sua casa, o objeto de seu penar, aquilo a que ele adapta sua preocupação de construir e erigir (Dardel, 2015, p. 41).

Tomando a noção dardeliana da Terra enquanto elemento basilar do ser, é possível perceber, no contexto de Jesus, que a perseguição por um abrigo se configurava menos como um desejo de apropriação de um lugar e mais como uma reafirmação ontológico-identitária, ainda que esse lugar, por vezes, pudesse assumir a forma de realidade física ou material, isto é, de uma habitação digna. Em termos mais práticos, o “abrigo” não era a finalidade em si, mas requisito prévio para o “advento do sujeito”, ou seja, era uma ferramenta de mediação dentro do processo de constituição do *ser-no-mundo*, uma vez que o lar, concha protetora do *Dasein*, é condição fundamental para sua existência.

Levando em consideração tal ideia, é importante ressaltar que, em Jesus, a desconexão com a Terra – que, em muitos aspectos, se conforma no espaço da favela –, bem como a ausência do *lar*, não são questões que se esgotam em si próprias, mas se desdobram no *ser*, repercutindo em sensações como, por exemplo, a desesperança com relação ao futuro e o sentimento de inadequação ontológica. Tal inadequação, por sua vez, se justifica não somente pela ausência de um solo onde o indivíduo possa efetivamente *ser*, como propôs Dardel (2015), mas também na ausência de um “berço” existencial ou, ainda, um “casulo protetor” que seria *originário* e indispensável, como observou Bachelard (1988).

Para melhor ilustrar esse argumento, é possível notar no seguinte trecho, de 16 de maio de 1955, os dilemas de Jesus em função das intercorrências de uma vida na qual a casa enquanto construção, ambiente que comumente configura o *lar*, se apresenta quase como um oposto desse último, não protegendo nem acolhendo. Na verdade, muitas vezes, a casa é, nesse contexto, o lugar onde a fome e o despertencimento tornam-se mais evidentes. Assim, a autora narra: “Eu amanheci nervosa. Porque eu queria ficar em casa, mas eu não tinha nada para comer. [...] Eu não ia comer porque o pão era pouco. Será que é só eu que levo esta vida? O que posso esperar do futuro?” (Jesus, 2020, p. 37).

No segmento narrado, constata-se o conflito interno da autora. Fica evidente que a presença da casa enquanto construção coexiste com a ausência da sensação de abrigo enquanto intimidade protegida. Como afirmara Bachelard (2008), essa contenda interior encontra raiz no fato de que “A casa, na vida do homem, afasta contingências. [...] Sem ela, o homem seria um ser disperso. Ela mantém o homem através das tempestades do céu e das tempestades da vida” (Bachelard, 2008, p. 26). Dessa forma, o argumento do autor, ao mesmo tempo que atesta o fato de que a casa, para Jesus, figura apenas como construção material, torna-se mais compreensível por qual razão os constantes percalços de sua vida lhe parecem dissonantes a ponto de serem interpretados como “anômalos”.

Mesmo dentro de sua casa, inexistente a sensação de abrigo. Jesus mostra sentir-se *desorientada* em função de seu desespero, tal qual um “ser disperso”. Tal fato se justifica porque sua “casa” não cumpre a função de *lar*, assim, ao não encontrar em sua casa a plenitude que dela se espera, ela indaga-se: “Será que é só eu que levo esta vida? O que posso esperar do futuro?” (Jesus, 2020, p. 37). Em outros termos, a autora percebe-se desprotegida, desamparada, exposta em meio “[...] à hostilidade dos homens e à hostilidade do universo” (Bachelard, 2008, p. 27). Esse sentimento é reiterado pela autora também noutros momentos, como em: “[...] Cheguei na favela: eu não acho geito de dizer cheguei em casa. Casa é casa. Barracão é barracão” (Jesus, 2020, p. 50) e, ainda, ao declarar: “Quando eu digo casa, penso que estou ofendendo as casas de tijolos” (Jesus, 2020, p. 57).

Questiona-se, ademais, por qual razão pragmática a angústia da autora parece dissonante quando comparada aos outros moradores da favela, estranha mesmo em um ambiente onde a pobreza afeta um grande contingente de pessoas. Daí, parte-se para a hipótese de que a escrita permitia à autora uma reelaboração de seus sentimentos internos. Ainda em consonância com Bachelard (2008), essa é uma consequência do caráter projetivo da linguagem, cujos caracteres extrovertidos estão sempre prontos a exteriorizar impressões internas do ser. Tal fato sugere que, mesmo ciente de que a fome e as dificuldades fossem comuns a todos os moradores do Canindé, a angústia de Jesus era sentida de maneira mais visceral, porquanto reelaborada durante o ato da escrita.

Nesse sentido, por meio do diário, ela revisita as experiências espaciais e existenciais do passado, conferindo uma forma de abrigo ao inconsciente. Contudo, em sentido mais profundo, isso significa também que Jesus depura, ao mesmo tempo que alimenta, sua dor ao registrar seu cotidiano. As dificuldades vivenciadas, os sentimentos do ser e sua percepção do mundo, ao serem reinscritos no diário, ganham uma nova



dimensão e, ao mesmo tempo que se convertem em autoconhecimento, também reafirmam e asseveram o descontentamento com a existência. Em 19 de maio de 1955, ela elabora seus pensamentos da seguinte forma: “[...] Eu estou começando a perder o interesse pela existência. Começo a revoltar. E a minha revolta é justa” (*ibid.*, p. 39).

Seguindo essa análise, quando a autora anuncia que “começa a perder o interesse pela existência”, ela demonstra que, embora a escrita lhe conceda alguma carga de conforto existencial, que possa performar enquanto uma espécie de *lar*, ainda lhe falta uma exterioridade que a acolha. Para melhor adentrar essa perspectiva, vale-se mão das contribuições de Bachelard (2008), segundo o qual é somente no espaço exterior que o *ser interior* se concretiza. É nesse contexto que a autora inicia sua busca por um lugar enquanto fundamento do ser, ou seja, um lugar real e *exterior* ao eu, no qual a fome, o desespero e a angústia inexistam. Acima de tudo, um lugar no qual o *ser interior* de Jesus possa projetar-se para fora de si, dar-se ao mundo e existir plenamente nele. Sobre essa questão, as propostas bachelardianas adicionam um matiz psicanalítico à discussão em torno da topoanálise, declarando que:

A psicanálise ajuda os inconscientes deslocados, inconscientes brutalmente ou insidiosamente deslocados. [Ela] prefere colocar o ser em movimento a tranquilizá-lo. Ela convida o ser a viver fora dos abrigos do inconsciente, a entrar nas aventuras da vida, a sair de si. E naturalmente, sua ação é salutar. Uma vez que também é preciso dar um destino exterior ao ser do interior (Bachelard, 1988, p. 116).

No trecho em questão, lê-se a psicanálise à qual o autor faz referência enquanto o ato de escrever. Durante os momentos de introspecção, ao meditar sobre o vivido, Jesus confirma os sentimentos que experimentou no decorrer de seu dia e racionaliza, na escrita diarística, aquilo que sente em seu âmago: vê-se brutal e insidiosamente *deslocada*. Por isso, é necessário colocar-se *em movimento*, expandir os horizontes para além das fronteiras do inconsciente e do papel. Nesse sentido, mesmo que, em certa medida, a escrita se configure enquanto “abrigo do inconsciente”, ainda assim era necessário um espaço físico – material, palpável, localizado – para que o repouso desse *ser-no-mundo* se concretizasse de forma efetiva.

Finalmente, reafirma-se a tese que introduz o presente capítulo: fora a topofobia de Jesus, em sua relação com a Favela do Canindé, o sentimento primordial que “a convidara a se mover”, conforme os termos de Bachelard. Assim, constata-se a topofobia como o ponto de onde Carolina Maria de Jesus conseguiu erigir os pilares de sua

existência enquanto *ser-no-mundo*. Ao não querer reconhecer-se somente enquanto “favelada”, passou a *mover-se* e buscar uma identidade que lhe definisse verdadeiramente. Jesus firmara, então, um processo de busca de si.

### 3. A PAUSA: MOMENTO DA ESCRITA

No capítulo primeiro, examinou-se de quais maneiras Carolina Maria de Jesus habitava o espaço em que vivia a partir das noções heideggerianas de *habitar*. No decorrer da análise, constatou-se que a autora vivia em despertencimento e desenraizamento com o mundo, o que a aprisionava em uma espécie de indefinição ontológica. Nesse sentido, percebe-se que tal tensão identitária encontrava origem no fato de que, na Favela do Canindé, vivia tal qual um ser desabrigado. Consequentemente, Jesus projetou-se no mundo em um processo de busca por pertencimento, o que se traduz em uma caminhada rumo a um *lugar* que acolhesse sua existência. Logo, no capítulo anterior, demonstrou-se como a autora atribuía *intencionalidade* a sua existência a partir da noção de *movimento*.

Uma vez delineadas tais ideias, torna-se possível, neste momento, debruçar-se sobre a noção de *pausa* no movimento. A partir de então, será demonstrado de maneira mais detalhada como a escritora persegue identidade e lugar por meio da escrita de seu diário, argumento este que já fora preliminarmente esboçado. Nesse sentido, partindo da noção de que o capítulo anterior desenvolveu sua análise em torno da busca por pertencimento, no presente capítulo se intenta explorar de quais maneiras a escrita possibilitava a Jesus certa medida desse sentimento, salvaguardando-a enquanto *ser-no-mundo*.

Nesse sentido, inicialmente se investigará de maneira mais extensa a perspectiva do espaço literário na obra e como fora explorado por Jesus enquanto mote literário, quando em sua condição de autora – processo este que lhe garantiu uma forma de *habitar* a Favela do Canindé por meio da escrita. Concomitantemente, partindo de uma perspectiva ontológica, o ato de escrever assemelha-se a um *lugar*, isto é, o elemento basal que dá forma e sentido à existência, uma vez que a apreensão geográfica, na escrita da autora, evidencia sua maneira singular de esquadrihar o *mundo*.

Finalmente, no tópico 3.2, será analisado o papel da linguagem poética em sua busca por pertencimento, além da importância que a escrita adquire, em grau ontológico, dentro da realidade de Carolina Maria de Jesus. Afinal, no presente momento, parte-se da hipótese fundamental de que não há lugar nem mesmo espaço sem um *ser-no-mundo* que os perceba enquanto tais, dotando-os de significado por meio da palavra. Em resumo, se explicará como o *mundo* de Jesus só existe enquanto realidade geográfica em função da linguagem poética que o revela.

### 3.1 A escrita como ancoragem do *ser-no-mundo*

Há, nos estudos do espaço, sobretudo na Geografia Humanista Cultural, uma indissociável relação entre os questionamentos ontológicos “onde estou?” e “quem sou?”. Embora, numa análise cartesiana, tal relação possa parecer óbvia – afinal, não é possível *existir* sem estar em algum lugar –, é premente ao presente estudo evitar simplificações excessivas. Sabe-se que, da perspectiva heideggeriana, *ser* remete sempre a *estar* em um mundo dotado de significado, por isso o indivíduo seria um *ser-e-estar-no-mundo*, onde os hifens representam a própria indivisibilidade entre um e outro. Por essa razão, torna-se essencial pensar *espaço* e *ser* como conceitos indissociáveis.

Para melhor ilustrar essa noção e construir as bases teóricas do presente tópico, é necessário recorrer ao enfoque fenomenológico das contribuições de Heidegger (2012) que, ao discorrer sobre os aspectos fundamentais do lugar, aponta para a noção de *limites*. Segundo o autor, a própria *delimitação* dos lugares vincula-se à definição de identidade dos entes que ali se encontram. Nesse sentido, conforme delineado no tópico anterior, assim como a consciência se descobre no ato de perceber o mundo, o *Dasein* ou *ser-no-mundo* toma noção de si no instante em que percebe o espaço que o circunda, na medida em que o *eu* é determinado por seus limites. Em suas palavras, “O limite não é onde uma coisa termina, mas, como os gregos reconheceram, de onde alguma coisa dá início à sua essência” (Heidegger, 2012, p. 134).

Tal pressuposto implica afirmar que o ser necessita de um espaço para existir, para reconhecer-se enquanto *eu* ao averiguar que há um mundo para além do alcance imediato do seu corpo. Sem um espaço significado, portanto, o *ser-no-mundo* não é efetivamente. Sobre isso, Saramago (2014) explica tal pressuposto da seguinte maneira: “[...] *Ser* implica, inescapavelmente, *estar em* ou *pertencer* a algum lugar” (Saramago, 2014, p. 204). Seguindo esse raciocínio e aplicando-o à realidade de Jesus, é interessante fazer um paralelo entre o ato de escrever acerca de determinado mundo (a favela) e, nesse processo, perceber-se como um indivíduo ali inserido.

Dado o gênero da obra em questão, é interessante lembrar que Jesus encontra-se numa intersecção na qual é autora, narradora e personagem de sua narrativa. Por essa razão, é interessante fazer um breve preâmbulo no que diz respeito ao seu processo criativo. Em termos mais práticos, quando se analisa uma personagem dentro de um espaço ficcional, parte-se da seguinte premissa que:

De maneira geral, quando concebemos um determinado ente [...], criamos uma série de referências com as quais ele se relaciona de algum modo. Ou seja: imaginamos uma forma de situá-lo, atribuímos ao *ser* um certo *estar*. Ao realizarmos tal operação atribuímos um *espaço* para o ser (Santos e Oliveira, 2001, p. 67).

Nesse sentido, ao criar uma personagem ficcional, um autor, a princípio, posiciona-a relativamente a outros elementos do texto – fisicamente, temporalmente, na relação com outras personagens e na relação com suas próprias características existenciais, isto é, na forma como essa personagem é expressa e se expressa dentro de determinado mundo. De acordo com essa proposta, um ente para *ser* precisa, antes, *estar* em um espaço, é necessário que exista espacialmente em relação a outros entes e objetos.

Essa proposta, de ordem textual e literária, compartilha notáveis semelhanças com as propostas heideggerianas acerca da *espacialidade* e, sobretudo, da noção de *limites* previamente abordada: ao ser delimitado um espaço, é delimitada também a identidade dos entes que ali se encontram. Posto isso, em termos mais pragmáticos, propõe-se que a relação que Jesus desenvolveu com a Favela do Canindé ultrapassa a ordem da discussão meramente narrativa ou, ainda, geográfica, e assume um viés filosófico-metafísico. Tal argumento é factível, uma vez que, durante a criação literária, Jesus alude a suas experiências enquanto *ser-no-mundo* e ao próprio *mundo* de uma maneira que transcende a natureza física, visto que, mesmo inconscientemente, ela busca entender sua existência por meio da linguagem.

Seguindo essa linha de raciocínio e articulando-a à realidade da escritora, percebe-se como Jesus figura como um objeto de análise singular, visto que ocupa, simultaneamente, os papéis de autora e personagem de sua obra. Considerando tal argumento, pode-se afirmar que a técnica de criação narrativa, averiguada por Santos e Oliveira (2001), assume, em *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (2020), um caráter mais ontológico e existencial: o ato de criar a si e ao espaço define, no processo, sua própria existência como indivíduo e personagem. Ao mesmo tempo, conforme se demonstrará adiante, essa definição de si só se efetiva a partir de uma rede de fenômenos e sentidos característica do *mundo*. É somente ao aludir ao passado que vivenciou enquanto *Dasein* que Jesus pode transcrever os significados inerentes a esse mundo.

Na obra, Jesus apropria-se de suas experiências cotidianas e transforma o vivido em mote criativo, ponto de partida de toda sua produção textual. Durante a escrita, alinha-se à trajetória conceitual proposta por Santos e Oliveira (2001) em nível narrativo. Em termos mais práticos, situava-se fisicamente enquanto personagem Carolina (no espaço

ficcional da Favela do Canindé), definia um espaço histórico (o passado recém-vivido), determinava um espaço social (descrição de sua relação com seus vizinhos, familiares e conhecidos), concebia um espaço psicológico para sua personagem (pois a escrita era o momento de reflexão e assimilação dos acontecimentos do dia) e criava um espaço de linguagem (as formas como se expressa enquanto personagem, ora mais poética, ora mais informal). A título de exemplo, cita-se:

[...] Catei dos sacos de papel. Depois retornei, catei uns ferros, uma[s] latas, e lenha. Vinha pensando. Quando eu chegar na favela vou encontrar novidades. Talvez a D. Rosa ou a indolente Maria dos Anjos brigaram com meus filhos. Encontrei a Vera Eunice dormindo e os meninos brincando na rua. Pensei: são duas horas. Creio que vou passar o dia sem novidade! O João José veio avisar-me que a perua que dava dinheiro estava chamando para dar mantimentos. Peguei a sacola e fui (Jesus, 2020, p. 20).

No segmento, a autora descreve sua cotidianidade e os acontecimentos banais que se dão no espaço da favela. A passagem evidencia, portanto, que suas experiências são registradas por meio de uma imersão em seu cotidiano, muitas vezes marcado pela ocupação de seu trabalho e pela relação conflituosa com os vizinhos. Nesse sentido, a autora narra as tarefas ordinárias que se dão em seu mundo, fenômeno que Heidegger (2015) descreve como a “mundanidade” dos acontecimentos. Ademais, as ações sucessivas (“catei”, “retornei”, “pensei”), bem como a alusão ao futuro próximo (“quando eu chegar na favela”, “vou passar o dia sem novidade!”) dão ao texto a dinamicidade do fluxo de pensamento. Esses elementos criam um cenário repleto de sentido, no qual a existência da autora-personagem e de seus companheiros se desenrola.

Nesse sentindo, afirma-se que a narrativa, numa dimensão fenomenológica, permite ao *ser-no-mundo* uma compreensão de si e do espaço por meio da significação do todo e da delimitação das fronteiras desse e daquele. Como propôs Saramago (2014), remetendo às contribuições heideggerianas, “O limite está, para ele, associado à ideia de *definição*, fundamental à condição de *ser*” (Saramago, 2014, p. 205). Por conseguinte, ser e espaço são indissociáveis na medida em que têm a capacidade de definir um ao outro, sincronicamente. Além disso, no caso em questão, por se realizar sobretudo por meio do texto, o sentido ontológico dessa relação dota-se de ainda maior valor, pois dá sentido a toda uma rede de significações mundanas por meio de uma instância superior: a palavra.

Dessa maneira, para além de rememorar o que foi experimentado em seu cotidiano, a escrita era, sobremaneira, uma forma de se localizar e dar sentido ao espaço por meio dele próprio, de afirmar “estou aqui” e, posteriormente, “sou aqui”. Em alusão

a Saramago (2014), essa afirmação é possível na medida em que a referencialidade inerente às coisas mundanas prevalece sobre sua materialidade. Em uma formulação mais didática, isso significa que Jesus compreende o *mundo* ao entender que a Favela, as pessoas e as coisas nela existentes não são apenas entes materiais que se dão isoladamente. Tais entes devem ser entendidos a partir dos sentidos, funções e relações que estabelecem dentro de um mundo significado.

Nesse mundo dotado de significado, tudo remete a algo mais. Assim, a noção de referencialidade aproxima-se da perspectiva fenomenológica heideggeriana, pois, de acordo com Saramago (2014), a existência *no* mundo pode apenas ser compreendida e interpretada a partir e no interior do próprio mundo. À luz dessa proposta, afirma-se que a forma como a autora localiza-se dentro do espaço ficcional de sua obra enquanto personagem desempenha um papel fundamental na constituição de seu mundo pessoal e, posteriormente, na configuração de um *lugar*. Sua existência passa, então, a ser compreendida por meio dessa inscrição espacial em um mundo que é, simultaneamente, real e ficcional.

Em outras palavras, ao sentir-se rejeitada pelo espaço no plano da realidade, Jesus cria, pela escrita, um mundo que funciona como mecanismo de significação de sua própria existência. Nele, a autora elabora as dificuldades de seu cotidiano:

Cheguei em casa, fiz o almoço. Enquanto as panelas fervia eu escrevi um pouco. Dei o almoço as crianças, e fui Klabin catar papel. Deixei as crianças brincando no quintal. Tinha muito papel. Trabalhei depressa pensando que aquelas bestas humanas são capás de invadir o meu barracão e maltratar meus filhos. Trabalhei apreensiva e agitada (Jesus, 2020, p. 25).

No relato, referente ao dia 19 de julho de 1955, o que imediatamente se destaca é o fluxo de sua vida doméstica, sempre avultando os filhos, o trabalho e a escrita. Além disso, acerca da referencialidade tal qual propôs Saramago (2014), a passagem ilustra como os entes mencionados por Jesus – escrita, papel, trabalho, crianças, barracão – só podem ser compreendidos se analisados em sua cotidianidade imediata, onde um faz alusão ao outro por meio da rede de sentidos construída na narrativa.

Além disso, também se evidencia que a apreensão constante a acompanha em seu dia a dia, mesmo nos momentos em que se encontra distante da favela. Tal fato revela que o mundo é percebido sempre a partir de sua hostilidade, mas o momento da escrita garante a pausa para reorganizar o caos das experiências do dia.

Assim, conciliando-se à proposta heideggeriana, parte-se do pressuposto de que o mundo é não somente o conjunto físico de seus arredores, mas também e, principalmente, os núcleos de significações e afetos que dão sentido à existência. A favela que é reordenada por meio da escrita, portanto, ganha significado e passa a ser percebida através de um novo viés. Valendo-se desse argumento, propõe-se que há na escrita de Jesus a possibilidade de criar um mundo dotado de sentido – primeiramente em nível narrativo e, posteriormente, num nível existencial.

Por meio da escrita, o Canindé enquanto mundo deixa de ser percebido, unicamente, por meio de uma “exterioridade existencial” (Relph, 1976, p. 51), através do *despertencimento* de Jesus com o espaço, e ganha outro horizonte de sentido, no qual os conflitos do vivido são reorganizados e, em certa medida, superados. Acerca dessa possibilidade que a escrita memorialista garante, a autora declara: “[...] Estive revendo os aborrecimentos que tive esses dias. [...] Suporto as contingências da vida resoluta. Eu não consegui armazenar para viver, resolvi armazenar paciência” (Jesus, 2020, p. 25). Nesse segmento, o ato de suportar os percalços, bem como a “paciência” faz referência direta ao ato de reviver e apurar suas experiências por meio da escrita.

Cabe adicionar que, durante seu processo criativo, na passagem da realidade vivida para a escrita memorialista, era necessário que a autora se transmutasse em personagem. Nessa transmuta, por meio da referencialidade espacial, a autora também se encontrava enquanto sujeito localizado em um lugar. Logo, conforme fora demonstrado, muito embora não fosse aquele um lugar tuaniano, com o qual se compartilha uma relação de afeto, já deixara de ser um ambiente pelo qual se deixa dominar, em consonância com o que afirma Relph (1976) acerca da rejeição/exclusão do indivíduo por um espaço. Desse modo, a favela tornara-se um lugar heideggeriano, um espaço *localizado*, construído pela presença e vivência do eu.

Nesse contexto, é fundamental pensar, ainda, que o modo próprio de Jesus *ser-e-estar-no-mundo* está totalmente vinculado a sua experiência concreta enquanto catadora e moradora da favela, pois é somente a partir dessas experiências que seu mundo é vivenciado. Conforme afirma Saramago (2008), tal fato se dá pois o *Dasein* está enraizado na facticidade da vida, isto é, a partir do que há de mais próximo do cotidiano de um indivíduo e suas vivências únicas. Como resultado, é somente a partir daí que se pode apreender a espacialidade de um ente. Nesse sentido, para Saramago (2008), devem-se tomar as coisas que cercam o *Dasein* como referências iniciais e fundamentais para uma



configuração de seu próprio lugar, pois estar no mundo é interagir com ele, é *ser-com* o mundo.

Nesse momento, cabe diferenciar que o espaço ao qual se refere não diz respeito tão somente ao espaço físico da favela, enquanto realidade material, mas também a ele enquanto espaço ficcional e simbólico, desenhado por Jesus e localizado em sua narrativa. Tal diferenciação é relevante visto que o Canindé, ao migrar de sua concretude para o domínio da escrita, torna-se controlável, previsível. Ademais, isso implica considerar que, enquanto realidade ficcional, a favela já não se dota de ares tão hostis, pois passara da experiência concreta para o controle da ponta do lápis. Além disso, durante o momento do relato, o espaço hostil ao qual se faz referência está no passado. Já fora. Já acontecera. No agora, está apenas sendo registrado e, portanto, há uma forma de domínio sobre ele.

Acerca da vantagem que a escrita narrativa confere a Jesus, a lógica bachelardiana propõe que a capacidade imaginativa abre caminho em direção à realização de si e à promoção do ser, em termos de virtude e felicidade. Em outros termos, a imaginação da qual a autora se utiliza durante a escrita de seu diário é uma forma de libertação e de tomada de controle sobre a favela, na medida em que “[...] o ser é capaz de reconhecer e de afirmar sua liberdade e sua responsabilidade de indivíduo, engajado no vínculo social, mas não determinado ou controlado por ele” (Wunenburger, 2015, p. 28).

Em contrapartida, o Canindé enquanto realidade vivida, do “aqui” e “agora”, figura como o presente de onde se quer escapar, visto que representa a hostilidade da vizinhança, a fome e a miséria. Contudo, mesmo que as imagens da Favela do Canindé registradas nos cadernos da autora já não fossem tão hostis quando comparadas à realidade experienciada diretamente, sabe-se que elas representavam, fielmente, a realidade sórdida da carência, e tais fatos não devem ser desconsiderados. Para melhor ilustrar a natureza das adversidades vivenciadas por Jesus em seu cotidiano, cita-se o trecho do dia 17 de julho de 1955:

Hoje é a Nair Mathias quem começou imprecisar com meus filhos. A Silvia e o esposo já iniciaram o espetáculo ao ar livre. Ele está lhe espancando. E eu estou revoltada com o que as crianças presenciavam. Ouvem palavras de baixo calão. Oh! se eu pudesse mudar daqui para um núcleo mais decente (Jesus, 2020, p. 21).

Percebe-se, a partir do acontecimento registrado, como a vivência em um ambiente de extrema pobreza faz emergir situações indesejadas, capazes de intensificar o desgosto da escritora pelo ambiente. Para Jesus, tais episódios de violência entre os

vizinhos são uma consequência do lugar, sempre propício ao caos. É essa tendência à desordem que a leva a reafirmar seu desejo por um “nucleo mais decente”, ou seja, por um espaço digno. Ademais, nesses momentos em que se vê refém das circunstâncias adversas da favela, a autora pontua que a escrita opera como uma estratégia inteligente de enfrentamento da realidade.

Sobre essa questão, a autora revela que o diário assume uma função de “elevação” frente aos conflitos, estabelecendo-se como um instrumento de “abrigo do inconsciente”, conforme delineado no tópico 2.2 do capítulo anterior. Para exemplificar, recorre-se ao segmento do dia posterior ao trecho supracitado, de 18 de julho de 1955, quando, ainda refém do incômodo gerado pela personagem Nair Mathias e outras companheiras, Jesus declara: “O que aborrece-me é elas vir na minha porta para perturbar minha escassa tranquilidade interior [...] Mesmo elas aborrecendo-me, eu escrevo. Sei dominar meus impulsos” (*ibid.*, p. 23). Nesse trecho, o pronome pessoal “elas” faz alusão às vizinhas que vinham à porta repreender os filhos de Carolina.

Além dessa situação, dois dias mais tarde, ao descrever novas situações que a colocaram em desconforto, a autora afirma: “Aqui todas imprecam comigo. Dizem que falo muito bem. Que sei atrair os homens. [...] Quando fico nervosa não gosto de discutir. Prefiro escrever” (*ibid.*, p. 28). Em ambos os casos, nota-se que a autora destaca o desconforto que sente em relação à vizinhança. Assim, no trecho em questão, aduz à “implicância” das outras mulheres da favela e dá a entender que são recorrentes as interações indesejadas entre ela e suas vizinhas. Essas interações, por sua parte, reiteram o sentimento de desconforto da autora com o espaço. É importante destacar que, nesse caso, o aborrecimento e a sensação de *apinhamento*<sup>28</sup> que Jesus retrata em tais segmentos advêm dos conflitos com os vizinhos, e não propriamente da favela.

Sobre essa questão, é interessante fazer um breve contorno por Tuan (2013) e trazer à luz uma de suas propostas acerca dos sentimentos e da percepção humana sobre os espaços. Segundo o autor, são os indivíduos, e não apenas os ambientes que tendem a incomodar ou enclausurar o eu e, em certo grau, de diminuir sua liberdade. Assim, declara que “[...] são basicamente as pessoas que nos apinham; elas, mais do que as coisas, podem restringir nossa liberdade e nos privar de espaço” (Tuan, 2013, p. 78). Tal teoria coaduna-

---

<sup>28</sup> “Uma sensação de *apinhamento* pode aparecer sob condições altamente variadas e em diferentes escalas” (Tuan, 2013, p. 79), porém, de maneira geral, pode definir-se pela sensação de sentir-se privado da liberdade individual ou restringido pelos outros. Nesse sentido, é uma emoção que se origina em função dos outros, na sensação de perceber-se, de alguma maneira, dominado pela presença de outrem.

se com as experiências registradas por Jesus nos trechos previamente analisados, nos quais fica claro que a intrusão das vizinhas é o fator preponderante para suscitar a sensação de que o *mundo* é inamistoso.

Cabe ressaltar que tal fato não exime o espaço da favela de seu grau de influência sobre o sentimento de despertencimento e apinhamento da autora, mas adiciona uma nova camada ao presente estudo, uma vez que permite uma análise de Jesus também em sua relação com a comunidade. Entende-se que, embora o ambiente da favela conotasse uma forma mais visível de privação da liberdade, não era esse, apenas, o causador da *topofobia* da autora em sua relação com o mundo. Na realidade, grande parte do sentimento advinha do convívio com os outros e da natureza introspectiva da autora. Portanto, os causadores do “dissabor da restrição espacial” (*ibid.*, p. 84) à qual Jesus alude nas entrelinhas de seu diário, origina-se, muitas vezes, em função de se saber restringida pela presença inamistosa de seus vizinhos.

Para melhor exemplificar a sensação de *apinhamento* e o desconforto que a autora sente quando na presença dos vizinhos, faz-se referência ao dia 22 de julho de 1955, quando a autora expõe: “[...] Eu gosto de ficar dentro de casa, com as portas fechadas. Não gosto de ficar nas esquinas conversando. Gosto de ficar sozinha e lendo. Ou escrevendo!” (Jesus, 2020, p. 30). Neste, Jesus explicita como a intrusão dos vizinhos em sua intimidade lhe é incômoda. Além disso, a predileção por “[...] ficar dentro de casa, com as portas fechadas” simboliza a necessidade de criar fronteiras entre o eu e os outros. Nesse momento, a casa, ainda que precária, configura uma espécie de refúgio à presença dos vizinhos.

Além desse momento, o mesmo sentimento de clausura se evidencia quando a autora narra no dia 10 de julho de 1958: “Deixei o leito para pegar água. Não gosto de estar entre as mulheres porque é na torneira que elas falam de todos e de tudo” (*ibid.*, p. 85). No segmento, a autora chama atenção para o fato de que, na favela, a exposição ao olhar e ao escrutínio dos outros é constante, evidenciando que a topofobia que sente pelo espaço provém, também, da convivência em comunidade. A presença dos outros reaviva sua aversão pelo ambiente, fazendo com que a autora se perceba constantemente ameaçada por uma espécie de restrição que, ao mesmo tempo, espacial e emocional.

Em antítese a esse sentimento, porém, vigora a *espaciosidade*, que, conforme ilustrado no capítulo anterior, “[...] está intimamente associada à sensação de estar livre” (Tuan, 2013, p. 70). A *espaciosidade* é relevante, no presente momento, pois nos mencionados excertos do diário, referentes às páginas 23 e 28, um aspecto em comum se

evidencia: para a autora, a escrita se configura como um lugar de plenitude em meio ao caos, ou ainda, de *pausa* em meio ao movimento. Sobre essa questão, adiciona-se outra contribuição tuaniana: “O fundamental é a capacidade para transcender a condição presente [...]” (*ibid.*, p. 70). Seguindo essa análise, a escrita fora a maneira encontrada por Jesus de atravessar os momentos desfavoráveis de sua vida, visto que tem a capacidade de fazer aceder a outro nível da realidade, no qual o *ser-no-mundo* vê-se em plenitude com o espaço.

Esse atributo da escrita permite à autora se “engrandecer” frente ao mundo, pois, ao se tornar conteúdo de sua narrativa, a favela deixa de ser apenas contemplada por um ser exterior e passivo a ela. Nesse sentido, sob o jugo de seu lápis, a hostilidade da favela e dos vizinhos é passível de ser manipulada, transformada pela mão de sua autora, por um corpo que *age* ativamente sobre o espaço. Nessa acepção, a narrativa é uma maneira de confronto do espaço geográfico opressor, pois “Ela ativa uma conquista psicológica do espaço, [...] o que permite, em retorno, uma verdadeira individuação, uma apropriação do espaço interior do Eu” (Wunenburger, 2015, p. 26).

O ato de escrever converte-se então na própria totalidade que dá sentido à existência de Jesus, pois comporta o que inexistia na favela: abrigo e liberdade. Sob essa perspectiva, o diário, enquanto um lugar dotado de significado, é um símbolo de libertação de sua “existência infausta”, como outrora Jesus nomeara, e assemelha-se até mesmo ao *lar*, no sentido de que garante uma forma de proteção contra os conflitos e ameaças do mundo. É tal qual uma casa, onde a intimidade do *eu* vê-se segura, onde, portanto, o *ser-no-mundo* não mais se percebe disperso em meio à desordem exterior. Seguindo essa lógica, a escrita configura-se enquanto uma tarefa capaz de conferir unidade à sua existência.

O diário, portanto, é espaço de acolhimento, pertencimento e significação da existência. Sua escrita é um ato que não se limita a si próprio, mas que, tal qual a “concha inicial” de Bachelard (2008), organiza o caos e expande a vida. Nesse processo, os cadernos de Jesus tornam-se a almejada “casa de alvenaria” a qual a autora faz constantes alusões, pois, para Bachelard, “[...] a casa é nosso canto do mundo. Ela é, como se diz frequentemente, nosso primeiro universo. É um verdadeiro cosmos. Um cosmos em toda a acepção do termo” (Bachelard, 1988, p. 112).

Em suma, levando em consideração que Carolina não considerava sua habitação uma casa, afirma-se que somente a escrita configura um *lar* dentro de sua perspectiva existencial. A título de ilustração, faz-se referência aos seguintes segmentos: “[...]”

Cheguei na favela: eu não acho geito de dizer cheguei em casa. Casa é casa. Barracão é barracão” (Jesus, 2020, p. 50) e “Quando eu digo casa, penso que estou ofendendo as casas de tijolos” (Jesus, 2020, p. 57). Portanto, habitar um lar não é simplesmente edificar e morar, mas, sobretudo, o modo próprio do indivíduo *ser-estar-no-mundo* significativamente, por meio de suas relações com o todo.

Além disso, assumindo um posicionamento mais objetivo, quando enfatizada a *instrumentalidade*<sup>29</sup> do diário, ou seja, sua serventia para Jesus, é interessante retomar a perspectiva tuaniana acerca dos instrumentos:

Instrumentos [...] ampliam a sensação de espaço e espaciosidade do homem. O espaço que é mensurável pelo alcance dos braços estendidos torna-se um mundo pequeno quando comparado com aquele que é medido pela distância do arremesso da lança ou o tiro de uma flecha. [...] Um instrumento [...] aumenta o mundo da pessoa quando ela sente que é uma extensão direta de seus poderes corporais (Tuan, 2013, p. 71).

De acordo com essa perspectiva, é possível afirmar que Jesus conferia sentido e propósito ao *mundo* por meio da articulação de seu esquema corporal no espaço, agindo ativamente sobre ele por meio da movimentação. No presente momento, esse mesmo princípio é aplicado à instrumentalidade do diário, que opera semelhantemente a uma espécie de maquinário do *ser-no-mundo*, expandindo suas capacidades e garantindo-lhe poder de ação. Seguindo essa lógica, o diário era uma forma de engrandecimento do eu, que assegurava domínio sobre a vastidão e hostilidade do mundo exterior. Por meio do diário, portanto, o espaço se expande diante da autora, pois sugere futuro e convida à ação.

Diante dos pontos levantados até aqui, afirma-se que o diário não foi, para Carolina Maria de Jesus, meramente uma ferramenta de documentação de experiências, tampouco um relato crítico da vida na favela, muito embora fossem esses os fatores que motivaram sua escrita. Com efeito, a obra não se limita ao recorte documental, unicamente, mas adquire profundidade psicológica e ontológica quando analisada através das lentes da Geografia Humanista Cultural, com enfoque nas subjetividades da autora em sua relação com o mundo. Em resumo, propõe-se que, ao ver-se apinhada pela presença dos outros e do espaço, Jesus buscava refúgio na escrita, onde sentia verdadeira *espaciosidade*.

---

<sup>29</sup> Para reflexões mais aprofundadas, verificar Saramago, 2014, p. 197.

Assim, percebe-se outra nuance decisiva ao presente estudo: não fora a mera localização do eu numa narrativa que estabeleceu um lugar. Embora por meio do relato de suas experiências fez-se factível uma forma de desdobramento da realidade em algo mais significativo, ainda assim, não se conforma à escrita, de forma autônoma, essa libertação e expansão do *ser-no-mundo*. Era, sobretudo, a tomada do espaço da favela como conteúdo narrativo que lhe fornecia domínio sobre a existência. Isso implica afirmar, por conseguinte, que era somente ao escrever *sobre* a Favela do Canindé – ambiente de *apinhamento* – que Jesus era capaz de dar sentido ao espaço que a oprimia.

Em termos mais simples, não bastava, unicamente, escrever – era necessário escrever *acerca* do ambiente que, usualmente, a apinhava. Sobretudo, era indispensável que se escrevesse sobre as experiências mundanas que se deram justamente porque localizadas naquele espaço. Nesse ínterim, a própria escrita passa a se configurar enquanto um lugar significado, pois era somente durante essa atividade cotidiana que a autora se sentia pertencida pelo mundo. É somente então, nesse ato de suspensão do movimento, que a escrita deixa de ser simples registro e se torna lugar: o único espaço, até então, em que Jesus poderia de fato habitar de maneira digna.

Por conseguinte, elabora-se uma perspectiva mais complexa em torno da dedicação da autora à escrita: era por meio da linguagem que ela se revelava enquanto *ser-no-mundo*. Em decorrência, há, na escrita de Jesus, no ato de “narrar-se”, a inscrição do sujeito no mundo por meio da própria linguagem. Cabe destacar que se entende o ato de *narrar-se*, no presente momento, como o ato de reconhecer e revelar a si e ao mundo concomitantemente – como entidades indissociáveis. Afinal, conforme conclui Heidegger (2011), é por intermédio da palavra que os lugares podem, efetivamente, se instaurar enquanto tais; e é somente o *ser* que detém o poder de significar esses lugares. Nessa oportunidade, porém, não se adentrará tão densamente nesse tópico. Acena-se, no entanto, para a pertinência dessa discussão, a ser abordada no tópico seguinte.

Ainda que *a priori* os cadernos da autora tivessem o intuito de criticar as situações vividas, eles tornaram-se, posteriormente, uma válvula de escape para as dificuldades que, na vida em comunidade, a aprisionavam e, conseqüentemente, um instrumento que possibilitava ao *ser* existir de maneira plena *no mundo*. Era no debruçar-se sobre a caneta e o papel, no escrever das letras na folha em branco e, acima de tudo, no ato da *pausa*, de sentar-se e descansar a consciência nas linhas de um diário, que Carolina Maria de Jesus fazia-se *eu*, indivíduo real, habitante de um lugar e, efetivamente, *ser-no-mundo*. E, cabe ainda destacar, não era propriamente a favela ficcional que se travestia em lugar quando

transcrita para o diário. Com efeito, o lugar era *a própria escrita* acerca do microcosmo do Canindé, na medida em que a narração de seu recorte do mundo constituía um momento de suspensão da realidade e de parada reflexiva.

Ademais, como já demonstrado anteriormente, Jesus tomava esse intento com seriedade, pois o diário era um projeto existencial que possibilitaria um futuro exterior à favela. Por essa razão, fosse após a exaustão de um dia catando papéis, fosse ao preparar o escasso alimento de que dispunha, ou mesmo durante a madrugada, após uma noite de pesadelos causados pela fome, o diário era um mecanismo de superar tais percalços. Assim, apesar dos empecilhos impostos pelas adversidades da miséria, o rigor da autora de dedicar-se ao texto é evidente.

A título de exemplo, no dia 19 de julho de 1955, narra: “Cheguei em casa, fiz o almoço. Enquanto as panelas fervia eu escrevi um pouco.” (Jesus, 2020, p. 25). Ademais, não muitas horas depois, na madrugada do dia seguinte, ela afirma: “Deixei o leito as 4 horas para escrever [...]” (*ibid.*, p. 27). Assim, com base nos segmentos citados, afirma-se que, muito mais que uma simples ocupação do tempo vago ou um passatempo desprezioso, a escrita era para Jesus uma ocupação que conferia ordem e sentido à existência.

Contudo, ainda no intento de compreender como e o que, propriamente, faz o espaço transformar-se em lugar, recorre-se novamente a Tuan (2013), segundo o qual a *pausa* é a chave para esse desvelamento. De acordo com o teórico, “O lugar é um mundo de significado organizado. É essencialmente um conceito estático” (Tuan, 2013, p. 219). Em termos mais objetivos, é por meio da pausa no movimento e no caos cotidiano “que se torna possível marcar um espaço na experiência; deformá-lo, senti-lo de forma específica, significá-lo” (Marandola Jr., 2013, p. 8). Em consonância com essa proposta, observa-se que, no inconsciente, o vivido perde sua característica tumultuosa, isto é, durante o “devaneio literário”, conforme intitula Bachelard (1988), Jesus organiza o espaço em lugar, pois “O inconsciente estagia” (*ibid.*, p. 115).

Consequentemente, afirma-se que lugar não é somente um espaço pelo qual se nutre afeto, como propõem algumas vertentes da Geografia Humanista Cultural. Lugar, é, também, estabilidade, permanência que tranquiliza num mundo caótico, como uma rocha basilar que sustenta o indivíduo na inconsistência mundana. Ao analisar esse fato da perspectiva de uma catadora de papéis oriunda da favela, a *pausa* significa ordenar-se entre as vicissitudes de uma vida que se resume, muitas vezes, em sobreviver ao momento presente. Nesse cenário, o diário, enquanto instrumento, é capaz de dotar as coisas e o

entorno de *significado*, é o próprio *lugar* que confere sentido à existência de Carolina Maria de Jesus.

Por conseguinte, alinhando-se ao que proposto por Bachelard (2008), reitera-se que é somente no casulo protetor da memória, isto é, ao amalgamar, na escrita, essas experiências, os sentimentos e percepções delas provenientes, que o lugar ganha permanência, estabilização. É um lugar, nesse sentido, construído mais como realidade psicológica do que como realidade física. Diante disso, afirma-se que é somente durante o destrinchar da experiência em realidade poética que o *lugar* é firmado enquanto tal. Assim, como bem revelou Tuan (2013, p. 181):

Graças à [...] arte tivemos o privilégio de saborear experiências, que de outro modo teriam se apagado pelo esquecimento. Eis aqui um paradoxo aparente: o pensamento cria distância e destrói a proximidade da experiência direta; é, no entanto, por meio do pensamento reflexivo que os momentos fugidios do passado são trazidos para perto de nós na realidade presente e ganham certa permanência.

No segmento, percebe-se como a estaticidade do pensamento e da palavra, ou ainda, da arte, conforme intitulado pelo autor, está intimamente ligada à noção de permanência em um lugar – físico ou simbólico. Ademais, do referido excerto, sublinha-se que o pensamento reflexivo – elemento primordial e indispensável da escrita diarística – constitui a base do processo de suspensão da realidade para a criação do espaço narrativo, conforme percebido anteriormente. Como consequência, sabe-se que a demarcação desse espaço narrativo cria uma realidade geográfica significada por meio de si própria.

Mais adiante constituirá o foco da investigação a magnitude da linguagem poética nesse processo de desvelamento do vivido. Por ora, é relevante apenas reconhecer como, dentro do contexto de Jesus, a escrita memorialista e a carga estética nela aparente mantêm imbricada relação com a noção de *espacialidade*<sup>30</sup>. Em sentindo mais estrito, isso significa que, não havendo encontrado pertencimento entre os seus, na “comunidade” da favela, restava à autora buscar *demora*, e, portanto, *lugar*, em seu projeto maior: a narrativa de si. Nesse ínterim, o conteúdo sobre o que se escreve, bem como a forma com que é expresso, revela uma realidade que ultrapassa o aspecto meramente estético da obra,

---

<sup>30</sup> Para Heidegger (2015), é a interpretação do entorno tomando como referência primordial as ocupações, vivências, experiências e, consequentemente, o *habitar* do *ser-no-mundo*.



mas concentra uma riqueza ontológica única acerca das experiências de sua autora-personagem.

A escrita emerge, primeiramente, como o meio pelo qual a autora conseguiu estabelecer vínculos com a Favela do Canindé – mesmo que não vínculos afetivos. Posteriormente, tornou-se a escrita o fim último, o próprio *lugar* almejado, onde se via em pertencimento *com* o mundo. Essa forma singular de *habitar* um espaço valorizado por meio da escrita confirma a própria essência da relação indivíduo-meio, que somente se expressa em sua totalidade vivida, em suas ligações com o construir e em sua cotidianidade. Conclui-se que, da perspectiva fenomenológica heideggeriana, o diário emerge enquanto um instrumento que confere a Jesus uma expansão de seu espaço material e metafísico enquanto *ser-no-mundo*.

Além disso, o ato de escrever detém, em sua essência, a suspensão do movimento constante. Esse momento de interrupção, por sua vez, é o que garante uma percepção mais clara dos entornos, pois, conforme afirma Marandola Jr. (2009), *habitar* envolve, sobretudo, o *demorar-se*, a pausa necessária ao envolvimento. É no gesto de transformar a ausência de pertencimento em permanência simbólica que se evidencia a potência da linguagem nesse processo. Posto isso, o tópico a seguir investigará de que maneira Jesus estabeleceu, por meio da escrita poética, um elo de *demora* com o espaço da Favela do Canindé.

### 3.2 A escrita poética: onde o espaço se desvela *lugar*

Na seção precedente, evidenciou-se como Carolina Maria de Jesus constrói uma espacialidade narrativa por meio dos relatos de sua vivência enquanto moradora da favela. A partir dessa análise, percebeu-se que o diário da autora, na verdade, ultrapassa sua função originária de registrar e criticar a realidade em que estava inserida e torna-se um mecanismo de ordenação da existência e compreensão de si. Além disso, a partir de Tuan (2013) e Bachelard (2008), especialmente, demonstrou-se como a pausa – inerente ao gesto de escrever – é um fenômeno essencial nesse processo ontológico.

Durante a análise, configurou-se a escrita enquanto um *lugar*, seja por assimilar-se a um espaço de significado organizado, seja por ser dotado de *espaciosidade* ou, ainda, por caracterizar-se enquanto o único ambiente no qual Jesus percebe-se acolhida. Em razão de tais fatores, delineou-se acerca do poder de significação da realidade geográfica por meio da linguagem. Assim, adiciona-se, no presente momento, um matiz essencial a

tal discussão: o mundo da autora só existe enquanto *lugar* em função da linguagem poética que o revela. Nesse sentido, Jesus só encontraria pertencimento, na acepção real da palavra, por meio da linguagem lírica, expressiva e imagética de sua obra.

Portanto, para introduzir essa nuance, retoma-se um argumento já apontado no capítulo primeiro desta pesquisa, porém de extrema relevância no presente momento: acerca da importância para o *Dasein* de que se veja pertencido pelo *mundo*. Sobre esse fato, demonstrou-se que os diários de Jesus figuram tal qual um pórtico – como um instrumento pelo qual há uma abertura para o que o *ser-no-mundo* ainda não é, mas pode vir a ser. Nessa acepção, o diário enquanto *instrumento* estabelece as bases existenciais e identitárias de sua autora. Assim, o *ser-no-mundo*, que antes via-se *desenraizado* e *despertencido*, encontra propósito e acolhimento no ato da escrita. É somente a partir desse fenômeno que Jesus pode iniciar sua fruição enquanto *Dasein*.

Essa necessidade ontológica, segundo Dardel (2015), se justifica porque há um desejo inerente ao *ser-no-mundo* de se ver acolhido pelo espaço que habita, a Terra. Para o autor, a Terra não é somente realidade material, mas a base e a totalidade do indivíduo, condição essencial e indispensável para a existência. Na esteira desse pensamento, para que haja o advento do *ser-no-mundo*, é necessário, antes, uma base para assentá-lo, isto é, uma concha protetora, um lar, uma casa. Em contrapartida, para Heidegger (2011), em sua produção filosófica mais tardia, seria necessário, além do abrigo originário, a *palavra* que significa os lugares.

É importante considerar que ambas as visões se complementam, pois pensam o *ser* e o *espaço* enquanto entidades que significam mutuamente, relação que demonstra que a própria delimitação entre um e outro é tênue. Porém, assumindo a visão heideggeriana, é o *ser* quem possui a habilidade de significar a *si* e ao *mundo* por meio da palavra poética. Compartilhando desse pensamento, Bachelard (2001) valida, na sua psicologia da imaginação, uma dialética entre o exterior e o interior, entre a natureza e o vivente, que sustenta a relação vivida com o mundo. O autor não pressupõe um dualismo entre homem e natureza, sujeito e mundo, espírito e matéria, mas os entende no plano de uma interface, de conexão e fronteira, concomitantemente.

Cabe pontuar que, em seus escritos sobre a poesia e a localidade do ser, o que interessa a Heidegger (2010) é a presença do sagrado no âmbito do doméstico, pois, de acordo com o filósofo, o extraordinário só se faz conhecer por meio do ordinário e, nesse processo, se faria conhecer a *verdade* do ser. Dessa forma, percebe-se que a proposta do autor é encontrar o sagrado (a arte) no âmbito da vida concreta, do familiar, em meio aos

afazeres diários. É pertinente, portanto, dedicar-se, de início, à análise dos trechos onde, por meio do corriqueiro, Jesus deixa transparecer o sublime.

Afirma-se que a poeticidade que a palavra carrega em *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (2020) demonstra a experiência fenomenológica de sua autora-personagem de maneira vivida e contextualizada, pois a própria narrativa está *enraizada* no modo como Jesus *habita* e se relaciona significativamente com o mundo. Ademais, ao descrever não só a mundanidade de seus arredores, mas também os momentos de deslumbramento e conciliação com o espaço por meio de linguagem subjetiva e sensível, Jesus demonstra a aproximação entre o ordinário e o extraordinário à qual se referia Heidegger (2010).

A propósito, é essencial esclarecer que Heidegger (2010) ressignifica sua noção de *habitar* e passa a entender esse conceito enquanto um lugar *entre* quatro<sup>31</sup> entes: Terra, Céu, Mortais, Deuses. Nessa quadratura, cada elemento faz aparecer o outro e cada um deles remete, à sua maneira, ao *lugar*, pois “Embora a quadratura não possa ser tomada, em si mesma, como um conceito topológico, ela se remete inevitavelmente ao espaço e ao lugar, na medida em que é essencialmente proximidade, movimento, habitar, mundo, terra e céu” (Saramago, 2014, p. 215).

Em outros termos, a unidade desses quatro aponta, irremediavelmente, para uma localidade. Essa localidade, onde tudo se conforma e onde os quatro entes se reúnem, torna-se aquilo a que se chama *Mundo*. Para melhor exemplificar, recorre-se ao segmento abaixo, que chama atenção pela alternância que a autora faz entre a descrição do mundano e do não mundano. No trecho, ela conecta as intercorrências da vida na favela com a crença em algo de ordem superior capaz de reger os acontecimentos de sua existência:

[...] O barraco está numa desordem horrível. É que eu não tenho sabão para lavar as louças. Digo louça por hábito. Mas é as latas. Se tivesse sabão eu ia lavar as roupas. Eu não sou desmazelada. Se ando suja é devido a reviravolta da vida de um favelado. Cheguei a conclusão que quem não tem de ir pro céu, não adianta olhar para cima. É igual a nós que não gostamos da favela, mas somos obrigados a residir na favela (Jesus, 2020, p. 45).

No trecho acima, não se encontra, diretamente, o sagrado, mas seu questionamento. Assim, quando Jesus afirma: “Cheguei a conclusão que quem não tem

---

<sup>31</sup> De acordo com Saramago (2008), é interessante lembrar que o número quatro simboliza, desde épocas arcaicas, a totalidade do tangível e do criado: há quatro pontos cardeais, quatro estações do ano, quatro ventos, quatro fases da lua, quatro elementos etc. Em seu ensaio *A coisa*, Heidegger (2012) insiste nessa simbologia.

de ir pro céu, não adianta olhar para cima” (Jesus, 2020, p. 45), ela demonstra que sua desconexão com o Mundo é tão irreparável que até mesmo a possibilidade de um destino espiritual que resguarda um *lugar* – simbolizado pelo Céu – se desfez. Pontua-se, portanto, que mesmo o Sagrado, dentro do microcosmos de Jesus, figura enquanto ausência, o que demonstra, por sua vez, outra faceta da topofobia da autora em sua relação com o espaço da favela.

Além disso, para Heidegger (2012), o habitar pleno ocorre quando os quatro elementos se reúnem – Terra, Céu, Mortais, Divinos – e permanecem em *proximidade*. Essa quadratura, portanto, compõe o conceito de Mundo para o autor, pois é essa reunião que constitui a experiência de *lugar* e possibilita ao *Dasein* pertencimento. Quando essa relação está em desequilíbrio, o espaço torna-se apenas extensão, em seu sentido cartesiano. Para o *ser-no-mundo*, essa seria uma experiência existencial que se assemelha ao exílio ontológico, que pode ser percebido ao longo do diário, em especial quando Jesus alude à inevitabilidade da vida na favela.

Levando em consideração tais pressupostos teóricos, entende-se que Carolina Maria de Jesus experimentava a existência a partir de uma “quadratura quebrada”, o que justificaria o sentimento de *despertencimento* que a acompanha. Com o objetivo de evidenciar essa proposta, chama-se atenção para o trecho abaixo, no qual Jesus faz alusão, outra vez, ao Céu:

[...] Quando eu estou com pouco dinheiro procuro não pensar nos filhos que vão pedir pão, pão, café. Desvio meu pensamento para o céu. Penso: será que lá em cima tem habitantes? Será que eles são melhores do que nós? Será que o predomínio de lá suplanta o nosso? Será que as nações de lá é variada igual aqui na terra? Ou é uma nação unica? Será que lá existe favela? E se existe favela será que quando eu morrer eu vou morar na favela? (Jesus, 2020, p. 52).

Analisando ambas as meditações da autora, referentes às páginas 45 e 52 de sua obra, fica evidente como cada um dos quatro pilares heideggerianos falha na existência de Jesus, sempre apresentando-se de forma insatisfatória ou defeituosa. A Terra, que nesse caso figura, especialmente, enquanto realidade material, pode ser representada pela própria favela, descrita pela autora como “[...] o quintal onde jogam os lixos” (*ibid.*, p. 36) e caracterizada pela desordem e pela miséria. O Céu, por sua parte, é o horizonte para o qual ela olha em desalento. No segmento referente à página 52, ele aparece não como horizonte de possibilidade ou esperança, mas enquanto ironia, pois o desconhecido

suscita o medo de que ele se assemelhe à Terra, levando a autora a questionar: “Será que lá existe favela?” (*ibid.*, p. 52).

Os mortais, nesse contexto, são interpretados enquanto a coletividade. Nesse caso, relembra-se a ausência do senso de comunidade dentro da favela, fato que compelia Jesus a isolar-se. Sobre esse pilar, sabe-se que a relação com seus vizinhos era aflitiva para autora, levando-a a afirmar: “Tem pessoa que quando me vê passar saem da janela ou fecham as portas. Estes gestos não me ofendem. Eu até gosto porque não preciso parar para conversar” (*ibid.*, p. 75). Além disso, a exclusão vivenciada pela autora não se limitava aos limites da favela. Mesmo quando interagiu com pessoas que não faziam parte daquele núcleo, Jesus era rejeitada em função do rótulo de “favelada”: “[...] Os visinhos de alvenaria olha os favelados com repugnância” (*ibid.*, p. 57).

Finalmente, no que tange ao Divino dentro da “quadratura quebrada” da autora, é digno de atenção a espiritualidade que a autora deixa transparecer nas linhas de seu diário, fazendo constantes referências a Deus. Ao longo da obra, nota-se que esse é o único pilar que se mantém vigente, mesmo em meio às agruras de sua existência. Nesse quesito, ela demonstra uma sacralidade em torno da figura de Deus que se mantém íntegra ao longo de seus relatos. A título de exemplificação, em 9 de julho de 1958, Jesus relembra um episódio do passado e escreve:

[...] Quando nasceu a Vera eu fiquei sosinha aqui na favela. Não apareceu uma mulher para lavar minhas roupas, olhar meus filhos. Os meus filhos dormiam sujos. [...] Depois do parto eu fiquei na numa posição incomoda. Até quando Deus me deu forças para ajeitar-me (*ibid.*, p. 58).

Ademais, em 3 de agosto de 1958, relata também: “[...] Hoje os meninos vão comer só pão duro e feijão com farinha. Eu estou com tanto sono que não posso parar de pé. Estou com frio. E graças a Deus não estamos com fome. Hoje Deus está ajudando-me” (*ibid.*, p. 98). Além disso, em 2 de setembro do mesmo ano: “Não posso ir num espetáculo, por isso Deus envia-me estes sonhos deslumbrantes para minh’alma dolorida. Ao Deus que me protege, envio os meus agradecimentos” (*ibid.*, p. 112).

Diante do exposto, percebe-se que, na experiência existencial de Carolina Maria de Jesus, a quadratura heideggeriana – caracterizada pelo copertencimento de quatro elementos essenciais que representam a totalidade do *Dasein* e do *habitar* – apresenta, em quase todos os seus eixos, uma fratura. Nesse sentido, sua experiência ontológica de habitar – e, portanto, de pertencer – não se realiza com uma totalidade harmônica, o que

impede a existência autêntica da autora enquanto *ser-no-mundo*. Embora o Divino demonstre ser um alicerce estável, a Terra se apresenta hostil, o Céu representa a incógnita e os Mortais surgem como entes que rejeitam e excluem. Nas palavras da autora, “[...] quem reside na favela não tem quadra de vida” (*ibid.*, p. 86).

Em termos mais simples, o amparo do Divino por si só não é capaz, de forma independente, de sustentar a existência do *Dasein*. Antes, opera como um esteio que impede o colapso total de Jesus no que diz respeito a sua existência, garantindo um sentido mínimo que a auxilia em dar continuidade à vida. Contudo, apenas a presença do Sagrado não estabelece, propriamente, um lugar para assentar o *ser*, pois a quadratura plena requer a conciliação entre sagrado e mundano, ordinário e extraordinário, porquanto “Habitar a quadratura é habitar o ‘entre’: sobre a terra e sob o céu, numa copresença dessas duas dimensões da existência. [...] é precisamente nesse *entre* que habita o homem” (Saramago, 2014, p. 215).

É no *entre* que se encontra, por fim, o elemento poético tão caro a Heidegger (2010), visto que somente esse componente é capaz de revelar a verdade de um *lugar* e, consequentemente, a topologia do ser. A poeticidade, para o autor, é o que há de mais essencial no habitar humano, pois é o fator determinante para uma aproximação genuína entre o comum e o sagrado. Em outros termos, é a poeticidade o que garante que a *espacialidade* não se conforme a uma noção cartesiana do *lugar* enquanto mera materialidade. Similarmente, para Dardel (2015), esse seria o caráter de *geopoeticidade* inerente à Terra. Sobre essa questão, o geógrafo afirma que somente o texto poético é capaz de transcrever o solo geográfico. Declara o autor que:

[...] a linguagem do geógrafo sem esforço transforma-se na do poeta. Linguagem direta, transparente, que ‘fala’ sem dificuldade à imaginação, bem melhor, sem dúvida, que o discurso ‘objetivo’ do erudito, porque ela transcreve fielmente o ‘texto’ traçado sobre o solo (Dardel, 2015, p. 3).

Do trecho, avultam-se duas questões. A primeira delas refere-se ao fato de que a Geografia, etimologicamente, é a descrição da Terra, sugerindo que ela é como um texto a ser decifrado, pois, para o autor, “[...] o desenho da costa, os recortes da montanha, as sinuosidades do rio, formam os signos desse texto” (*ibid.*, p. 2). Em segundo lugar, aponta-se para a necessidade ontológica do homem de decifrá-la. Tal desejo fundamental, originário do *ser*, revela que a Terra resguarda, em suas paisagens, a própria identidade dos seres que nela habitam.

À luz desses fatores, percebe-se que apenas um aspecto dá forma à experiência existencial de Jesus enquanto existência plena: sua tentativa de decifrar o “texto” do espaço. Diante do exposto, propõe-se que o diário da autora e a linguagem poética que ele manifesta passem a operar como o sustentáculo central da relação da autora com o mundo. Tais elementos cumprem a função de recompor o equilíbrio inexistente em função de sua “quadratura quebrada” e impediam que a autora vivesse em total “exílio existencial”, totalmente *deslocada e desordenada*.

Seguindo esse raciocínio, a escrita é o “habitar *entre*” ao qual Heidegger (2010) faz alusão, pois se o mundo vivido não oferece um lugar no sentido ontológico de acolhimento, é durante o gesto da escrita que algo dessa ordem começa a se insinuar. Para exemplificar, no segmento a seguir, destaca-se a estética onírica e fantasiosa que ele contém:

[...] Eu dormi. E tive um sonho maravilhoso. Sonhei que era um anjo. Meu vestido era amplo. Mangas longas cor de rosa. Eu ia da terra para o céu. E pegava as estrelas na mão para contemplá-las. Conversar com as estrelas. Elas organizaram um espetáculo para homenagear-me. Dançavam o meu redor e formavam um risco luminoso. Quando despertei pensei: eu sou tão pobre. Não posso ir num espetáculo, por isso Deus envia-me estes sonhos deslumbrantes para minh'alma dolorida (Jesus, 2020, p. 112).

O que se revela, num primeiro momento, é linguagem imagética e metafórica com a qual Jesus escolhe descrever seu sonho, característica que se sobressai quando comparada à linguagem simples e objetiva com que descreve as ocorrências mais banais de seu cotidiano. Tal fato fica evidente, especialmente, quando declara “E pegava as estrelas na mão para contemplá-las. Conversar com as estrelas. Elas organizaram um espetáculo para homenagear-me” (*ibid.*). Nessa passagem, o caráter fantasioso do *conteúdo* demonstra uma espécie de suspensão do momento presente. Esse momento de pausa consegue, unicamente, demonstrar o caráter de acolhimento que a escrita fornece à autora, pois:

[...] a imaginação cerca suas imagens de cargas afetivas, atrativas ou repulsivas, que fazem do mundo sonhado um mundo de alta densidade emocional. É por isso que a imaginação pode sempre se orientar para devaneios felizes; porque ela é, no fim das contas, a resposta do querer-viver à dificuldade de viver na realidade exterior (Wunenburger, 2015, p. 25).

Além disso, quando focada a *forma* pela qual o sonho foi expresso, percebe-se como a intensidade expressiva revela de maneira mais clara a dimensão espacial. Nesse

sentido, ao fazer uso da linguagem poética, Jesus aproxima-se da noção heideggeriana de habitar poeticamente um lugar, pois, por meio da linguagem, “[...] a magia das palavras e das imagens traça [um] quadro” (Dardel, 2015, p. 4). Nesse processo de criação do “quadro”, Jesus reestrutura a desordem do real e reequilibra sua existência, antes marcada pela ruptura da quadratura. Além disso, também merece destaque o momento em que Jesus revela que “[...] ia da terra para o céu” (Jesus, 2020, p. 112). Nessas linhas, Jesus faz alusão direta ao limiar Terra-Céu, demonstrando a noção – ontologicamente primitiva ao *ser-no-mundo* – de que há, ao mesmo tempo, uma integração e um limite entre os dois.

Durante sua “ascensão”, destaca-se a luminosidade imagética das palavras escolhidas, que evocam a paz encontrada pela autora no sonho, em especial quando, no céu, se depara com as estrelas que dançavam ao seu redor e “[...] formavam um risco luminoso” (*ibid.*). Nesse sentido, sob o pitoresco da cena que Jesus descreve, ocorre a ordenação do caos da favela que, nesse momento, figura por meio de sua ausência, pois tudo o que fora sonhado, na verdade, ali inexistia: roupas limpas, conversas agradáveis, danças, riquezas, homenagens. Acerca da divisa entre Céu e Terra, Dardel (2015) pontua:

Na fronteira entre o mundo material, onde se inscreve a atividade humana, e o mundo imaginário, abrindo seu conteúdo simbólico à liberdade do espírito, nós reencontramos aqui uma geografia interior, primitiva, em que a espacialidade original e a mobilidade profunda do homem designam as direções, traçam os caminhos para um outro mundo; a leveza se liberta dos pensadores para se elevar aos cumes (Dardel, 2015, p. 5).

Nessa acepção, o sonho e sua percepção enquanto um lugar – bem como a travessia simbólica entre Terra e Céu – revelam uma geografia que não se limita à materialidade, mas se expande para o devaneio e para os mundos irrealis da mente humana. Seguindo esse raciocínio, percebe-se como a escrita, de maneira prática e simbólica simultaneamente, era uma forma de recomposição da quadratura de Jesus. Assim, a dedicação ao diário torna-se um modo de reparo ontológico-existencial da autora, na medida que, por meio dele, ocorre a reconstrução do mundo composto por Terra, Céu, Mortais, Divinos. Sobre essa questão, Saramago (2014) relembra que:

O elemento poético é, para Heidegger, o que há de mais essencial no habitar do homem, pois é ele que possibilita o habitar na quadratura, isto é, sobre a terra e sob o céu, ou seja, na proximidade do sagrado. Pensar o construir a partir do habitar na quadratura significa [...] pensar antes de tudo a coisa construída, que configura, em si mesma e antes de tudo, um lugar (Saramago, 2014, p. 218).



Esses fundamentos permitem afirmar que a linguagem poética traduz, assim, o meio mais adequado para desvelar o significado do lugar. Não porque descreva fielmente o espaço físico, mas porque, por meio de sua *forma* – amiúde mais que seu *conteúdo* – abre o sentido oculto da experiência espacial. Nos registros previamente analisados, o lugar não emerge da enumeração de elementos materiais unicamente, mas da forma como é vivido, sentido e interpretado pelo ente que o percebe. É justamente essa capacidade de mobilizar imagens e percepções que demonstra a força da palavra poética enquanto um instrumento que interconecta *ser* e *mundo*. A escrita poética tem a capacidade de não apenas “pintar” o espaço, mas de revelar sua qualidade de espaço vivido. Nesse gesto, a autora transforma as paisagens que percebe em experiências significativas.

Nesse sentido, ainda que fale do ambiente e descreva suas características mais marcantes, ao escrever, por exemplo: “[...] A noite está tépida. O céu já está salpicado de estrelas. Eu que sou exótica gostaria de recortar um pedaço do céu para fazer um vestido” (Jesus, 2020, p. 36), o que se evidencia é, sobretudo, a própria escritora, isto é, a maneira pela qual percebe a noite, o céu e as estrelas. Nota-se que o ambiente é, de fato, descrito, mas não para ser catalogado. Na verdade, nesse segmento, ele é traduzido em metáfora, o que simboliza os desejos da autora, visto que “[...] a projeção afetiva sobre as matérias fundamentais, encaradas como elementos, impele a atribuir-lhes valores que são projeções dos desejos” (Wunenburger, 2015, p. 27).

Dessa maneira, o que se põe em destaque não é o céu em si como paisagem, mas o olhar que o constitui. Assim, o lugar não aparece, simplesmente, como cenário, mas como experiência de um *ser-no-mundo* – um acontecimento entre *palavra*, *ser* e *mundo*. Destaca-se, neste e noutros segmentos adiante, o foco que Jesus atribui à natureza enquanto conteúdo poético, o que demonstra uma tendência ontológica de entender o mundo a partir daquilo que melhor o representa. Assim, numa relação metonímica, o mundo é representado poeticamente no enfoque dado à natureza: “O que é, de fato, a Natureza, senão o conjunto dos elementos primordiais, dos lugares e dos meios que existem somente num *continuum* entre o eu e o não-eu e que se dizem somente no plural?” (*ibid.*, p. 28).

Em relação ao Canindé enquanto dimensão narrativa da obra, pode-se afirmar que predomina, sobretudo, a vivência pessoal e subjetiva do espaço mais do que seu descritivismo. Nesse sentido, o espaço da obra não é pensado como geografia ou território demarcado, uma vez que ele se avulta, principalmente, enquanto desdobramento das vivências de Jesus. Levando em consideração essa lógica, a afirmação que “*Ser* implica,

inescapavelmente, *estar em* ou *pertencer a* algum *lugar*” (Saramago, 2014, p. 204) abre precedentes para afirmar que a existência de um *lugar* implica, inescapavelmente, a presença de um *ser*.

Em outros termos, tanto a Natureza quanto os cenários urbanos e os cenários da favela não têm sentido em si, nem *para*, nem *pelo* indivíduo, e somente configuram sentido *no* indivíduo e *em torno* do indivíduo. Assim, num sentido fenomenológico, *ser* e *mundo* não podem se dissociar absolutamente – mesmo nas diversas acepções que esse último pode assumir, enquanto natureza, cidade ou favela. Há uma indissociabilidade ôntico-conceitual entre um e outro, visto que são entes que se significam mutuamente: o ser significa ao mundo pela linguagem, enquanto o mundo se permite ser significado, ou seja, é a própria realidade que permite ao ser existir e significar.

Ao afirmar que a poeticidade é capaz de desvelar o lugar, a perspectiva dardeliana (que encontra pontos em comum com as propostas heideggerianas) não se refere ao descritivismo poético apenas, mas também à capacidade do poeta de “[...] selecionar a imagem justa, luminosa, cambiante [que] dá ao termo concreto seu amparo e sua medida” (Dardel, 2015, p. 3). No que diz respeito ao espaço narrativo, portanto, é possível afirmar que a radicalização do descritivismo leva a uma visão determinista do espaço, perspectiva não pretendida por Jesus, pois “[...] para que os homens possam se sentir habitantes de um mundo, é-lhes preciso renunciar a uma ciência abstrata que os isolaria da história e da vida” (Wunenburger, 2015, p. 29).

Ao não se limitar à descrição paisagística de seus entornos “[...] torna-se possível pensar o espaço enquanto *lugar* que abarca tanto configurações sociais – o chamado espaço social – quanto configurações psíquicas – o espaço psicológico” (Santos e Oliveira, 2001, p. 79). Consequentemente, se evidenciam, na escrita, os sonhos, desejos e sentimentos internos que o espaço desencadeia em Jesus. Com destaque para a *intencionalidade* que os sonhos da autora revelam, pois, ao sonhar com lugares que lhe permitem desprender-se do momento presente, a autora manifesta seus projetos existenciais: “Imaginação e Vontade são dois aspectos de uma mesma força profunda. Sabe querer quem sabe imaginar. À imaginação que ilumina a vontade se une uma vontade de imaginar, de viver o que se imagina” (Bachelard, 2001, p. 112).

Assim, percebe-se que, em nível narrativo e ontológico, sujeito e espaço encontram-se intimamente interligados. Consequentemente, é em função do espaço e da necessidade de operacionalizá-lo que o *ser-no-mundo*, antes dominado pela faceta decadente do Canindé, consegue perceber a poeticidade que ele esconde quando transcrito

no diário. Essa forma de perceber o mundo por meio da escrita poética “[...] é a própria expressão da *espacialidade* do ser, enquanto forma de *ser-e-estar-no-mundo*, poeticamente” (Marandola Jr., 2009, p. 3).

Seguindo as propostas de Heidegger (2010), o poético seria capaz de trazer à luz uma dimensão do *ser-no-mundo* que vai além da mera localização espacial e aponta para a forma como o *Dasein* se relaciona essencialmente com o mundo, revelando a própria *verdade* do ser. É precisamente nessa dimensão fenomenológica da poeticidade que reside o cerne para a compreensão de Carolina Maria de Jesus enquanto *ser-no-mundo*, pois ela somente *habita* o mundo simbolicamente pela palavra de seus escritos. Ao mesmo tempo, é por meio da interação fenomenológica com o espaço que ela dá voz a sua imaginação, seguindo as necessidades e ritmos da própria vida.

Compartilhando desse pensamento, Bachelard (2001) propõe que a imaginação que percebe o espaço está ligada aos impulsos e desejos mais profundos do indivíduo. Consequentemente, é a vontade de Jesus de habitar um lugar digno que dá à imaginação sua força criadora, permitindo à autora habitar lugares poéticos para fugir da miséria do espaço. Contudo, o contrário também é possível, isto é, deixar que o espaço determine o cenário da imaginação. Em ambos os casos, a poeticidade está presente, sempre obedecendo a uma dinâmica de impulso e relaxamento: “É por isso que [a imaginação] está sempre oscilando entre movimento e repouso, entre extraverson e introversão” (Wunenburger, 2015, p. 24).

Em função disso, torna-se habitual, ao longo de seus escritos, que os trechos líricos sejam seguidos pela quebra brusca do tom contemplativo. Valendo-se do pensamento do poeta Friedrich Hölderlin, Saramago (2014) explicará o significado do olhar do *ser-no-mundo* da seguinte forma: aquele cujo olhar não mais se restringe a um movimento horizontal pelo entorno do mundo, mas que, no interior de sua lida cotidiana, se volta para o alto, percebe onde ele próprio habita e, no correr de seus olhos pela paisagem, se situa: ele habita a Terra. Mais precisamente, ele habita a fissura e a diferenciação entre a Terra e o Céu. Os trechos previamente analisados, a exemplo dos segmentos referentes às páginas 52 e 112, já demonstram essa tendência. Contudo cabe destacar outros como:

[...] Contemplava extasiada o céu cor de anil. E eu fiquei compreendendo que eu adoro o meu Brasil. O meu olhar posou nos arvoredos que existe no início da rua Pedro Vicente. As folhas movia-se. Pensei: elas estão aplaudindo este meu gesto de amor a minha Patria. [...] Toquei o carrinho e fui buscar mais papéis. A Vera ia sorrindo. E eu pensei no Casemiro de Abreu, que disse: ‘Ri criança. A vida é bela’. Só se a vida era boa naquele tempo. Porque agora a

epoca esta apropriada para dizer: ‘Chora criança. A vida é amarga’ (Jesus, 2020, p. 39).

No excerto, observa-se a presença de uma imagética recorrente ao longo da escrita de Jesus: há um movimento ascensional – no qual ela eleva o olhar ao céu, contempla-o e o descreve com lirismo – seguido de um retorno abrupto ao plano terreno. Essa oscilação entre o sublime e o cotidiano estrutura-se como um ritmo existencial e narrativo, no qual o Céu funciona como horizonte de transcendência, enquanto a Terra configura o espaço concreto da sobrevivência. A autora inicia sua descrição “extasiada [com] o céu cor de anil”, em seguida seu olhar percorre o horizonte e pousa nos arvoredos, percebendo, por fim, as folhas que se moviam, como se a aplaudissem.

Tal dinâmica dialoga com a concepção heideggeriana segundo a qual é o ordinário que faz emergir o extraordinário, uma vez que o sublime apenas se revela em contraste com o comum da mundanidade. Ademais, também evidencia que, mesmo diante das tentativas da autora de vincular-se simbolicamente ao sagrado, por meio dos arroubos de poeticidade, a materialidade do mundo, com sua dureza e precariedade, exerce uma força “gravitacional” que a reinscreve no espaço da falta e da melancolia que prevalece no plano terreno. Por isso, no segmento, ainda que figurem o olhar elevado e o encantamento, o choque narrativo é imediato quando o ordinário “recompõe-se” ao narrar: “Toquei o carrinho e fui buscar mais papéis” (*ibid.*).

Essa mesma tendência repete-se no excerto a seguir, no qual Jesus inicia sua fala adornando o céu, as nuvens, as brisas suaves, as flores e o astro-rei. A satisfação que a autora exhibe ao descrever cada um desses elementos dá ao espaço uma atmosfera pacífica, bem como à própria narradora. Em seguida, ela descreve as estrelas no céu anoitecido, destacando a existência das “várias coisas belas do mundo”. Contudo, conforme já explanado, seus momentos de deleite originados pelo espaço são sempre passageiros, assim, o parágrafo encerra com a negação das belezas antes citadas:

[...] O céu é belo, digno de contemplar porque as nuvens vagueiam e formam paisagens deslumbrantes. As brisas suaves perpassam conduzindo os perfumes das flores. E o astro rei sempre pontual para despontar-se e recluir-se. As aves percorrem o espaço demonstrando contentamento. A noite surge as estrelas cintilantes para adornar o céu azul. Há várias coisas belas no mundo que não é possível descrever-se. Só uma coisa nos entristece: os preços, quando vamos fazer compras. Ofusca todas as belezas que existe (Jesus, 2020, p. 46).

Acerca dos trechos até então analisados, nota-se uma percepção mais atenta da autora com relação aos animais e elementos naturais, sempre detalhados com vocabulário

poético. Sobre essa tendência de assimilação do mundo por meio da natureza, Dardel (2015) propõe que, sem a presença do homem, o mundo não passa de um eterno monólogo. Como Jesus exemplifica, o *ser* contempla o espetáculo do mundo que se oferece a ele, e, no ato de percebê-lo, adjetiva-o e o caracteriza-o com elementos que são, na verdade, interiores ao *ser* e não ao espaço.

Ao alegar que “As aves percorrem o espaço demonstrando contentamento” (Jesus, 2020, p. 46), o exterior geográfico reflete o interior humano que, não fosse pela palavra poética, permaneceria oculto. Sobre essa questão Bachelard (2001) também contribui afirmando que o mundo poético faz nascer, entre a Natureza e aquele que a habita, uma convivência que perpassa pela linguagem. Na esteira desse pensamento, portanto, os elementos primeiros do mundo natural permitem conhecer um mundo “[...] que é condição para que o homem aja sobre a terra e para que haja ação da terra sobre o homem” (Wunenburger, 2015, p. 29).

Ao concluir sua descrição com tom de entristecimento, porém, Jesus demonstra que a experiência do belo é, constantemente, interrompida por necessidades materiais e pelas exigências da vida concreta, especialmente pela fome. Nesse sentido, mesmo quando percebe o extraordinário na natureza, esse momento não se sustenta. Tal gesto revela uma forma de *ser-e-estar-no-mundo* marcada pela tensão constante entre devaneio e realidade, lugar e entrelugar. Esse caráter etéreo não é uma característica inerente à paisagem, mas ao *ser-no-mundo* que sempre percebe o *lugar* por meio de sua intangibilidade e inacessibilidade. Assim, ao não se permitir experienciar a beleza por muito tempo, ela dá indícios de que tais afetos eram inapreensíveis ou mesmo inviáveis de serem sustentados na realidade.

Contudo, apesar da fugacidade desses momentos, a autora tinha o cuidado de registrá-los. Sobre isso Dardel (2015) comprova que essa necessidade advém do fato de que, da mesma forma que o *ser-no-mundo* dá nome ao espaço e descreve o texto que a geografia esconde, o espaço, similarmente, é capaz de influenciar o interior humano. Assim, numa constante engendramento entre *Ser* e *Mundo*:

[...] basta que o sol se eleve, e esse mundo onde o homem ‘não encontra resposta’ se torna familiar, ‘íntimo’. Ele lança seus raios sobre a Terra como ‘apelo alegre à vida’. Predispõe o homem para a Terra, onde ele encontra ‘tudo a que [...] aspira’. O sol, com seu calor, seu apelo à vida, ‘nos libera da imensidão angustiante do espaço; ele o restringe, o condensa, nos torna acessível’ e nos abre ‘à doçura de viver’. Assim a geografia autoriza uma fenomenologia do espaço (Dardel, 2015, p. 25).

Seguindo essa proposta, o espaço nem sempre é hostil ao *ser-no-mundo*, mas também é capaz de recompô-lo, reequilibrá-lo e ressignificá-lo por meio da poeticidade inerente a sua geografia. A recorrência à descrição da natureza e a seu “movimento ascensional” – elevar-se simbolicamente ao Céu para, em seguida, retornar à Terra – demonstra ser não apenas efeito psicológico ou escolha estilística. É, sobretudo, uma tendência ontológica: a tentativa de encontrar, no mundo exterior, especialmente na natureza, um reflexo do *ser* interior. De acordo com Bachelard (2001), isso ocorre porque a imaginação tem sempre a tendência de aumentar uma imagem até o infinito e de privilegiar a verticalidade como uma forma de engrandecimento do mundo interior.

Assim, ainda que a poeticidade, no contexto de Jesus, se apresente por meio de sua efemeridade, é fato que ela assume a função de preencher a lacuna ontológica e a tensão existencial que acompanha a autora. É no diário, portanto, onde a *proximidade*<sup>32</sup> do mundo melhor se manifesta, pois é *nele* que as experiências da autora são reunidas e *significadas*. Fenomenologicamente, cabe à linguagem o processo de desvelamento do ente, mas é relevante destacar que a palavra, por si só, não é capaz de performar esse desvelamento, pois “[...] os fenômenos só se tornam meio da manifestação do sentido do ser se compreendidos em sua articulação com o todo” (Saramago, 2008, p. 40).

É importante considerar o significado do diário enquanto *instrumento* dentro do contexto da autora. O diário é entendido enquanto *coisa* diretamente envolvida no contato de Jesus com o mundo, com sua luta diária – e, por essa razão, adquire a simbologia de representar a totalidade de seu mundo, para onde convergem suas vivências, experiências, lutas, dificuldades, sonhos, objetivos, devaneios, relações etc. O diário adquire, assim, uma dupla simbologia: é espaço de reunião de significados e é, também, a própria linguagem que contém. Consequentemente, por ser linguagem e ente de significação do mundo, desvela um *lugar*.

Para melhor ilustrar esse pensamento, torna-se pertinente recorrer à Heidegger (2012) que se valerá da alegoria de um *cântaro* para simbolizar o Mundo. Para o autor, o cântaro não é meramente um objeto, mas aquilo que *reúne*. Ao reunir, faz aparecer uma relação de sentido, pois, mesmo em sua simplicidade, ele não apenas recolhe e doa, mas o faz dentro de uma rede de significações, sempre remetendo a algo mais: à mão que o moldou (mortais), ao barro que o constitui (terra), à água que retém (céu), ao gesto de oferta para o qual é utilizado (divinos). A figura do cântaro, portanto, representa o

---

<sup>32</sup> Conceito cunhado por Heidegger na obra *Ser e Tempo* (2012). No presente estudo está sendo utilizada em seu sentido de aproximação de um lugar.

epítome do lugar, uma vez que seu vazio é capaz de congrega, em si, tudo que compõe a existência do *ser-no-mundo*, pois articula cada fenômeno da existência com o todo.

Valendo-se da alegoria heideggeriana, propõe-se pensar o *diário* de Carolina Maria de Jesus enquanto um objeto que, similarmente, congrega em si uma morada, uma vez que configura um *lugar* no qual, por meio da palavra, os sentidos da experiência existencial convergem. Dessa forma, o diário não mais se recolhe à sua função de *ente destituído de mundo*<sup>33</sup>, pois ele expressa seu próprio conteúdo: o diário é a palavra que dá significado ao mundo de Jesus, visto que “Mesmo os lugares do mundo só aparecem como tais na linguagem: no que traz à vista o mundo, a linguagem instala simultaneamente seus lugares” (Saramago, 2014, p. 222).

O diário passa a significar, portanto, as experiências existenciais neles registradas – o *mundo* de sua autora. Nesse mundo, a linguagem poética tem a função de libertar Carolina da vivência marcada pela exclusão e pela intangibilidade dos espaços, pois seu caráter de devaneio gera, no homem, um bem-estar. Para Bachelard (2008), esse bem-estar advém do fato de que a imaginação abre caminho em direção à realização de si e a uma promoção do ser, em termos de virtude ou felicidade. Para o autor, o ato de dar voz ao imaginário humano por meio da poeticidade é, longe de ser alienação, uma forma de se emancipar do mundo, ativando uma liberdade que é originária ao ser.

Para o autor, portanto, somente o ato poético – às vezes, apenas acessível por meio do devaneio – é capaz de retornar o *ser* ao seu “berço originário”, onde há uma espécie de *acolhimento* inerente e primitivo ao *ser-no-mundo* que fora perdido durante as vivências em um mundo que se apresenta opressivo e excludente. Jesus faz referência ao bem-estar quando afirma que “As horas que sou feliz é quando estou residindo nos castelos imaginarios” (Jesus, 2020, p. 60). Seguindo esse raciocínio, aponta-se que:

O sujeito do devaneio poético conquista assim um espaço da liberdade originária, que o libera de vinculações paralisantes e uniformizantes. Enfim, a orientação geral da ética bachelardiana consiste em tornar possível uma realização ou cumprimento pleno de uma natureza (Wunenburger, 2015, p. 28).

Segundo essa acepção, o ser acende por meio de sua imaginação, elevando a si próprio através da palavra. Figurativamente, quando Jesus fazia uso da *significação poética* em seu diário, ela erguia-se sobre o ambiente que caracterizava como “lama”.

---

<sup>33</sup> Para Heidegger (2015), há o ente (*ser-no-mundo*) e o ente destituído de mundo (objeto).

Nesse movimento, a autora podia habitar um lugar que, apesar de imaginário, configurava um abrigo. No trecho abaixo, a autora evidencia esse contraste entre o real e o imaginário:

Eu deixei o leito as 3 da manhã porque quando a gente perde o sono começa a pensar nas misérias que nos rodeia. [...] Deixei o leito para escrever. Enquanto escrevo vou pensando que resido num castelo cor de ouro que reluz na luz do sol. Que as janelas são de prata e as luzes de brilhantes. Que a minha vista circula no jardim e eu contemplo as flores de todas as qualidades. [...] É preciso criar este ambiente de fantasia, para esquecer que estou na favela. Fiz o café e fui carregar água. Olhei o céu, a estrela Dalva já estava no céu. Como é horrível pisar na lama” (Jesus, 2020, p. 59-60).

O abrigo ao qual Jesus dedicou a sua busca fora expandido e sensibilizado por meio da linguagem poética. Paradoxalmente, a linguagem poética se converteu no próprio abrigo, pois, no bem-estar da escrita, Jesus “Vive a casa em sua realidade e em sua virtualidade, através do pensamento e dos sonhos” (Bachelard, 2008, p. 25). Assim, ao perceber-se pertencida pelo conforto da escrita, a imaginação da autora constrói paredes ao seu redor e passa a assimilar esse ato enquanto uma casa.

No espaço de suas páginas em branco, a autora “enraizava-se”, construindo significado por meio da palavra, pois “Se os espaços têm como raiz a coisa construída que configura um lugar, seria possível completar agora essa afirmativa considerando que o solo onde se firma essa raiz é o próprio habitar” (Saramago, 2014, p. 220). Seguindo essa lógica, constituir morada no ato da escrita do diário era uma maneira de habitar um lugar significado pela palavra, de firmar simbolicamente suas raízes e de organizar o caos da cotidianidade. Sobretudo, era onde podia ver-se *pertencida*, pois na escrita havia um calor e um bem-estar que é primitivo ao *ser-no-mundo*, que somente um “lar” poderia fornecer.

Para Bachelard (2008), isso se explicaria porque a “casa” é o “canto do mundo”, o primeiro universo do ser humano, lugar onde se enraízam lembranças, sonhos e devaneios. Por isso, todo espaço verdadeiramente habitado carrega a essência da casa, funcionando como proteção e integração do ser. Ademais, o autor também explicita que tais casas originárias resistem à descrição direta e pertencem, portanto, apenas ao domínio da poesia. Nesse sentido, o diário de Jesus configura-se como um abrigo do interior. Ao perceber e escrever sobre os espaços que vivencia, ocorrem repercussões ontológicas que garantem ao indivíduo, antes disperso, um lugar no *mundo*.

Além disso, conforme já esboçado anteriormente, nem sempre a escrita da autora se valia do devaneio onírico para delimitar um lugar. Frequentemente, é possível notar



esse movimento na descrição da natureza, quando em contato com a realidade. Em consonância com as contribuições bachelardianas, Wunenburger (2015) afirma que o co-sentir e co-pertencer, suscitados pela descrição poética de elementos naturais revela o “mimetismo simbiótico” entre sujeito e natureza. A poeticidade humana que se vale da natureza para descrever o *eu*, demonstra, portanto, sua capacidade de “fazer pertencer” o sujeito. Em termos mais simples, a escrita poética

[implica] uma capacidade de participar das matérias, a ressentir um meio-paisagem, a “com-sentir” com um lugar, a vibrar com ele, a descer nas suas profundidades pelas imagens, mas para melhor ter controle sobre ele, e não somente para conhecê-lo friamente do exterior (*ibid.*, p. 29).

Para melhor exemplificar, recorre-se ao segmento de 17 de julho de 1955: “Domingo. Um dia maravilhoso. O céu azul sem nuvem. O Sol está tepido” (Jesus, 2020, p. 21). A frase, que abre o relato do referido dia, é composta por períodos curtos e diretos. A ausência de conectores dá ao texto leveza e cadência poética durante a leitura, o que avulta que o fluxo psicológico da autora segue o fluxo de seu olhar: dia, céu, nuvem, sol.

A descrição não é apenas narrativa, mas experiencial – parte de dentro para fora e de fora para dentro mutuamente –, fenômeno que permite à autora perceber o espaço com profundidade. Nesse ínterim, a percepção da paisagem puxa para o íntimo: a descrição poética do exterior deixa transparecer como a própria narradora sente-se internamente. Ela o percebe, portanto, por meio do *existencial insideness* que “caracteriza o pertencimento a um lugar e a identificação profunda e completa com ele” (Relph, 1976, p. 55, tradução nossa).<sup>34</sup>

Concomitantemente, questiona-se: fora o espaço pacífico que reverberou na alma do *ser* ou fora um estado psicológico de paz que fizera perceber o espaço de maneira mais aprazível? Fora a geografia que ofereceu à imaginação e à sensibilidade voos mais livres ou fora um interior sensível que dera ao espaço tais características? Permitir que esses questionamentos ressoem é essencial para compreender a linha tênue entre *ser* e *mundo*, pois “Entre o Homem e a Terra permanece e continua uma espécie de cumplicidade no ser” (Dardel, 2015, p. 6). É por essa razão que a relação entre a natureza e os sujeitos deve ser analisada a partir de um viés fenomenológico, pois existe uma relação existencial na maneira como estes se envolvem.

---

<sup>34</sup> No original: “Existential insideness characterises belonging to a place and the deep and complete identity with a place that is the very foundation of the place concept” (Relph, 1976, p. 55).

A experiência humana, por ser sempre derivada de sua sensibilidade corporal e de elementos psicológicos, requer uma linguagem elucidativa para representá-la – por isso o uso dos adjetivos e da metáfora é tão comum na estética de Jesus. Embora o trecho em análise não demonstre a poeticidade em sua acepção mais comum – linguagem com floreios ou excessivamente rebuscada –, ainda assim ele revela profundidade de sentimento e conexão com o mundo. Dentro desse processo, a importância da poeticidade se justifica porque o ser percebe o mundo a partir de sua subjetividade, além de entender sua própria existência a partir de fenômenos.

Por essa razão, o encontro entre *ser* e *mundo* somente se dá *na* e *pela* linguagem – espaço onde a consciência singular (interior) pode expandir-se, onde ganha expressividade e exterioridade. No trecho a seguir, por exemplo, sublinha-se a maneira pela qual Jesus utiliza linguagem figurativa para descrever seu nervosismo: “[...] Fiz o almoço, depois fui escrever. Estou nervosa. O mundo está tão insípido que eu tenho vontade de morrer. Fiquei sentada no sol para aquecer. Com as agruras da vida somos uns infelizes perambulando aqui neste mundo. Sentindo frio interior e exterior” (Jesus, 2020, p. 165). No trecho, o devaneio poético assume um teor mais pessimista: a autora senta-se ao sol para repousar a mente, como se precisasse reavivar seu eu.

As construções da autora apontam para um mundo obscuro: sua adjetivação por meio da palavra “insípido” é, ao mesmo tempo, metafórica e sinestésica, criando a imagem de um mundo que perdera seu sentido, seu “sabor”. Ao mesmo tempo, a descrição do mundo aponta para o desânimo interior da narradora. Jesus vê um cenário no qual os seres deste mundo perambulam a esmo, desesperançosos, e o frio físico que sente não é resultado somente da queda nas temperaturas – é uma metáfora para seu desamparo e tristeza. Acerca da simbiose entre ser e mundo, reafirma-se que

A atividade onírica se apoia, de fato, sobre duas fontes: de um lado, o inconsciente pessoal, as profundidades do Eu; de outro lado, as formas, forças e matérias da natureza – fontes estas que correspondem, trocam os seus conteúdos e até mesmo se confundem, como um modelo e seu duplo num espelho, cada polo podendo ser, por sua vez, o modelo ou a cópia (Wunenburger, 2015, p. 25).

A complexidade que se atribui à conexão ser-mundo, nesse contexto, se justifica porque os encontros entre indivíduo e lugar “[...] são experiências refletidas na linguagem, nos textos poéticos, em imagem e figuras que representem o resultado da vivência do ser no mundo” (Santos, 2022, p. 315 - 316). Assim, para melhor compreender

essa relação, perscruta-se também o dia 18 de dezembro de 1958, no qual a autora faz um relato acerca de um desentendimento com uma de suas vizinhas. Nele, sublinha-se a compatibilidade entre a maneira como o espaço será descrito e a situação de desconforto que a autora acabara de vivenciar:

[...] Vendo-me escrevendo perguntou-me:  
 – Dona Carolina, eu estou neste livro? Deixa eu ver!  
 – Não. Quem vai ler isto é o senhor Audalio Dantas, Que vai publicá-lo.  
 – E porque é que eu estou nisto?  
 – Você está aqui, porque naquele dia que o Armim brigou com você e começou a bater-te você saiu correndo nua para a rua. [...]  
 Ela não gostou e disse-me:  
 – O que é que a senhora ganha com isto?  
 [...] Resolvi entrar para dentro de casa. Olhei o céu com suas nuvens negras que estavam prestes a transformar-se em chuva (Jesus, 2020, p. 133).

Sublinha-se o segmento final, quando, incomodada com a postura de sua vizinha, Jesus decide resguarda-se em seu barraco, mas não sem antes apontar para a escuridão das nuvens negras no céu, que plagiam seu próprio desconforto interior. Fica evidente, portanto, como os sentimentos da autora, após uma experiência cotidiana comum, são relatados não de forma literal, mas sempre em alusão ao espaço que a rodeia, pois “a experiência geográfica, tão profunda e simples, convida o homem a dar à realidade geográfica um tipo de animação e de fisionomia em que ele revê sua experiência humana, interior ou social” (Dardel, 2015, p. 6).

De acordo com a perspectiva dardeliana, não se deve resumir a noção de paisagem à exclusiva percepção do espaço material, pois essa atitude seria equivalente a tomar o espaço como uma realidade deslocada da experiência humana. Na realidade, a paisagem é a própria manifestação do *ser-no-mundo* em sua cotidianidade e experiência subjetiva. É por essa razão que a linguagem poética – dando ênfase, nesse momento, ao seu caráter polissêmico e à possibilidade de criação de cenários narrativos – é utilizada por Jesus não somente para fins introspectivos, mas também nos momentos de denúncia do espaço da favela. A título de exemplo cita-se:

[...] 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. 55-56).

O que se destaca, neste último, não é a beleza do conteúdo, mas a construção imagética criada pela autora em torno dos corvos, dos homens, do rio e do lixo. Ao fazer

uso desses quatro elementos e utilizar linguagem metafórica para comparar homens e corvos, Jesus aponta para a favela, criticando-a enquanto um rebento da miséria. Além disso, a ritmicidade do trecho cria uma cadência bem pontuada que confere um traço poético à estrutura.

No trecho, a expressividade da linguagem é utilizada para demonstrar as sensações negativas suscitadas pelo espaço. Nota-se que a forma como Jesus faz uso da imaginação poética não apenas para seu deleite interior, mas também para criticar e denunciar demonstra a característica da imaginação de se engajar com o mundo e não mais ser controlado por ele. Nesse sentido, “[...] a imaginação, longe de jogar gratuitamente com as imagens, obedece aos interesses primordiais do sujeito vivente” (Wunenburger, 2015, p. 25).

O mesmo acontece quando Jesus denuncia a prostituição de menores na favela, ao narrar: “A I. e a C. estão começando a prostituir-se. [...] A I. e a C. podiam trabalhar. Ainda não tem 18 anos. São infelizes que iniciam a vida no lodo” (*ibid.*, p. 127). Neste trecho, destaca-se a frase final, no qual a metáfora do lodo é utilizada para descrever o ambiente degradante. Dessa forma, a percepção do desagradável também se dota de *poeticidade*, pois as deformidades e a fealdade também fazem parte do Mundo e são, igualmente, desveladas e significadas pela linguagem. Santos (2022), em alusão às contribuições dardelianas, explica esse fenômeno da seguinte maneira:

[...] existe uma troca entre a manifestação psíquica e sensorial dos sujeitos com a materialidade do mundo, retratada na fenomenologia da paisagem, que dá sentido e expressão ao mundo, aproximando o espaço aparentemente distante para o campo da linguagem humana (Santos, 2022, p. 317).

Por ser proveniente de um indivíduo que percebe os fenômenos do mundo pelo filtro de sua sensibilidade e interpretação, a poeticidade não faz distinções entre os conteúdos “feios” ou “belos”. No caso da poeticidade de Jesus, esse fato é ainda mais evidente, visto que todas suas experiências cotidianas são demonstradas na narrativa. Esses conteúdos, por sua vez, ganham destaque e evidência justamente em função da forma com que são descritos – por meio de metáforas, comparações, sinestesia. Assim, mesmo quando critica o espaço ou lamenta as situações de miséria que vivencia, a autora o faz por meio da poeticidade, pois, de acordo com Bachelard (2001), somente a imagem poética tem o poder de engrandecer o interior, de permitir que o *ser* tome posse e controle de seus arredores.

No dia 27 de novembro de 1958, Jesus aponta para esse fato ao relembrar um diálogo que tivera com uma transeunte: “Quando eu retornava para a favela encontrei uma senhora que se queixava porque foi despejada pela Prefeitura. Como é horrível ouvir um pobre lamentando-se. A voz do pobre não tem poesia” (Jesus, 2020, p. 130). No segmento, Jesus destaca o fato de que a lamentação da senhora é “horrível” não por seus conteúdos, mas pela maneira com que é proferida.

Adiante, de maneira a contrastar sua fala com a da personagem com quem interagiu, a autora expressa “a voz do pobre” e seu descontentamento da seguinte maneira: “[...] Despedi-me da mulher, que já estava mais animada. Parei para concertar o saco que deslisava da minha cabeça. Contemplei a paisagem. Vi as flores roxas. A cor da agrura que está nos corações dos brasileiros famintos” (Jesus, 2020, p. 131). O trecho avulta-se, mais uma vez, por sua sinestesia e metáfora: as flores arroxeadas – imagetivamente a cor da dor, da ferida e do hematoma – compartilham o mesmo tom dos corações brasileiros famintos. Novamente, a escrita poética explicita a relação sensível e existencial que liga os sujeitos ao espaço.

Chama-se atenção, por fim, ao trecho seguinte: “Estou andando de um lado para outro, porque não suporto permanecer no barracão limpo como está. Casa que não tem lume no fogo fica tão triste! As panelas fervendo no fogo também serve de adorno. Enfeita um lar” (Jesus, 2020, p. 98). Neste, o que salta aos olhos é o cenário criado pela autora e a diferenciação que ela impõe entre as palavras “barracão”, “casa” e “lar”. A primeira é inquietante em função do vazio que a caracteriza; a segunda destaca-se por sua fisicalidade, remete à ideia de uma moradia que circunda o corpo, protegendo-o do exterior; a terceira, por sua vez, se ilumina em função de sua opacidade – acerca do “lar” a autora pouco diz, mas a palavra congrega em si a essência do conteúdo da frase, o porquê da inquietação da autora.

Em torno da palavra “lar” há uma carga de sentimentalidade expressiva. A palavra, por ser, em essência, uma realidade que se instaura em si própria, traz presença ao que antes estava oculto. Assim, ao afirmar que “panelas no fogão enfeitam um lar”, Jesus não aponta apenas para um lugar físico, pois a palavra carrega em si sentido e cria uma realidade: afeto, calor, abrigo, pertencimento. No segmento, a autora lamenta o momento presente, a ausência do lar.

Poeticamente, a linguagem da autora confere beleza ao hediondo, garantindo a ela sentir-se pertencida pelo bem-estar que a palavra lhe assegura. Em síntese, por meio da forma poética, seu diário não apenas registra experiências, mas desvela sentidos, afetos e

percepções que conferem espessura existencial ao conteúdo de sua escrita. Assim, mesmo que o lar figure, nesse contexto, enquanto ausência, uma realidade é criada *na e pela* palavra. Ontologicamente, é pelo diário – enquanto reunião de sentidos – e pela escrita poética nele contida – enquanto espaço de imaginar, sentir e nomear – que a autora configura sua morada simbólica, seu *lugar*.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O mundo, longe de ser realidade geográfica estática que circunda os entes, revela-se enquanto o horizonte de sentido que determina toda e qualquer cosmovisão humana. O indivíduo, longe de ser mera entidade corporificada que fortuitamente reside nesse espaço, revela-se como o próprio significador de todo e qualquer sentido do mundo. Nesse sentido, assim como o mundo é a base do ser, também é possível afirmar que o ser é a base do mundo.

Este trabalho, que fora alinhavado, sobretudo, por meio da consciência heideggeriana, permitiu compreender as relações entre sujeito e espaço a partir das experiências existenciais de Carolina Maria de Jesus em sua vivência na Favela do Canindé. A partir do diário da autora, foi possível extrair sonhos, desejos e lutas que traduzem a necessidade ontológica do *ser-no-mundo* de ver-se pertencido pelo lugar – espaço que organiza o caos e expande a vida.

Por meio dos registros de Jesus em sua cotidianidade enquanto mulher negra favelada, tem-se melhor entendimento das relações empreendidas por um ente que percebe o mundo de uma perspectiva externa a ele, pois sabe-se excluído em nível social e existencial. O diário cumpre a função de aflorar o *eu* interior oculto ao mesmo tempo que traduz a percepção do espaço que é, ao mesmo tempo, extensão e limite do ser.

Nesse sentido, empreendeu-se uma leitura ontológica do espaço vivido, na qual se percebeu que o sentimento de tofobia pelo espaço reverbera em questões sociais, raciais, íntimas e existenciais da autora. A percepção expandida da geograficidade, portanto, permitiu entender que as noções que envolvem a espacialidade, ainda que se originem na objetividade de um existente bruto, a Terra, convergem em temas originariamente profundos e caros ao *ser-no-mundo*, revelando, assim, sua própria essência.

Ao estabelecer o desenraizamento como fundamento da existência, visto que esse sentimento garante a movimentação do *ser-no-mundo* e sua caminhada ativa para um *lugar*, também se subteme a necessidade do *enraizamento* – de uma base que ampare o ser. Nessa relação entre ser e mundo, os limites entre um e outro tornam-se, simultaneamente, fluidos e precisos, conflitantes e harmoniosos. Nesse processo, a busca por um lugar, abrigo da existência, converte-se, automaticamente, em uma busca por significado existencial no mundo.

Para Jesus, o “mundo” é espaço de caos, sujeira, miséria. Contudo, sua própria identidade é, inegavelmente, vinculada ao espaço e, com resignação, ela se intitula *favelada*. Ao mesmo tempo, ela atribui ao espaço os sentimentos de tofobia, apinhamento e inadequação que acompanham sua existência. Percebeu-se, porém, que tais sentimentos não são oriundos do solo geográfico apenas, mas, frequentemente, são oriundos de seu próprio eu, que se sentia deslocada, dentro e fora da favela, e *apinhada* quando rodeada por outras pessoas, em especial pelos vizinhos do Canindé.

Este trabalho direcionou seus esforços em tentar descobrir a origem da tofobia da autora pela Favela do Canindé e definiu-se como resposta provisória que seria o espaço hostil ao seu redor o causador de sua inadequação ontológica. Por essa razão, partiu-se da hipótese inicial de que Jesus não se sentia pertencida pela Terra e encontraria pertencimento, unicamente, durante o ato de escrever. A hipótese mostrou-se correta, contudo, é premente expandi-la em uma resposta mais completa, pois não bastava somente a escrita desprestigiada para estabelecer um *lugar*.

Para organizar o caos de sua existência, depurar as experiências vividas, encontrar real *pertencimento* nesse ato, era necessário que a escrita transcrevesse as experiências de Jesus *na* favela, bem como a poeticidade nela escondida. Assim, para suspender-se do momento presente e encontrar abrigo genuíno, era necessário que o tema principal de sua escrita fosse, obrigatoriamente, o Canindé. Percebeu-se, ainda, que os arroubos de poeticidade da escritora, conforme ela própria descreve ao longo de seus momentos de devaneio e contemplação, têm papel fundamental em fazê-la sentir-se *pertencida* pela escrita.

É em função da escrita poética que Jesus tem o poder de “fazer corpo” com o mundo, isto é, por meio da poeticidade ela se engrandece enquanto eu e percebe que o espaço se “dílata” ao seu redor, permitindo que sinta a *espaciosidade* que a favela e os *outros* lhe negavam. A simplicidade poética e o lirismo de sua escrita, portanto, que descrevem a paisagem dentro e fora do Canindé e, principalmente, a Natureza, permitem que seu olhar se expanda para além do momento presente, num movimento que lembra a ascensão da alma aos céus. Assim, ela pode perceber o mundo em sua totalidade vivida, em uma espécie de gênese espacial da identidade, possibilitada, unicamente, pela significação poética.

No caso de Carolina Maria de Jesus, em seu empenho em utilizar o diário para que obtivesse os meios capitais para *adquirir* um abrigo, ela se percebe simbolicamente abrigada pela escrita – o instrumento que fora utilizado na busca do lar tornou-se, assim,



o próprio lar. O diário passa a figurar símbolo de uma multiplicidade de significados – ordenação do caos, expansão da vida, casa, lar, espaço de contato entre a Terra e o Sagrado – em suma, torna-se um *lugar*. Esse lugar, por sua parte, assume a função de dar sentido à existência da autora, de fincar suas bases ontológicas e, sobretudo, de servir de abrigo simbólico ao *ser-e-estar-no-mundo*.

Compreende-se que os objetivos iniciais foram alcançados, visto que, o espaço literário na obra foi analisado com profundidade, chegando à conclusão de que ele não é mero cenário, fundo pictórico de uma narração que se desenvolve à frente dele. Na realidade, a superfície em que se desenrola a narrativa expõe questões ontológicas de experiências existenciais reais *na e sobre* a favela.

Assim, com auxílio da perspectiva heideggeriana, se examinou como a autora se relaciona com a Favela do Canindé. Nesse processo, percebeu-se como a apreensão geográfica evidencia a maneira singular de encontrar pertencimento no mundo por meio, sobretudo, da palavra poética, sobretudo. Também se notou como o ato de escrever acerca de suas experiências existenciais no Canindé permitiu a Jesus a afirmação de sua identidade enquanto *ser-no-mundo*.

Os resultados apontam, portanto, para uma noção de lugar expandida quando comparada à percepção inicial em torno do conceito. Perceber o diário enquanto instrumento e local de reunião de sentidos, para onde tudo converge, bem como a possibilidade de entender o ato da escrita enquanto um lugar, demonstra que é essencial compreender os conceitos geográficos de uma perspectiva holística, entendendo o ser como a extensão do mundo e vice-versa.

Foi a partir dessa abordagem que se fez possível analisar a experiência existencial de Jesus em sua totalidade, de maneira que a espacialidade foi entendida dentro de um cosmos de sentidos e significações. Assim, por meio do elemento do grotesco, muito utilizado por Jesus, que associa a miséria à decadência humana e existencial, foi possível entender, de maneira ampla, a autora, seus vizinhos, o Canindé e as relações que ali se desenvolvem.

Ainda no que diz respeito à concepção expandida de lugar, notou-se que até mesmo a imaginação de Jesus se aplica a tal conceito, pois sonhar com uma realidade exterior à Favela do Canindé tornou-se uma conduta para *ser-e-estar-no-mundo*, para reencontrar, mesmo que em curtos períodos, o bem-estar primitivo ao *ser*. Dentro de seu contexto, imaginar outras realidades e, sobretudo, transcrevê-las em seu diário é uma forma de projetar-se para futuros possíveis exteriores à favela, é ressignificar o momento

presente e potencializar o futuro. A profundidade dessa discussão evidencia o caráter prolífico da temática do lugar, capaz de desaguar em áreas da psicologia, da geografia, da filosofia, da literatura.

Destaca-se que essa potencialização do futuro apresenta implicações não apenas simbólicas, mas também corpóreas, remetendo à noção do corpo enquanto corpo vivido e experienciado. Em termos mais simples, refere-se à relação entre a orientação corporal e os projetos existenciais do *ser-no-mundo* que é, essencialmente, um ente espacial. Durante a análise das caminhadas de Jesus enquanto exercícios do querer, percebeu-se que há uma forte relação entre o corpo, a mente – enquanto virtualidade do *ser-no-mundo* – e o espaço. O trabalho não se aprofundou em torno dessa temática, pois foge ao escopo deste estudo, contudo acena-se para sua pertinência e relevância, que abre espaço para novas e futuras discussões.

Destaca-se, ainda, que a autora escreveu a obra *Quarto de despejo: diário de uma favelada* no intuito de denunciar a miséria que atravessa a vida de milhões de brasileiros. Inicialmente, o livro-diário tinha a função de chamar atenção para esse fato, e cumpriu seu intento, pois é uma obra única que demonstra a realidade do oprimido. Infelizmente, porém, ainda que tenha sido publicado há mais de seis décadas, o diário de Carolina Maria de Jesus mantém-se perturbadoramente atual, pois revela formas de existir no mundo que, longe de terem sido superadas, continuam a marcar o cenário social do país. A fome, a precariedade habitacional e a marginalização de existências permanecem como elementos constitutivos da experiência urbana e periférica brasileira.

No entanto, a própria existência do presente trabalho demonstra que seus esforços não foram em vão, frutos de sua obra são e ainda serão, eternamente, colhidos. Além disso, destaca-se o fato de que o diário não se limita ao caráter de denúncia que comumente lhe é atribuído. Muito mais que isso, a obra escancara que a miséria e, consequentemente, o *não pertencer*, têm origem no solo, na impossibilidade de uma habitação digna.

A autora, mais do que ninguém, reconhece o valor do lugar enquanto necessidade vital do ser humano. Mais que isso, ela reconhece o lugar enquanto pré-requisito para *ser* humano. Nas entrelinhas de seu diário, a autora explicita, portanto que um abrigo que proteja não apenas o corpo, mas também a alma, que acolha a materialidade do corpo e a imaterialidade da mente, que permita sonhar, descansar, alimentar os filhos, escrever e amar é condição *sine qua non* para a própria condição de humanidade.

Conclui-se que a escrita diarística de Carolina Maria de Jesus ultrapassa sua função documental e testemunhal, constituindo-se como um lugar ontológico de abrigo, pertencimento e significação existencial. À luz da Geografia Humanista Cultural e da fenomenologia heideggeriana, foi possível compreender que o lugar não se restringe ao espaço físico habitado, mas se manifesta também *na* e *da* palavra. O diário emerge, portanto, como instrumento à mão potencializador de futuros, reduto de sentidos que organiza o caos e expande a vida, espaço onde a poeticidade se manifesta – símbolo da concha acolhedora, originária e primitiva ao *ser-no-mundo*. A partir dele, o espaço da favela é lido e reconstruído, simbolicamente, por meio da escrita.

## REFERÊNCIAS

BACHELARD, Gaston. **O novo espírito científico; A poética do espaço**. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

BACHELARD, Gaston. **O ar e os sonhos: ensaio sobre a imaginação do movimento**. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DARDEL, Eric. **O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica**. Tradução de Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2015.

FIGUEIREDO, Jadismar de Lima. **Corpo próprio, espacialidade e mundo percebido em Merleau-Ponty**. 2015. 131 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Departamento de Pós-Graduação de Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Petrópolis: Editora Vozes, 2011. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011.

HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. Tradução de Idalina Azevedo e Manuel António de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. 8ª edição. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. 10ª edição. Tradução de Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

HÖLDERLIN, Friedrich. **Reflexões**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante e Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo: diário de uma favelada**. São Paulo: Ática, 2020.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Tradução de Luísa Buarque de Holanda, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2002.

LOPES, Maria Suely de Oliveira. Entre negritude e pertencimento: a escrita insurgente de Carolina Maria de Jesus em Diário de Bitita. **O Eixo e A Roda**: revista de literatura brasileira, Belo Horizonte, v. 29, n. 3, p. 244-259, jul./set. 2020. Universidade Federal de Minas Gerais. <https://doi.org/10.17851/2358-9787.29.3.244-259>. Acesso em: 23 dez. 2025.

MALPAS, Jeff. **Place and Experience: a philosophical topography**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

MARANDOLA JR., Eduardo. **Habitar em risco: mobilidade e vulnerabilidade na experiência metropolitana**. 2008. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Geociências, Campinas, 2008.

MARANDOLA JR., Eduardo. **Heidegger como matriz do pensamento fenomenológico em Geografia**. II Encontro Nacional de História do Pensamento Geográfico. São Paulo, 2009.

MARANDOLA JR., Eduardo. Prefácio. In: TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. Londrina: Eduel, 2013.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

RELPH, Edward. **Place and placelessness**. London: Pion, 1976.

RELPH, Edward. Reflexões sobre a emergência, aspectos e essência do lugar. In: MARANDOLA, Eduardo Junior; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Lívia de (org.). **Qual o espaço do lugar?: geografia, epistemologia, fenomenologia**. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 17-32.

SANTOS, Fernando Barotti dos. Eric Dardel e a paisagem: filosofia fenomenológica, a paisagem e o legado de seu pensamento. **Revista Húmus**, São Luís, v. 12, n. 36, p. 313-333, 16 ago. 2022. Universidade Federal do Maranhão.

SANTOS, Lara Gabriella Alves dos; BORGES, Valdeci Rezende. Quarto de despejo: considerações sobre o espaço na obra de Carolina Maria de Jesus. **Caderno de Resumos da Jopelit**, Catalão, v. 1, n. 1, p. 40-45, 2013. Universidade Federal de Goiás. Acesso em: 23 dez. 2025.

SANTOS, Luis Alberto Brandão; OLIVEIRA, Silvana Pessoa de. **Sujeito, tempo e espaço ficcionais: introdução à teoria da literatura**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SARAMAGO, Ligia. **A topologia do ser: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger**. Rio de Janeiro: Loyola, 2008.

SARAMAGO, Ligia. Como Ponta de Lança: o pensamento do lugar em Heidegger. In: MARANDOLA, Eduardo Junior; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Lívia de (org.). **Qual o espaço do lugar?: geografia, epistemologia, fenomenologia**. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 193-225.

SEDLMAYER, Sabrina. A salvação pelos restos: estudando a gambiarra. In: VIEIRA, Miriam de Paiva *et al* (org.). **Imagem & Ruína**. Campinas: Pontes Editores, 2024. p. 45-63.

SEDLMAYER, Sabrina. **Quem não tem cão caça com gato: estudando a gambiarra**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2024.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. Tradução Livia de Oliveira. Londrina: Eduel, 2013.

ULTRAMARI, C.; SILVA DE ARAUJO, A.; MASSUCHETTO JAZAR, M. **Passos de Carolina Maria de Jesus e transformações da cidade brasileira, 1960-2020**. Acervo, [S. l.], v. 37, n. 3, p. 1–20, 2024. DOI: 10.64729/an.acervo.v37i3.2171. Disponível em: <https://revista.an.gov.br/index.php/revistaacervo/article/view/2171>. Acesso em: 15 dez. 2025.

VIEIRA, Julia de Freitas; JOHANSON, Izilda Cristina. A interseccionalidade a partir de Quarto de despejo, de Carolina Maria de Jesus. **Revista Philia | Filosofia, Literatura & Arte**, [S.L.], v. 2, n. 2, p. 244-268, 10 nov. 2020. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. <http://dx.doi.org/10.22456/2596-0911.103989>.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. Da Imaginação Material à Geopoética em Gaston Bachelard. In: RIBEIRO, Sandra Maria Patrício; ARAÚJO, Alberto Filipe (org.). **Paisagem, Imaginário e Narratividade: olhares transdisciplinares e novas interrogações da psicologia social**. São Paulo: Zagodoni Editora, 2015. Cap. 1. p. 17-30.