

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP
Faculdade de Ciências e Letras – FCLAr

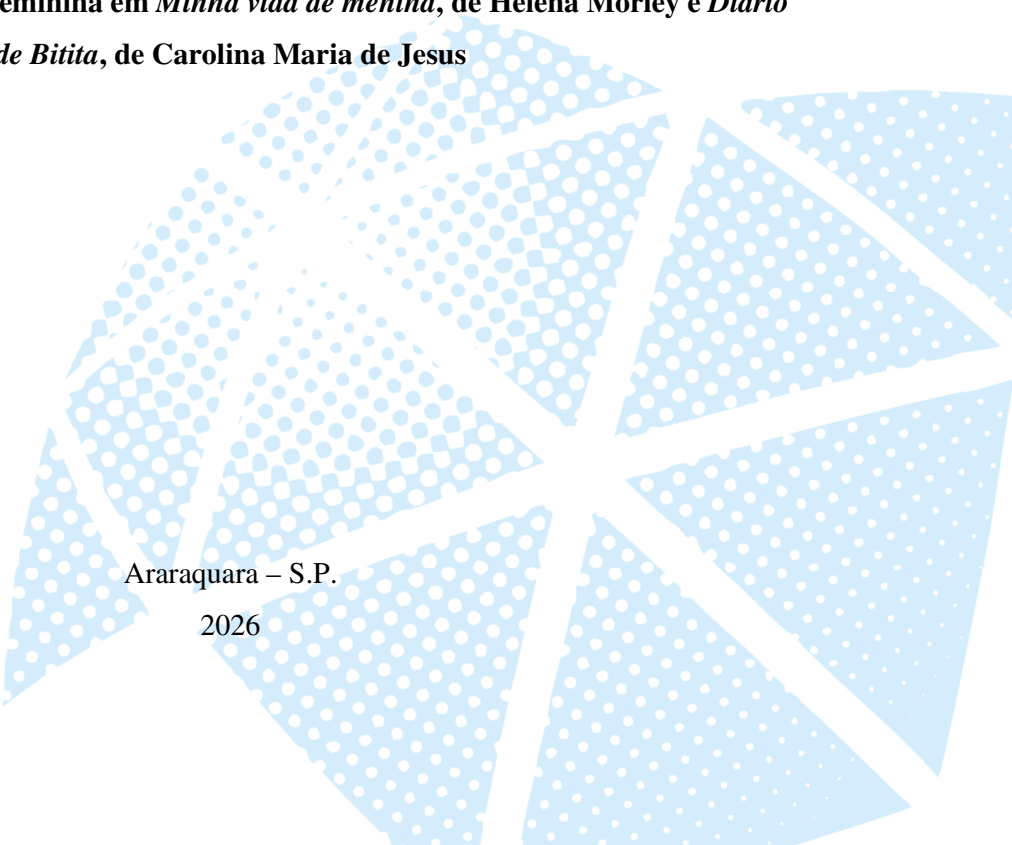
DANIELA DE ALMEIDA NASCIMENTO

DO EU AO OUTRO:

A escrita autobiográfica feminina em *Minha vida de menina*, de Helena Morley e *Diário de Bitita*, de Carolina Maria de Jesus

Araraquara – S.P.

2026



DANIELA DE ALMEIDA NASCIMENTO

DO EU AO OUTRO:

A escrita autobiográfica feminina em *Minha vida de menina*, de Helena Morley e *Diário de Bitita*, de Carolina Maria de Jesus

Tese apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), à Faculdade de Ciências e Letras (FCLAr), Araraquara, para obtenção do título de Grau acadêmico de Doutora em Estudos Literários.

Área de concentração: Teorias e Crítica da Narrativa

Orientador: Prof. Dr. Paulo César Andrade da Silva

Araraquara

2026

N244e

NASCIMENTO, DANIELA DE ALMEIDA

Do eu ao outro: : a escrita autobiográfica feminina em Minha vida de menina, de Helena Morley e Diário de Bitita, de Carolina Maria de Jesus / DANIELA DE ALMEIDA NASCIMENTO. -- Araraquara, 2026

222 p. : tabs.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (UNESP),
Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara

Orientador: Paulo César Andrade da Silva

1. Autobiografia na literatura. 2. Diários. 3. Escritoras brasileiras. 4.
Crítica feminista. 5. Materialismo histórico. I. Título.

IMPACTO POTENCIAL DESTA PESQUISA

A pesquisa contribui para os estudos literários ao discutir literatura e desigualdades sociais. Em diálogo com os ODS 5, 10 e 16, valoriza perspectivas historicamente silenciadas e pode subsidiar práticas educacionais críticas, fortalecendo a compreensão das desigualdades brasileiras e o potencial emancipatório da literatura.

POTENTIAL IMPACT OF THIS RESEARCH

This research contributes to literary studies by examining literature and social inequalities. In dialogue with SDGs 5, 10, and 16, it highlights historically silenced perspectives and can inform critical educational practices, thereby deepening our understanding of inequalities in Brazil and the emancipatory potential of literature.

DANIELA DE ALMEIDA NASCIMENTO

DO EU AO OUTRO:

A escrita autobiográfica feminina em *Minha vida de menina*, de Helena Morley e *Diário de Bitita*, de Carolina Maria de Jesus

Tese apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), à Faculdade de Ciências e Letras (FCLAr), Araraquara, para obtenção do título de Grau acadêmico de Doutora em Estudos Literários.

Área de concentração: Teorias e Crítica da Narrativa

Data da defesa: 27/01/2026

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Paulo César Andrade da Silva
UNESP – Faculdade de Ciências e Letras (FCLAr) - Campus de Araraquara

Profa. Dra. Nildicéia Aparecida Rocha
UNESP - Faculdade de Ciências e Letras – Araraquara

Profa. Dra. Sheila Dias Maciel
Universidade Federal de Rondonópolis

Profa. Dra. Gabriela Bruschini Grecca
UEMG - Universidade Estadual de Minas Gerais

Profa. Dra. Juliana Cristina Minaré Pereira
SESI – Serviço Social da Indústria

Em memória de Lucas Eduardo.

AGRADECIMENTOS

Esta tese se desenvolve entre março de 2021 e janeiro de 2026, entre muitas leituras, críticas, deslocamentos e desconfortos, transformações da própria vida, quase sempre muito desafiadoras. Nada disso teria sido possível sem o apoio decisivo de diversas pessoas e instituições, a quem expresso minha gratidão.

Primeiramente, este trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001 (no período entre junho de 2023 e fevereiro de 2025).

Aos funcionários da Seção Técnica de Pós-Graduação e ao Programa de Estudos Literários, pelo trabalho sempre cuidadoso, pela eficiência e pela disponibilidade.

Ao professor Paulo César Andrade da Silva, meu orientador, pelo acompanhamento e pelo diálogo ao longo do percurso.

Às professoras da banca examinadora nos exames de qualificação e de defesa, meu reconhecimento e gratidão: Gabriela Grecca, Juliana Minaré, Maria Clara Machado, Nildicéia Aparecida Rocha, Sheila Dias Maciel. Muito obrigada pela leitura atenta, pelas críticas valiosas e pelo diálogo que tanto enriqueceu este trabalho.

Aos meus pais, David e Lourdes, por sempre me encorajarem e viabilizarem meus estudos desde o início; e ao meu irmão, Ivan.

Ao meu parceiro de vida, Valdimir Dutra, pelo apoio incondicional nos momentos em que estive mais ausente, pela paciência e pelo incentivo constante, especialmente nos períodos mais difíceis desta pesquisa.

Ao Carminho, meu fiel companheiro de escrita e suporte emocional, à Laura, à Giselda e, mais no finalzinho, ao Zé. Cada um deles foi fundamental para preservar minha sanidade, principalmente no primeiro ano do doutorado, ainda sob os efeitos da pandemia de Covid-19.

Ao Jean e à Adriana, por serem minhas referências afetivas; às queridas Regina, Reginalda, Jane, Helena, Lúcia, Rosa, Elisa pelo apoio constante e por sempre torcerem por mim. Vocês sempre fazem toda a diferença.

Aos amigos que foram leitores e interlocutores cruciais: a Fabrício Zantut, pelo companheirismo teórico e pela leitura solidária do primeiro rascunho; e a Gabriela Grecca (novamente), por quem nutro grande admiração, cuja leitura crítica rigorosa e cujo incentivo foram decisivos para o início efetivo deste trabalho.

À Larisa Diniz, Paulo Alberto, Grazi e Higor, pelo que me permitem ser e pela confiança no que eu posso realizar; à Zeila Montarroyos, confidente de sempre, cuja presença

se faz próxima mesmo na distância; à Juliana Minaré e à Camila Gimenes, pela companhia e disponibilidade; e ao amigo Antônio Marcos, do IFSP de Matão, pela generosa parceria ao longo de 2025.

À Rafaela Modè, pela escuta e pelo apoio sempre qualificados. À Célia e à Bruna, por me ajudarem a colocar a cabeça no lugar nos momentos necessários. À Edinolia (ou Di), cujo apoio foi fundamental durante todo este processo. E, finalmente, mas não menos importante, à Juliana Gervason, leitora e interlocutora essencial para que cada capítulo encontrasse sua forma definitiva.

Enfim, a todas as pessoas que participaram da minha vida neste período ou que, mesmo tendo apenas passado por ela, de alguma forma – com elogios, críticas ou incentivos, em gestos ou palavras – contribuíram para que eu chegasse até aqui, a minha mais sincera gratidão. Não se faz nada sozinha ou, como diz o provérbio: “Quem caminha sozinho pode até chegar mais rápido, mas quem vai acompanhado chega mais longe”.

Não somos europeus ou americanos do Norte, mas, destituídos de cultura original, nada nos é estrangeiro, pois tudo o é. A penosa construção de nós mesmos se desenvolve na dialética rarefeita entre o não ser e o ser outro.

Paulo Emílio Salles Gomes

O que existe é pura e simplesmente alteridade infinita. Toda experiência é o desdobramento infinito de diferenças infinitas. Mesmo a experiência aparentemente reflexiva de mim mesmo não é, de modo algum, a intuição de uma unidade, mas um labirinto de diferenciações. Rimbaud certamente não estava errado quando disse: “Eu sou outro”. Há tantas diferenças entre um camponês chinês e um jovem profissional norueguês quanto entre mim e qualquer um, incluindo eu mesmo.

Alain Badiou

RESUMO

Esta tese analisa comparativamente *Minha vida de menina* (1942), de Helena Morley, e *Diário de Bitita* (1986), de Carolina Maria de Jesus, tomando como objeto a escrita autobiográfica feminina no Brasil. Parte-se do problema de compreender de que modo a escrita de si incorpora experiências, conflitos e expectativas coletivas e se realiza como heterobiografia, ou seja, como se articulam perspectivas individuais a projetos coletivos de país e em que medida elas dialogam ou confrontam concepções hegemônicas de nação, cidadania e subjetividade. A hipótese sustenta que essas narrativas autobiográficas, produzidas a partir de posições sociais marcadas por diferenças de classe e raça, formulam projetos distintos e conflitivos de Brasil, ao mesmo tempo em que tensionam a possibilidade de um horizonte universal que contemple tais especificidades. Investiga-se como essas obras inscrevem o outro em suas construções do eu narrativo, como nelas se delineiam projetos de nação e se é possível identificar um projeto universal capaz de contemplar ambas as autoras em suas especificidades históricas e sociais. A metodologia adotada baseia-se na análise comparativa de orientação materialista histórica, articulando forma literária, contexto social do pós-abolição e condições de produção e circulação das obras. Os resultados indicam que, embora compartilhem o recurso à perspectiva feminina e infantil e uma aparente modéstia formal da escrita de si, as obras elaboram projetos distintos de pertencimento nacional, diretamente condicionados pelas posições sociais de suas autoras-narradoras. Demonstra-se, por fim, que a escrita autobiográfica, ao operar como heterobiografia, configura-se como um espaço privilegiado de crítica da modernidade brasileira, ao tornar visíveis seus impasses estruturais e ao formular um projeto de país no qual o universal não se apresenta como abstração homogênea, mas como construção histórica que emerge do reconhecimento das diferenças sociais que o constituem.

Palavras-chave: escrita autobiográfica; autoria feminina; projeto de nação; Carolina Maria de Jesus; Helena Morley.

ABSTRACT

This dissertation offers a comparative analysis of *Minha vida de menina* (1942), by Helena Morley, and *Diário de Bitita* (1986), by Carolina Maria de Jesus, taking women's autobiographical writing in Brazil as its object. It addresses the problem of understanding how self-writing incorporates collective experiences, conflicts, and expectations and is realized as heterobiography – that is, how individual perspectives are articulated with collective projects of nationhood, and to what extent they engage with or challenge hegemonic conceptions of nation, citizenship, and subjectivity. The central hypothesis holds that these autobiographical narratives, produced from social positions marked by class and racial differences, articulate distinct and conflicting projects of Brazil, while simultaneously placing under tension the possibility of a universal horizon capable of encompassing such specificities. The study investigates how these works inscribe the other within the construction of the narrative self, how projects of nation are delineated in each text, and whether it is possible to identify a universal project capable of encompassing both authors in their historical and social specificities. The methodology is based on a comparative analysis informed by historical materialism, articulating literary form, the social context of the post-abolition period, and the conditions of production and circulation of the works. The results indicate that, although both narratives share the use of female and child perspectives and an apparent formal modesty characteristic of self-writing, they elaborate distinct projects of national belonging, directly shaped by the social positions of their author-narrators. Finally, the study demonstrates that autobiographical writing, when operating as heterobiography, constitutes a privileged space for critiquing Brazilian modernity, by rendering visible its structural impasses and by formulating a project of nation in which the universal does not appear as a homogeneous abstraction, but as a historical construction that emerges from the recognition of the social differences that constitute it.

Keywords: autobiographical writing; female authorship; universal; project of nation; Carolina Maria de Jesus; Helena Morley.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Escrita autobiográfica no Brasil de 1893 a 1986.....	86
--	-----------

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	14
2 A QUESTÃO DA MULHER NO BRASIL: FEMINISMOS, APAGAMENTOS E INSURGÊNCIAS.....	22
2.1 Fundamentos de uma crítica radical: gênero, raça e classe	22
2.2 Pioneiras e panfletárias: pensamento feminista brasileiro no século XIX	28
2.3 Feminismo: reforma ou revolução? Do voto à crítica de classe	35
2.4 Repressão, resistência e reconfiguração: da ditadura civil-militar à redemocratização	39
2.5 Entre o eu e o outro: a mulher negra e a identidade nacional.....	42
3 A ESCRITA AUTOBIOGRÁFICA E A VOZ FEMININA: TEORIAS E CONTEXTOS.....	47
3.1 A escrita autobiográfica e a teoria literária: origens e debates	48
3.2 A perspectiva feminista da escrita autobiográfica	67
3.3 Escrita autobiográfica, gênero e subalternidade	71
3.4 A escrita autobiográfica no Brasil e os limites da autoria feminina (século XIX–1986)...	75
4 MINHA VIDA DE MENINA: O DIÁRIO FEMININO E O IMPASSE ENTRE INCONFORMISMO E SUBMISSÃO.....	97
4.1 Os paradoxos do diário: obediência e insubordinação	98
4.2 A perspectiva infantil como lente crítica	115
4.3 A onipresença negra: o outro.....	120
4.4 Helena Morley e os limites da ilustração liberal	127
5 A AUTOBIOGRAFIA COMO HETEROBIOGRAFIA: MEMÓRIAS, TESTEMUNHO E INSURGÊNCIA	129
5.1 <i>Diário de Bitita</i> e a autobiografia como memória, testemunho e insurgência	129
5.2 O Atlântico negro e a autobiografia como disputa da modernidade	132
5.3 A identidade narrativa como heterobiografia insurgente	137
5.4 Corpo, raça e gênero: a construção da subjetividade.....	142
5.5 A escrita como destino: nome, fabulação e insurgência na elaboração de uma mitologia pessoal.....	147
5.6 Bitita, Carolina e a voz insurgente do Atlântico negro.....	153
6. TAL BRASIL, QUAIS MENINAS? ESCRITA AUTOBIOGRÁFICA E PROJETOS DE NAÇÃO EM HELENA MORLEY E CAROLINA DE JESUS.....	155
6.1 A nação e sua contradição fundante: a cidadania negada no Brasil pós-abolição.....	155

6.2 A mulher como sujeito em <i>Minha vida de menina</i> e <i>Diário de Bitita</i> : desafios à ordem patriarcal no pós-abolição.....	162
6.3 Helena Morley: o diário como microcosmo de uma nação supostamente cordial	174
6.4 Um Brasil para os brasileiros: <i>Diário de Bitita</i> e a nação como reivindicação de cidadania plena.....	183
6.5 Helena Morley e Carolina de Jesus: diálogos e divergências.....	198
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	203
8 REFERÊNCIAS.....	211

1 INTRODUÇÃO

A literatura de autoria feminina no Brasil passou a ser reconhecida de modo mais sistemático pela crítica especializada apenas a partir da segunda metade do século XX, quando as mulheres ampliaram sua inserção nos espaços acadêmicos, editoriais e jornalísticos. Ainda assim, esse reconhecimento ocorreu de forma desigual e tardia, deixando à margem um vasto conjunto de obras que permaneceram secundarizadas, quando não apagadas. Tal assimetria não se explica apenas por critérios estéticos ou por contingências históricas pontuais, mas se relaciona a hierarquias persistentes de valor que atravessam o próprio modo de constituição do campo literário, definindo o que pode ou não ser legitimado como literatura.

No campo das escritas de si – diários, memórias, autobiografias e outras modalidades autobiográficas – esse processo é ainda mais acentuado. Esses textos foram frequentemente desqualificados por sua proximidade com o cotidiano, pela forte dimensão referencial ou por um suposto caráter narcísico, sendo considerados de menor valor estético ou crítico. Em muitos casos, a escrita autobiográfica foi considerada apenas como documento, testemunho ou curiosidade biográfica, o que contribuiu para obscurecer sua complexidade formal e sua capacidade de elaborar, por meio da linguagem, experiências históricas contraditórias.

Essa redução da escrita autobiográfica a um estatuto meramente referencial ignora uma dimensão central do fenômeno literário: o fato de que a literatura, mesmo quando parece reiterar valores dominantes, frequentemente os expõe em suas tensões internas. Do mesmo modo que o romance moderno, ao evidenciar o indivíduo burguês como sujeito autônomo e racional, acaba por revelar suas fragilidades, impasses e limites históricos, a escrita autobiográfica pode funcionar como um espaço privilegiado de manifestação das contradições que atravessam tanto o sujeito quanto a sociedade que o produz. Não se trata, portanto, de buscar na autobiografia uma transparência do real, mas de reconhecer seu potencial de tornar visíveis conflitos estruturais por meio da forma narrativa.

Sob essa perspectiva, a escrita de si não é compreendida como simples reflexo das condições materiais nem como expressão puramente ideológica de uma posição social, mas como prática atravessada por contradições que se inscrevem no próprio texto. Ao narrar a própria experiência, o sujeito pode simultaneamente reafirmar e tensionar os valores que o constituem, fazendo emergir, muitas vezes de modo não intencional, fissuras no projeto histórico ao qual está vinculado. É nesse sentido que a escrita autobiográfica, assim como outras formas literárias modernas, contém um potencial crítico que não se reduz às intenções declaradas do autor, mas se realiza na dinâmica entre forma, conteúdo e contexto histórico.

Paradoxalmente, é justamente esse caráter contraditório da escrita autobiográfica – que pode reiterar valores dominantes ao mesmo tempo que os expõe em suas falhas – que ajuda a explicar a expansão significativa do chamado “espaço autobiográfico” ao longo do século XX, marcada por uma produção heterogênea e crescente. Essa expansão não ocorre à margem das transformações sociais e políticas do período, mas em estreita relação com elas. Em contextos de crise dos grandes projetos universalistas e de questionamento das narrativas totalizantes, a experiência subjetiva passa a ocupar um lugar central na constituição do sujeito moderno, não como simples afirmação individual, mas como forma de mediação entre o vivido singular e as estruturas coletivas que o atravessam.

É nesse cenário que emergem novos sujeitos literários cujas perspectivas tensionam paradigmas formais consagrados como universais. A teoria literária é, assim, desafiada a rever seus critérios de valor e seus objetos, evidenciando que o estatuto do literário se constitui em um campo de disputas sociais e históricas. Essas transformações possibilitam não apenas a reavaliação de autoras como Helena Morley e Carolina Maria de Jesus, mas também a formulação de novas chaves de leitura para suas obras, capazes de articular forma literária, experiência social e projeto ético-político.

A presente pesquisa se inscreve a partir desse quadro teórico e histórico, partindo da hipótese de que a escrita autobiográfica não constitui um gênero menor ou um simples repositório de experiências individuais, mas configura-se como um espaço privilegiado de elaboração literária das contradições da modernidade, sobretudo quando apropriada por sujeitos situados em posições historicamente marginalizadas. Defendemos, assim, que a escrita de si não apenas registra a experiência vivida, mas a reconfigura narrativamente, tornando cognoscíveis tensões sociais, impasses históricos e projetos de mundo em disputa.

Nesse sentido, esta tese sustenta que a escrita autobiográfica deve ser lida como forma literária atravessada por uma dialética constitutiva: ao mesmo tempo em que se fundamenta em um projeto moderno de subjetividade – da emergência do indivíduo, da interioridade e da autorreflexão –, ela expõe os limites históricos desse mesmo projeto, sobretudo em contextos marcados por desigualdades estruturais de classe, raça e gênero. O valor crítico dessas narrativas não reside, portanto, na afirmação transparente de um “eu”, nem na sua dissolução em jogos discursivos abstratos, mas na capacidade de articular, pela forma, a experiência singular em determinações sociais mais amplas.

É a partir dessa perspectiva que se propõe uma leitura histórico-crítica de *Minha vida de menina* e *Diário de Bitita*, compreendidas não como casos exemplares de uma identidade feminina homogênea, nem como expressões de diferenças irreduzíveis tomadas como valor em

si ou como princípio último, tampouco como documentos sociológicos destinados à mera confirmação ou ilustração de contextos históricos. Trata-se, antes, de lê-las como obras literárias que se constituem em relação a determinações históricas comuns, ainda que a partir de posições sociais radicalmente distintas, e que tensionam, cada uma a seu modo, os horizontes de universalidade inscritos na tradição moderna. Ao mobilizar a escrita autobiográfica, Helena Morley e Carolina Maria de Jesus não apenas narram suas trajetórias individuais, mas intervêm – de forma consciente ou contraditória – em debates mais amplos sobre subjetividade, pertencimento social, autoridade narrativa e legitimidade literária.

A escolha dessas duas obras permite observar modos distintos e historicamente situados de apropriação da escrita de si no Brasil. Se, em Helena Morley, a narrativa revela as ambiguidades de um projeto liberal que, ao mesmo tempo que possibilita a emergência de uma voz feminina singularmente questionadora, reinscreve valores de ordem e conciliação social, em Carolina Maria de Jesus a escrita autobiográfica assume um caráter explicitamente insurgente, recusando a fixação identitária da vítima e reivindicando uma universalidade fundada na experiência concreta da exclusão e da luta por emancipação. Em ambos os casos, a escrita de si opera como espaço de confronto entre o vivido e o possível, entre o legado histórico e a abertura ao porvir.

A hipótese deste trabalho consiste, portanto, em recusar tanto as leituras que reduzem a autobiografia à transparência factual – como se a escrita de si pudesse ser tomada como acesso imediato ao real – quanto aquelas que, em nome de uma crítica ao sujeito, acabam por esvaziar sua densidade ética e histórica, dissolvendo-o em abstrações discursivas. Do mesmo modo, rejeita-se a tendência a converter a experiência social subalternizada em valor moral em si, tomando a posição de marginalidade como garantia automática de legitimidade crítica ou como fundamento suficiente de autoridade moral. Tal perspectiva, ao substituir a análise das mediações históricas e formais por uma validação prévia da posição do sujeito, incorre em uma leitura que neutraliza a complexidade da experiência narrada e obscurece suas contradições internas.

Nessa chave, a escrita autobiográfica não é compreendida como instância de absolvição simbólica nem como simples lugar de autenticação da experiência vivida, mas como espaço de elaboração narrativa atravessado por conflitos, deslocamentos e ambiguidades. A posição social do sujeito, marcada por classe, raça e gênero, é decisivamente determinante dos sentidos produzidos pelo texto ainda que nunca de modo absoluto ou unívoco. Assim, propõe-se compreender a escrita autobiográfica como prática literária capaz de transformar a experiência individual em matéria de reflexão coletiva, produzindo sentidos que ultrapassam o plano

estritamente identitário e se abrem a questões de alcance universal, não como abstrações homogêneas, mas como construções históricas que disputam uma universalidade efetiva, fundada na ampliação das condições de justiça social, no reconhecimento da dignidade de todos os sujeitos e no direito de cada um a integrar, em igualdade, os horizontes do comum.

É nesse horizonte que se inscreve a análise aqui desenvolvida, entendendo a literatura não como espaço de conciliação simbólica ou de confirmação de valores prévios, mas como um campo de tensões no qual se tornam visíveis tanto os limites quanto as possibilidades de projetos históricos concorrentes, bem como as formas pelas quais sujeitos concretos se inscrevem, resistem ou negociam esses projetos por meio da escrita.

A presente pesquisa tem origem em investigações desenvolvidas no mestrado, quando nos dedicamos à obra autobiográfica de Carolina Maria de Jesus a partir da afirmação de uma autoria negra. Naquele momento, buscamos situar sua produção em uma tradição literária ainda pouco reconhecida no Brasil, marcada pela invisibilização sistemática de escritores e escritoras negros e pela descontinuidade histórica de iniciativas da imprensa negra – processo agravado, em períodos ditatoriais, pela repressão aos movimentos negros e pela difusão ideológica da chamada democracia racial. Defendemos, então, que a escrita autobiográfica de Carolina constitui um projeto literário no qual a apropriação da palavra escrita não apenas registra a experiência da pobreza e da exclusão, mas viabiliza sua autodefinição como autora e como sujeito histórico, inscrevendo-se criticamente em um campo literário que historicamente lhe negou lugar (Nascimento, 2020).

Nesta tese, deslocamos o foco para o cotejamento entre *Diário de Bitita* (1986) e *Minha vida de menina* (1942), inserindo ambas as obras no sistema mais amplo da escrita autobiográfica brasileira. Esse deslocamento decorre de inquietações éticas e críticas suscitadas pela obra de Carolina Maria de Jesus, sobretudo no que se refere ao alcance político de sua escrita, que não se limita à reivindicação de reconhecimento identitário, mas aponta para a transformação radical das estruturas sociais que produzem a desigualdade. Ao colocar essas duas narrativas em diálogo, buscamos compreender como diferentes experiências de infância feminina no Brasil pós-abolição produzem leituras divergentes – e, em certos aspectos, convergentes – da formação social brasileira, evidenciando tanto continuidades históricas quanto clivagens profundas de classe e raça.

As duas obras compartilham características que as aproximam: ambas são narrativas autobiográficas centradas na infância de meninas que viveram no interior de Minas Gerais em períodos próximos à Abolição. *Minha vida de menina* foi – majoritariamente – escrito entre 1893 e 1895 por Alice Dayrell Caldeira Brant, sob o pseudônimo de Helena Morley, e publicado

apenas em 1942, após um longo intervalo temporal que incide diretamente sobre sua forma e sobre seu horizonte de leitura. *Diário de Bitita*, por sua vez, embora trate da infância e juventude de Carolina Maria de Jesus, foi redigido na maturidade e publicado postumamente, primeiro na França, em 1982, e depois no Brasil, em 1986. A distância entre o tempo da experiência, o da escrita e o da publicação, bem como os impasses editoriais e autorais envolvidos, aproximam essas obras de problemáticas centrais da escrita autobiográfica e tornam inadequadas tanto as leituras que as tomam como registros imediatos quanto aquelas que as dissolvem em pura ficcionalidade.

Ambos os textos foram alvo de questionamentos quanto à sua autenticidade, questão recorrente no campo autobiográfico e frequentemente mobilizada para deslegitimar narrativas produzidas fora dos centros consagrados da cultura letrada. No caso de Helena Morley, os indícios de reelaboração posterior do diário suscitam debates sobre a fronteira entre registro imediato e construção memorial, frequentemente mobilizados para questionar não apenas o estatuto do texto, mas a própria possibilidade de que uma mulher – e, sobretudo, uma adolescente – fosse capaz de tal realização literária. Em *Diário de Bitita*, a mediação editorial e o processo de tradução reforçam a necessidade de uma leitura que considere os impasses próprios da escrita autobiográfica, sem resolver a tensão pela simples classificação do texto como ficção nem, em sentido oposto, desautorizar a voz da autora. Nesta pesquisa, lemos *Minha vida de menina* como diário, incorporando criticamente os indícios de elaboração para publicação, e *Diário de Bitita* tal como se apresenta em sua forma publicada – mesmo com toda a problemática genética –, entendendo que negar sua autoria implicaria desconsiderar todo o conjunto da produção autobiográfica de Carolina Maria de Jesus e reiterar mecanismos históricos de silenciamento.

Para pensar a dimensão coletiva que emerge dessas escritas de si, retomamos de Antonio Candido (2023) a noção de heterobiografia, na qual a experiência individual pode se converter em expressão de um grupo social mais amplo, sem que isso implique a anulação da singularidade narrativa. No caso de Carolina Maria de Jesus, essa perspectiva dialoga com a tradição das *slave narratives*, conforme formulada no âmbito do Atlântico negro, nas quais a autobiografia negra reivindica lugar na história moral do Ocidente e tensiona os limites de um universalismo europeu que se constituiu de modo excludente. A partir desse enquadramento, interrogamos a quem representa o “eu” dessas narrativas autobiográficas pós-abolição, que projetos de nação elas enunciam e em que medida é possível vislumbrar, a partir delas, um horizonte comum que não se funde na abstração, mas na experiência histórica concreta.

A tese que orienta este trabalho sustenta que a escrita autobiográfica feminina, quando lida a partir de suas determinações históricas e sociais, pode operar como forma de mediação entre o particular e um universal não abstrato, fundado na crítica das desigualdades estruturais e na ampliação efetiva do campo do humano. Ao articular classe, raça e gênero, as obras de Helena Morley e Carolina Maria de Jesus revelam tanto os limites quanto as possibilidades de projetos emancipatórios no contexto brasileiro, evidenciando que o valor crítico dessas narrativas reside menos na afirmação de identidades fixas do que na capacidade de expor contradições históricas e de projetar, ainda que de modo desigual e tensionado, outros modos de pertencimento ao comum.

O trabalho está organizado de modo a articular fundamentação teórica, contextualização histórica e análise literária, avançando progressivamente do debate conceitual à leitura crítica do corpus.

No Capítulo 2, desenvolvemos um percurso histórico do pensamento feminista no Brasil desde o século XIX até a redemocratização – janela temporal de produção e publicação do corpus – situando-o como um campo de disputas marcado por tensões de gênero, raça e classe. Com um embasamento materialista histórico, o capítulo parte das primeiras formulações feministas ligadas à educação e aos direitos civis quanto as críticas ao caráter liberal e pequeno-burguês, destacando as contribuições de intelectuais como Heleieth Saffioti, Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento e Clóvis Moura para compreender a condição feminina na totalidade da formação social brasileira. O capítulo estabelece o referencial teórico que orienta a leitura das obras de *Minha vida de menina* e *Diário de Bitita* evidenciando os limites históricos da difusão do feminismo no país, os apagamentos produzidos por uma historiografia literária patriarcal e as contradições entre projetos reformistas e perspectivas antissistêmicas. Nesse enquadramento, as narrativas de Helena Morley e Carolina Maria de Jesus são situadas no interior das disputas em torno da identidade nacional e das hierarquias sociais do Brasil pós-abolição, permitindo compreender como suas escritas autobiográficas revelam, a partir de posições sociais distintas, as tensões e os conflitos que estruturam a modernidade brasileira.

No Capítulo 3, aprofundamos a discussão teórica a partir da perspectiva da escrita de si em diálogo com gênero, subalternidade e crítica social. Incorporamos contribuições do pensamento feminista e da crítica materialista para examinar como a escrita autobiográfica se configura como espaço de disputa simbólica, no qual se articulam subjetividade, experiência social e relações de poder. O capítulo problematiza tanto leituras que celebram a diferença como valor em si quanto abordagens que dissolvem o sujeito em jogos discursivos abstratos, defendendo uma concepção dialética da escrita de si como prática atravessada por contradições

históricas. Nesse movimento, discutimos os limites e as possibilidades do universalismo Moderno, distinguindo entre suas formulações excludentes e a possibilidade de um universal histórico, construído a partir da experiência concreta dos sujeitos subalternizados.

O Capítulo 4 é dedicado à análise de *Minha vida de menina*, de Helena Morley, considerada a partir de sua forma diarística, de seu contexto histórico de produção e publicação e das ambiguidades que atravessam a narrativa. A leitura enfatiza como a obra articula uma voz feminina singularmente crítica e observadora, ao mesmo tempo em que se inscreve sob valores liberais e conciliatórios característicos de sua classe. Investigamos como a escrita da infância opera, nesse caso, tanto como espaço de questionamento quanto de incorporação das normas sociais, revelando os limites internos de um projeto moderno que admite a emergência do sujeito feminino, mas restringe seu alcance emancipatório.

No Capítulo 5, analisamos *Diário de Bitita*, de Carolina Maria de Jesus, considerando sua forma autobiográfica, as mediações editoriais que atravessam sua publicação e seu lugar na tradição da escrita autobiográfica negra. A leitura destaca como a narrativa constrói uma subjetividade que se afirma contra a marginalização social, racial e econômica, recusando a fixação identitária da vítima e reivindicando um horizonte de emancipação mais amplo. Examinamos de que modo a escrita de Carolina articula experiência individual e crítica social, fazendo da autobiografia um instrumento de denúncia, reflexão histórica e intervenção ética, em diálogo com uma tradição insurgente de escrita de si.

Por fim, o Capítulo 6 propõe uma análise comparativa das duas obras, colocando em relação *Minha vida de menina* e *Diário de Bitita* a partir de seus modos específicos de apropriação da escrita autobiográfica. O cotejamento permite evidenciar tanto convergências quanto divergências nos projetos de subjetividade e de mundo que emergem dessas narrativas de meninas no Brasil pós-abolição. Ao comparar os limites do universalismo liberal presentes em Helena Morley com a universalidade insurgente reivindicada por Carolina Maria de Jesus, o capítulo busca responder em que medida essas escritas de si permitem pensar projetos de nação, universalismo e emancipação no contexto brasileiro, articulando literatura, história e crítica social.

O capítulo 7, de considerações finais, retoma os principais resultados da análise comparativa entre *Minha vida de menina* e *Diário de Bitita*, situando-os no interior de uma reflexão mais ampla sobre a escrita autobiográfica e a crítica literária no Brasil. Ao articular forma literária, posição social e formação histórica, o capítulo argumenta que as narrativas de Helena Morley e Carolina Maria de Jesus tornam visíveis diferentes modos de inscrição do sujeito na modernidade brasileira e revelam as contradições de um projeto nacional marcado

por conciliação social, dependência econômica e desigualdades estruturais persistentes. Nessa perspectiva, a tese reafirma uma concepção materialista da crítica literária, entendendo as escritas de si não apenas como registros individuais, mas como formas de elaboração histórica da experiência social. Ao revisitar essas escritas do passado, esta pesquisa pretende contribuir para a reavaliação crítica da escrita autobiográfica no campo literário brasileiro, afirmando-a como forma literária capaz de tornar inteligíveis as contradições históricas que atravessam a constituição do sujeito e da sociedade. Examinando a autoria femininas a partir de um ponto de vista feminista, não se busca convertê-las em exceções celebratórias nem em provas morais de legitimidade, mas lê-las como lugares de elaboração crítica em que o particular se confronta com as promessas não cumpridas da Modernidade – igualdade, liberdade, racionalidade, dignidade humana. A narração da própria vida de Helena Morley e de Carolina Maria de Jesus torna visível que o projeto Moderno funda uma subjetividade ao mesmo tempo que a nega seletivamente, produzindo um universal que se afirma como tal apenas à custa da exclusão do “outro”. Desse confronto emerge a possibilidade de reconfigurar o sentido do universal, não como abstração homogênea (masculina, eurocêntrica, branca, cristã, capitalista) ou privilégio de poucos, mas como horizonte ético-político em disputa, no qual a experiência concreta da exclusão se transforma em fundamento para a reivindicação de um comum efetivamente partilhável, um universal insurgente.

2 A QUESTÃO DA MULHER NO BRASIL: FEMINISMOS, APAGAMENTOS E INSURGÊNCIAS

Não sou livre enquanto qualquer mulher for prisioneira, ainda que as amarras dela sejam diferentes das minhas. E não sou livre enquanto uma pessoa de cor permanecer acorrentada. Nem é livre nenhuma de vocês.

Audre Lorde

Antes de examinar as formulações feministas que emergem no Brasil a partir do século XIX, é preciso explicitar o problema que organiza este capítulo. Diferentemente do que sugerem certas narrativas retrospectivas que projetam o feminismo como uma presença contínua ou progressiva na história intelectual do país, nossa hipótese parte justamente de uma ausência: a inexistência, em grande parte do território brasileiro, das condições históricas e materiais que possibilitariam a formação de uma cultura política feminista de ampla circulação. Em outras palavras, não se trata apenas de recuperar iniciativas, textos e movimentos protagonizados por mulheres, mas de compreender por que tais experiências permaneceram restritas a círculos sociais específicos e tiveram alcance limitado. A hipótese que orienta esta análise é que essa rarefação não se explica apenas por mecanismos ideológicos de silenciamento, embora eles tenham sido decisivos, mas também por fatores estruturais: a debilidade da cultura letrada, a dispersão territorial, as formas particulares de desenvolvimento capitalista e, sobretudo, a ausência de uma pressão econômica que demandasse a inserção massiva das mulheres no mercado de trabalho formal. Sem essa base material, as sistematizações do feminismo europeu – formuladas em contextos de industrialização e urbanização intensas – encontraram no Brasil ressonâncias fragmentárias e socialmente circunscritas. É a partir dessa perspectiva que o capítulo recupera alguns momentos-chave da história do pensamento feminista brasileiro, não para demonstrar sua difusão homogênea, mas para evidenciar as condições históricas que limitaram sua circulação e os apagamentos que marcaram sua memória.

2.1 Fundamentos de uma crítica radical: gênero, raça e classe

Partindo da hipótese apresentada na abertura deste capítulo — a de que o feminismo brasileiro se desenvolveu historicamente sob condições estruturais que limitaram sua difusão social e sua consolidação como cultura política massificada —, torna-se necessário examinar de que modo as reflexões sobre a condição feminina foram sendo formuladas e disputadas ao

longo do tempo. Mais do que identificar autoras ou movimentos isolados, interessa compreender o campo de forças ideológico e social no qual tais iniciativas emergiram e circularam. É nesse horizonte que se justifica a breve recuperação historiográfica proposta a seguir: não para estabelecer uma genealogia linear do feminismo no país, mas para situar as diferentes formas pelas quais a questão da mulher foi pensada, reivindicada ou silenciada em distintos momentos históricos. Esse percurso permite delimitar o quadro intelectual e político a partir do qual se tornam legíveis as obras de *Minha vida de menina* (1942) e *Diário de Bitita* (1986), evitando tanto a projeção anacrônica de rótulos feministas quanto a naturalização de uma suposta ausência de reflexão crítica sobre a condição feminina.

Nesse quadro, a recuperação historiográfica proposta neste capítulo tem caráter necessariamente sintético e instrumental. Seu objetivo é situar algumas das principais formulações do pensamento feminista brasileiro e, a partir delas, delimitar a lente crítica que orienta nossa leitura de *Minha vida de menina* (1942) e *Diário de Bitita* (1986) ao longo deste trabalho. Mais do que buscar “rótulos” de feminismo para essas obras, interessa compreender o campo de forças ideológico e social no qual as narrativas de Helena Morley e Carolina Maria de Jesus emergem e passam a se situar ao constituírem o campo literário. Parte-se, assim, do pressuposto de que o feminismo, enquanto movimento social e corpo teórico, constituiu-se historicamente como um campo em disputa, atravessado por tensões de classe e raça que frequentemente marginalizaram as demandas específicas das mulheres trabalhadoras e racializadas – neste caso, negras e indígenas.

O percurso histórico realizado demonstra que, mesmo tendo surgido em núcleos intelectuais e urbanos desde o século XIX, o debate feminista não se configurou como uma cultura política massificada ou de ampla adesão popular como mais recentemente. Esse contexto de uma circulação restrita explica a inviabilidade de uma vinculação explícita que pudesse ter chegado a Diamantina de Helena ou a Sacramento de Carolina. Esse silêncio é também resultado de um sistemático apagamento de vozes dissonantes, sobretudo as de mulheres negras, perpetrado por uma interpretação hegemônica do Brasil que, ancorada no mito da democracia racial e da cordialidade, encobriu as hierarquias sociais. Além disso, o país passou por diversos períodos ditatoriais e de suspensão de direitos políticos que, quando não interromperam completamente as diversas iniciativas organizacionais e a circulação de ideias feministas, levaram à destruição de registros, à perseguição de lideranças ou mesmo à sua elaboração de forma clandestina e, portanto, menos visível (Saffioti, 2013, p. 275, p. 287).

Em vista disso, nossa interpretação se ancora nas contribuições teóricas fundamentais de Heleieth Saffioti (1979, 2013), Lélia Gonzalez (2020), Beatriz Nascimento (2021), Clóvis

Moura (2019 e 2021), Ria Lemaire (1994) e Hollanda (1990; 1994). Adotamos, um ponto de vista materialista histórico que considera gênero, raça e classe a partir de uma totalidade social – e não como categorias autônomas – separáveis apenas para fins analíticos. Esta perspectiva nos permite analisar a forma como as obras do nosso corpus – cada uma a seu modo e a partir dos lugares sociais radicalmente distintos de suas autoras-personagens – dialogam, tensionam ou explicitam as contradições do projeto nacional brasileiro de modernização no pós-abolição. É com esta lente que nossa análise nos capítulos seguintes é conduzida.

Para todos os fins, o que chamamos de “feminismo” no século XIX é um anacronismo, uma vez que o termo em si não era utilizado como passou a ser concebido mais amplamente no século XX, mas se justifica na medida em que adotamos a nomenclatura para abarcar os diversos movimentos e iniciativas de mulheres em defesa dos seus direitos como indivíduos, uma consciência que se expressa, no Brasil, a partir de então.

Há certo senso comum na atualidade, muito derivado de uma movimentação (necessária) da sociedade para ler escritoras esquecidas e silenciadas, de que uma mulher escrevendo sobre sua experiência pessoal seria intrínseca e potencialmente feminista. Logo, a partir dessa premissa, tanto *Minha vida de menina* quanto *Diário de Bitita* seriam obras feministas. Entendemos que essa percepção não se trata nem de um diagnóstico auto evidente, como uma catalogação bibliográfica, tampouco de uma sentença conclusiva que se baseia em um posicionamento público por parte das autoras, e sim parte de um espírito do tempo em que se tornou, em certos ambientes, convencional e aceitável se afirmar feminista e falar de feminismo publicamente – em comparação ao distanciamento do termo que grande parte das escritoras e mesmo as militantes dos movimentos de mulheres manteve até a década de 1980-1990¹ no Brasil.

No âmbito da crítica literária, Mary Louise Pratt (1999, p. 128-129) adverte que a mera celebração de vozes femininas configura um “estudo de gênero” – abordagem de caráter mais descritivo e potencialmente legitimadora do *status quo*. Para a estudiosa, a função da crítica feminista é investigar se essas obras apenas **registram** a condição feminina de seu tempo ou se, de fato, se engajam em uma **crítica** às estruturas de poder patriarcal que as moldavam. Ou seja,

¹ Segundo Heloísa Buarque de Hollanda “(...) o engajamento feminista (...) é não raro rejeitado por intelectuais e artistas como pouco funcional e elitista. Na América Latina, a resistência em auto-identificar-se com o próprio termo ‘feminista’ é recorrente e, na maior parte das vezes expressa uma avaliação bastante negativa do feminismo considerado de forma geral como fenômeno ‘anacrônico’ e ‘obsoleto’” (Hollanda, 1990, p. Mary Louise Pratt aborda um pouco da problemática do termo “feminismo” em uma entrevista: “(...) aqui no Brasil a palavra feminismo tem uma história complicada e que politicamente ela foi muitas vezes identificada como reacionária. Na América Latina o feminismo foi historicamente identificado com uma mentalidade burguesa, algo narcísica, preocupada apenas com a sexualidade e com o psicológico, e não com questões sociais” (Pratt, 1999, p. 131). Essa questão será melhor abordada ao longo do capítulo.

considerar uma obra como feminista exige uma análise que avalie o seu potencial disruptivo. Nosso objetivo, portanto, não é apenas afirmar o valor dessas autoras, mas analisar como seus textos operam uma leitura de mundo que questiona, expõe ou subverte as assimetrias de gênero – compreendendo, a partir de uma perspectiva materialista histórica, que o patriarcado é uma estrutura imbricada e funcional à totalidade capitalista, que gera e sustenta hierarquias de gênero, raça e classe.

Essa mesma exigência de um potencial disruptivo aplica-se à análise do próprio movimento feminista em sua trajetória histórica. Faz-se necessário delimitar o entendimento de feminismo para cada momento histórico: certamente a ideia que hoje se generaliza e que se tornou uma “corrente dominante” não teve sempre o mesmo sentido e aderência social. Se no início do século XX a luta pelo direito ao voto e pela educação das mulheres era central ao feminismo, hoje esses direitos no Brasil passaram a integrar premissas de direitos humanos básicos que já atingiram certo nível de consenso social² que nem figuras autodenominadas antifeministas questionam – inclusive, no caso de mulheres eleitas por partidos de extrema direita que, exercendo suas candidaturas, usufruem de conquistas históricas das mulheres como se fossem “naturais”. Por outro lado, temas como direitos trabalhistas, casamento infantil, direito ao aborto e violência de gênero são demandas que permanecem em disputa, enfrentando resistências culturais, políticas e econômicas.

Porém, se há poucas décadas, assumir-se publicamente feminista tinha um custo político e social muito alto no Brasil, circulam hoje versões muito palatáveis de feminismo, perfeitamente assimiláveis ao neoliberalismo. Por isso, são fartamente instrumentalizadas por figuras políticas institucionais descompromissadas com emancipação das mulheres, por ativistas-empresendedores de causa própria e por grandes corporações em suas estratégias de marketing e na indústria cultural. Trata-se do chamado feminismo liberal³, muito bem sintetizado por Cinzia Aruzza, Tithi Bhattacharya e Nancy Fraser (2019):

Longe de oferecer uma solução, contudo, o feminismo liberal é parte do problema. Centrado no Norte Global, entre a camada gerencial-profissional, ele está voltado para a “imposição” e a “quebra do telhado de vidro”. Dedicado a permitir que um pequeno número de mulheres privilegiadas escale a hierarquia corporativa e os escalões das Forças Armadas, esse feminismo propõe uma visão de igualdade baseada no mercado, que se harmoniza perfeitamente com o entusiasmo corporativo vigente pela “diversidade”. Embora condene a “discriminação” e defenda a “liberdade de escolha”, o feminismo liberal se recusa firmemente a tratar das restrições socioeconômicas que tornam a liberdade e o empoderamento impossíveis para uma ampla maioria de

² Ainda que não sejam conquistas plenas ou perenes, vale lembrar.

³ A categoria “feminismo liberal”, em uso atualmente pela esquerda materialista histórica, equivale ao que Heleith Saffioti (2013) identificou, em seu contexto histórico, como “feminismo pequeno-burguês”. Cada terminologia reflete, assim, o horizonte da crítica teórica de seu tempo.

mulheres. Seu verdadeiro objetivo não é igualdade, mas meritocracia. Em vez de buscar abolir a hierarquia social, visa “diversificá-la, “empoderando” mulheres “talentosas” para ascender ao topo. Ao tratar as mulheres como “grupo sub-representado”, suas proponentes buscam garantir que algumas almas privilegiadas alcancem cargos e salários iguais aos dos homens **de sua própria classe**. Por definição, as principais beneficiárias são aquelas que já contam com consideráveis vantagens sociais, culturais e econômicas. Todas as demais permanecem presas no porão (Aruzza; Bhattacharya e Fraser, 2019, p. 37-38, grifo das autoras).

Ou seja, o feminismo liberal funciona, inclusive, como um álibi para o neoliberalismo: enquanto políticas de austeridade econômica precarizam de fato as condições de vida da maioria das mulheres com altas taxas de desemprego, aumento de subemprego, contratos temporários e informais, cortes em políticas públicas como escolas e creches, aumento da violência e afins, há uma aura “progressista” veiculando ideias de empoderamento feminino e representatividade, que obscurece a raiz dos problemas sociais.

Este feminismo torna-se um discurso hegemônico na medida em que é reproduzido em filmes, séries, propagandas e se configura mais por um ser um nicho de mercado que por colocar em xeque as engrenagens do sistema capitalista e patriarcal no qual estamos inseridas. Então é um discurso que circula com certa facilidade, pois não representa uma crítica à injustiça social – restringindo-se, muitas vezes, à esfera cultural. No entanto, mesmo essa abertura simbólica ao feminismo (que também é uma apropriação de uma justa causa) revela uma contradição: por um lado, essa assimilação só é possível graças às conquistas históricas do movimento; por outro, ao se tornar (neo)liberal, acaba por reforçar a ordem vigente, em vez de transformá-la.

No estágio atual de crise capitalista, em que, pela primeira vez desde a II Guerra, os Estados Unidos estão diante de um declínio relativo de seu domínio global, emerge uma pujante extrema direita que vilaniza o feminismo, seja lá qual for a versão, como um grande destruturador da “sociedade tradicional” patriarcal. Logo, a dissolução das famílias e da sociedade, segundo essa perspectiva, não ocorre pelo caráter estruturalmente desigual do capitalismo que piora cada vez mais a qualidade de vida de todas as pessoas que dependem de seu trabalho para sobreviver, mas devido às conquistas de direitos das mulheres, o que seria uma ruptura dos papéis de gênero “naturais”, supostamente baseados na biologia nos desígnios divinos.

Para além dessa polarização entre um conservadorismo reacionário e um progressismo insuficiente, instaura-se uma disputa pelo significado do próprio feminismo. Trata-se da luta pela hegemonia de um projeto efetivamente transformador, capaz de responder às demandas estruturais do presente: a redistribuição de riquezas, a superação das hierarquias de gênero, raça e classe, o enfrentamento da violência patriarcal e a garantia plena dos direitos sexuais e

reprodutivos. Na verdade, existem diversas correntes que assim se descrevem, mas trabalhamos a partir de uma abordagem materialista-histórica, de filiação marxista, que entende o gênero como uma relação de poder estruturalmente articulada à exploração de classe e à divisão sexual e racial do trabalho. Segundo essa perspectiva, a libertação das mulheres não se dará por meio de representatividade em instituições burguesas ou da retórica de meritocracia feminina, mas pela transformação radical das bases concretas que sustentam a opressão: superação do sistema capitalista, socialização do trabalho reprodutivo – gestão doméstica tanto material quanto afetiva –, a superação da família nuclear como instituição de controle e acumulação privada. Isto posto, trata-se de um feminismo antissistêmico, que recusa a conciliação com o neoliberalismo e sua gestão da miséria, assim como pressupõe vínculos orgânicos com as lutas anticoloniais e antirracistas e a reorganização e redistribuição de riqueza.

Assim, explicita-se que o próprio termo “feminismo” não se refere apenas a uma nomenclatura móvel e em permanente disputa, mas também a uma definição que oscila entre perspectivas burguesas e liberais, de feição individualista e facilmente assimiláveis ao *status quo*, e lutas políticas emancipatórias, vinculadas a projetos coletivos antissistêmicos.

Se a própria definição de feminismo constitui uma arena de disputas no presente, a sua projeção retrospectiva apresenta um desafio metodológico ainda mais desafiador. Operar com essa categoria para analisar épocas anteriores ao seu pleno estabelecimento conceitual exige, portanto, uma consciência crítica aguda sobre os riscos de anacronismo, mas também sobre as potencialidades dessa operação para iluminar protótipos e formas de resistência que prenunciam lutas organizadas. É nesse sentido que se faz necessário recuperar a história do feminismo no Brasil desde o século XIX, mapeando como essas diferentes concepções de atuação e reivindicação feminina foram se configurando ao longo do tempo e em que medida dialogam (ou não) com o campo literário.

2.2 Pioneiras e panfletárias: pensamento feminista brasileiro no século XIX

Quando se examina a história das mulheres no Brasil, surpreende que já no início do século XIX as ideias liberais de emancipação da mulher estejam em circulação nos meios letrados. O livro *Direitos das mulheres e justiça dos homens*, da pioneira Nísia Floresta Brasileira Augusta⁴ (1810-1885), é publicado na cidade de Recife em 1832, quando a autora tinha apenas 22 anos. Segundo a própria Nísia Floresta, em grande parte, o livro é composto por uma “tradução livre” de *Vindication of the Rights of Woman* (1792) da filósofa Mary Wollstonecraft, mas também inspirado e constituído pelas ideias de François Poulain de la Barre (1647-1723)⁵ e Olympe de Gouges (1748-1793)⁶. Constância Lima Duarte (2005, p. 14) define o livro como uma verdadeira “antropofagia libertária” na qual a brasileira se posiciona como mediadora entre o pensamento europeu e a realidade local, fazendo uma tradução cultural da luta a ser travada em prol das mulheres. Enquanto as reivindicações originais incluíam direito à educação, à propriedade e ao voto, aqui, a questão mais premente era o acesso à educação, pois as diferenças entre homens e mulheres seriam apenas “no corpo” e não “na alma”, sendo a inferioridade da mulher uma desigualdade resultante da “educação e circunstâncias de vida” (Duarte, 2019, p. 28).

É imprescindível lembrar que o então “Império Brasil”, a apenas uma década de sua independência, permanecia escravocrata. Retroagindo um pouco mais, até a primeira década do século, quando a família real portuguesa se transfere para o Brasil, nem sequer uma imprensa própria era permitida, ou seja, até mesmo entre a minoria de proprietários, branca e abastada, a cultura letrada era bem restrita. A maioria da população era composta por africanos e afrodescendentes que não podiam frequentar as escassas escolas públicas⁷. Algumas mulheres brancas puderam recorrer aos instrutores particulares ou conventos. Ciente das limitações concretas impostas não só às mulheres, mas à maioria da população⁸ e, talvez, estrategicamente,

⁴ Pseudônimo de Dionísia Gonçalves Pinto.

⁵ Filósofo cartesiano autor de várias obras nas quais defendia que as desigualdades entre homens e mulheres eram resultado da educação e da cultura, não da natureza, como *De l'Égalité des deux sexes, discours Physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés* (1676).

⁶ A dramaturga francesa escreveu a *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã* (1791), uma resposta direta à *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1789), que excluía as mulheres dos direitos fundamentais.

⁷ Embora não tenha havido um sistemático impedimento formal à escolarização de escravizados, pois a Lei de 1827, que criou as escolas de primeiras letras, sequer menciona essa população, considerada “semovente”, em Sergipe, no decreto n.13, de 20 de março de 1838, se proíbem de frequentar escolas públicas “1) Todas as pessoas que padeçam de moléstias contagiosas; 2) Os africanos, quer livres quer libertos” (Moura, 2019, p. 132). Além disso, desde a própria falta de infraestrutura, existiam as barreiras informais como a hostilidade de professores e alunos e o veto a qualquer atividade que não fosse produtiva.

⁸ Nísia Floresta foi uma ferrenha abolicionista, cf. Duarte, 2008 e Lira, 2007.

Nísia Floresta termina sua obra inaugural com um encaminhamento diverso de suas referências europeias revolucionárias, afirmando que não era de sua intenção revoltar pessoa alguma contra os homens ou mesmo mudar a ordem das coisas, mas que se contentava em comprovar a capacidade das mulheres (Duarte, 2019, p. 29).

Surpreendentemente, para um país escravista e considerado atrasado, o livro de Nísia Floresta foi reeditado em 1833, em Porto Alegre, e, em, 1839 no Rio de Janeiro, o que demonstra que, entre os leitores da época, o livro chegou a causar impacto significativo. A escritora, além de sua atividade na imprensa, publica também diversas obras teóricas das quais destacamos *Conselhos à minha filha* (1842), *Opúsculo humanitário* (1853), *A mulher* (1859), nos quais reafirma sua defesa da educação como meio de emancipação das mulheres e demonstra conhecimento sobre outros sistemas educacionais pelo mundo. Nesse período, como havia pouquíssimas mulheres brasileiras letradas, as escritoras eram casos ainda mais raros. Embora ausentes das historiografias e antologias literárias dos principais teóricos e críticos brasileiros, elas existiram e têm sido resgatadas por pesquisas de viés feminista desde meados da década de 1980, como no trabalho de Norma Telles⁹ (2005). Destacamos a maranhense Maria Firmina dos Reis (1822-1917), a portalegrense Maria Benedita Bormann (1853-1895) e as cariocas Josefina Álvares de Azevedo (1851-?), Júlia Lopes de Almeida (1862-1934) e Narcisa Amália de Campos (1863-1895).

Nosso enfoque busca retratar brevemente quais ideias feministas se desenvolvem e circulam no país e de que modo e, por isso, nos interessam as escritoras na medida em que sua própria escrita consiste em um questionamento ao lugar “natural” da mulher, como é o caso de Ana Eurídice Eufrosina de Barandas (1806-1863) que publica, em Porto Alegre, *A philosopha por amor* (1845), uma coletânea composta de poemas, contos e uma peça sobre reivindicações das mulheres, tais como sua capacidade para comando e discernimento para participar do debate político (Duarte, 2019, p. 30). É também nessa época que surgem os primeiros jornais dirigidos por mulheres em diversos pontos do país.

No Rio de Janeiro, Joana Paula Manso de Noronha lança o *Jornal das Senhoras*, em 1852, incentivando as mulheres a buscarem conhecimento como via para sua emancipação. Em 1862, é publicado *O belo sexo*, cuja redatora-chefe, Júlia de Albuquerque Sandy Aguiar, declara sua convicção acerca da capacidade intelectual das mulheres e ainda incentiva as colaboradoras a assinarem seus textos enviados ao jornal, pois era muito comum a participação anônima. Entendemos essas contribuições sem nome aos jornais como um indicativo da possível

⁹ A tese de doutorado em Ciências Sociais, defendida em 1987 na PUC-SP foi publicada em formato de livro em 2012 sob o título de *Encantações: escritoras e imaginação literária no Brasil, século XIX*, pela Editora Intermeios.

existência de outras “Helenas Morley” e outras “Carolinas de Jesus”, que nunca chegaram a publicar seus escritos – jornalísticos, poéticos, ficcionais ou autobiográficos¹⁰ – ou que possivelmente ficaram no esquecimento.

O Sexo Feminino, jornal dirigido por Francisca Senhorinha da Mota Diniz, destaca-se por sua longa vida: foi publicado entre 1873 e 1875, em Minas Gerais e de 1887 a 1889, no Rio de Janeiro, quando passa a ser *O Quinze de Novembro do Sexo Feminino*, nome sob o qual é publicado de 1890 a 1896. Contemporaneamente, em 1873 surge *O Domingo* e o *Jornal das Damas*; e entre 1875 e 1885 é publicado o jornal *Echo das Damas*, sob direção de Amélia Carolina da Silva Couto, outra defensora do direito à educação da mulher. Em São Paulo e, posteriormente, no Rio de Janeiro, Josefina Álvares de Azevedo (1851-1905) dirigiu, entre 1888 e 1897, *A Família*, jornal de posicionamento categórico em prol dos direitos das mulheres à educação, ao trabalho remunerado, ao voto e ao divórcio. Também em São Paulo, entre 1897 e 1900, circulou a revista *A mensageira*, editada por Presciliana Duarte de Almeida. Em Porto Alegre, o jornal *O corimbo*, circulou de 1884 até 1944 sob responsabilidade das irmãs Revocata Heloísa de Melo e Julieta de Melo Monteiro, grandes defensoras do voto feminino e divulgadoras das conquistas femininas em outros países.

Nesse primeiro momento de elaboração feminista, ainda que a principal causa das mulheres fosse a afirmação de suas capacidades e o direito à educação, e não obstante a maioria dos jornais tenham sido iniciativas de mulheres de elite, essa “imprensa feminista” assumia um forte compromisso abolicionista. A própria Nísia Floresta aborda a questão em diversas de suas obras. Maria Benedicta Bourmann, por exemplo, foi uma aguerrida crítica do envio de escravizados para Guerra do Paraguai (Telles, 2013, p. 435)¹¹.

Há registros de um engajamento ativo das mulheres do Ceará, fundadoras da “Sociedade das Cearenses Libertadoras” que promovia alforrias e defendia a abolição, que naquela província ocorre em 25 de março de 1884 (Lyra, 2006, p. 118). O movimento inspira as compatriotas pernambucanas, que fundam em abril do mesmo ano a “*Ave Libertas*”, sociedade que auxiliava a ida de escravos em fuga para a província do Ceará, obtinha assinatura de cartas de alforria e arrecadava fundos para subsidiar a abolição tendo, inclusive, realizado um “Festival Abolicionista”, ocasião na qual foram entregues mais de 60 alforrias e publicou-se o

¹⁰ Segundo Lejeune (2009, p.31), no que concerne ao diário, o destino da maioria é a destruição, senão pelo seu próprio dono, pelos seus descendentes. Se juntarmos à constatação do teórico o lugar social da mulher na sociedade patriarcal, é possível presumir que, no caso das mulheres que sabiam, podiam e quiseram escrever, não apenas diários podem ter sido perdidos.

¹¹ Sob promessa de libertação, os “escravos da nação” foram enviados para as frentes de batalha, para onde proprietários de terra não queriam ir ou enviar seus filhos (Moura, 2019, p. 287-288).

jornal *Vinte e cinco de Março* com vinte e cinco artigos, sendo quinze de autoria de mulheres. Entre os textos, destacamos o de Maria Pinto:

Já é tempo de tomarmos parte da grandiosa luta que hora se levanta no nosso país! Já é tempo de mostrarmos que no nosso sexo também o querer é poder. Se da união nasce a força, as senhoras pernambucanas, ou por outra, todas as brasileiras deveriam expurgar o seu lar de tão feia nódoa, e julgando por si todas as mais senhoras, apela para elas em favor desses deserdados da sorte e espera que as senhoras pernambucanas saberão mostrar ao país que em seus corações a par da mais nobre altivez também se aninha a humanidade (Pinto *apud* Lyra, 2006, p. 119).

A passagem de Maria Pinto revela um discurso categórico e mobilizador, característico da imprensa feminista abolicionista do século XIX. Ao conclamar as mulheres a participarem da “grandiosa luta” em prol dos escravos, a autora tanto afirma a agência feminina quanto vincula a emancipação das mulheres à justiça social. Ao apelar para o papel moral da mulher no lar, reflete o ideal domesticista da época, porém subverte-o, pois transforma o espaço privado em arena de ação política. Assim, ela evidencia o nascente projeto coletivo das “senhoras pernambucanas” no qual as mulheres são convocadas à ação política.

Outro fenômeno da maior importância é o surgimento de Maria Firmina dos Reis (1825-1917) na imprensa maranhense. Filha da escrava alforriada Leonor Felippa dos Reis, a escritora constitui caso extraordinário de pioneirismo literário e social pela centralidade e profunda humanidade conferida à mulher escravizada tanto em *Úrsula* (1859), primeiro romance abolicionista brasileiro, quanto no conto “A escrava” (1887), obras nas quais inaugura-se a perspectiva feminina negra na literatura brasileira. No nono capítulo do romance, publicado quase três décadas antes da Abolição, “A preta Suzana”, apresenta a personagem homônima em diálogo com Túlio, também escravizado, narrando os dissabores do navio negreiro. A título de comparação, o célebre poema de Castro Alves sobre a temática é publicado apenas em 1869.

Esses exemplos de mulheres atuantes na imprensa explicitam que a ação cultural e política não estava concentrada em apenas uma região, mas ocorria nos grandes centros urbanos de diversas províncias do norte ao sul do país, com destaque para a região Nordeste¹². No entanto, embora sejam iniciativas notáveis e de maior relevância histórica, literária e social, a extensão do país, a escassez de recursos para superar as distâncias e obstáculos à circulação dos jornais, revistas e livros, a inexistência de políticas públicas educacionais que contemplassem a maioria da população analfabeta, são fatores que devem ser levados em conta para melhor compreensão da abrangência dessas investidas feministas inaugurais no Brasil do século XIX.

¹² A divisão do país em regiões foi realizada pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) apenas em 1970.

E porque não há indícios de que tenham chegado à Diamantina ou Sacramento no pós-Abolição.

Além dessas limitações “gerais”, que se estendem a todas as produções culturais sem distinção, não podemos deixar de questionar os mecanismos de silenciamento e invisibilidade aos quais as mulheres foram submetidas historicamente. Ou seja, além da barreira de gênero que restringia o acesso à educação formal e à esfera pública letrada, também pelos critérios de valoração estética e crítica, controlados por uma instituição literária patriarcal que naturalizou a autoria como uma prerrogativa masculina.

Os mecanismos de exclusão foram múltiplos, desde o menosprezo intelectual na classificação da escrita de mulheres como sentimental, doméstica e minoritária, deslegitimando-a enquanto produção artística; passando pelos critérios “universais” de canonização, que ignoraram a relevância e mesmo a existência dessas produções; até as dinâmicas de circulação e crítica, que as relegaram às margens ou ao apagamento. Assim sendo, a invisibilidade e o silenciamento dessas obras não foram meramente circunstanciais, mas resultaram de um *modus operandi* patriarcal sistemático. Essa é uma provável causa para que tão variadas iniciativas femininas ao redor do Brasil, apesar de concentradas nas principais capitais, não terem se alastrado até os “interiores” como Diamantina e Sacramento no pós-abolição.

Ao nosso ver, esse apagamento das mulheres do cânone que define nossa identidade nacional está relacionado à inclinação patrilinear da historiografia literária, tal como elaborada por Ria Lemaire (1994). Segundo a historiadora, semelhantemente à sucessão cronológica de guerreiros-heroicos das genealogias patriarcais, a história literária se fez a partir da sucessão de escritores brilhantes, como uma tradição única e ininterrupta que gera a ilusão de uma só história patrilinear, que exclui e relega à margem tudo que não coadune em matéria de gênero, raça, ideias ou nacionalidade. Para essa formulação, há uma desconsideração das

(...) circunstâncias econômicas, sociais e políticas, dos jogos de poder e dos conflitos de interesse e respectivas ideologias, que possibilitaram a esses heróis – na sociedade que viveram – a oportunidade de expressão, propagação e realização de suas ideias (Lemaire, 1994, p. 59).

Comentando a discussão proposta pela historiadora, Heloísa Buarque de Hollanda (1994) depreende que, no caso do Brasil, mesmo na literatura modernista, “ainda não foi concedido às escritoras mulheres o direito de estabelecer uma linhagem” (Hollanda, 1994, p. 124). Porém, ela propõe não apenas “reconstruir as tradições femininas escondidas ou eliminadas”, mas

construir uma história literária que englobe vários sistemas sociais e culturais, marcados pela dinâmica das relações de gênero e, acrescentamos, das relações raciais.

Além disso, a historiografia brasileira masculina, sempre ambígua em relação à diferença, adotou a tese da “predisposição para a mistura”, da cordialidade – em vez de confronto com a diferença – obscurecendo as hierarquias e divergências de interesses entre desiguais (Hollanda, 1990, s.p.). Nesse sentido, as autoras do nosso *corpus* demonstram o potencial ampliado de horizontes que as suas perspectivas como mulheres escritoras oferecem – ainda que sem condições de recorrer a uma tradição a qual pudessem se vincular. No caso de Helena, as diferenças aparecem pela abertura que ser criança lhe proporciona, podendo questionar as regras sociais de gênero, por exemplo, e pela proximidade com a antiga senzala; no caso de Carolina, por um antagonismo desvelado entre ricos e pobres, proprietários de terras e colonos, brancos e negros, homens e mulheres com o qual Bitita lida desde muito cedo.

Assim, seja por dificuldades de difusão das ideias nos lugares mais longínquos do país, como é o caso de Diamantina e Sacramento, seja por apagamentos ideológicos, não encontramos indícios nas nossas obras de que tenha havido algum contato com as ideias feministas em circulação na imprensa. A esse panorama, soma-se uma dimensão econômico-estrutural decisiva: a própria dinâmica do desenvolvimento capitalista regional. Conforme analisa Heleieth Saffioti (1979, p. 13), a força de trabalho feminina funciona como um “exército industrial de reserva”, sendo mobilizada para o trabalho assalariado nos momentos de expansão econômica e reconduzida ao lar nos períodos de refluxo. Tanto Diamantina, outrora centro minerador em declínio, quanto Sacramento, de economia agropecuária não intensiva em mão de obra assalariada, encontravam-se, no pós-abolição, à margem dos fluxos dinâmicos do capital. Nessas localidades, não havia a demanda estrutural que pressionasse pela inserção massiva das mulheres no mercado de trabalho formal. A ausência dessa pressão econômica contribuiu, portanto, para que as sistematizações do feminismo nascente, centradas em uma tradução de ideias europeias, não encontrassem eco ou necessidade premente nesses contextos específicos.

Assim, jovem Helena Morley¹³, nascida em 1880, não chega a mencionar em seu diário nenhum contato com textos e ideias feministas que tenham chegado a Diamantina e possam ter inspirado sua atividade escrita¹⁴. Tampouco os poucos registros posteriores a autora dão indícios de uma manifestação consciente e deliberada de um posicionamento crítico nesse sentido. Ressalta-se, porém, que a narradora-personagem não deixa de tecer críticas ácidas à

¹³ Pseudônimo de Alice Dayrell Caldeira Brant.

¹⁴ Abordamos a motivação alegada pela autora em capítulo posterior.

sua sociedade, postura própria da juventude e, no caso de Morley, potencializada por uma inteligência e sagacidade que transformaram seu diário em uma leitura de interesse até hoje, quase um século depois. Em outras palavras, a análise, por ora, restringe-se ao contexto e declarações da autora, e não no conteúdo crítico latente da obra.

Algumas décadas depois, por volta dos anos 1920, Carolina de Jesus tem a oportunidade de ir a uma escola espírita beneficente de Sacramento, embora por um curto período de dois anos, interrompido pela mudança da família para a zona rural. Sua autobiografia permite inferir que provavelmente tenha sido a primeira pessoa a ser alfabetizada na família: o avô, embora reconhecido como sábio na comunidade, era analfabeto e rezava de cor; já a mãe a coloca na escola após ser persuadida por uma patroa branca – situação que evidencia o caráter atípico do acesso à educação formal em seu contexto (Jesus, 2014, p. 59-60; p. 123 e p. 125). Essa breve experiência escolar, contudo, foi suficiente para transformar a vida da menina e para ampliar seus horizontes de forma definitiva. Tanto no caso de Helena Morley quanto no de Carolina de Jesus, o direito à educação – bandeira feminista histórica – revela-se, assim, um pressuposto fundamental para a própria possibilidade de um projeto literário de autoria de mulheres.

No mesmo período em que *Minha vida de menina* era redigido em Diamantina, outras mulheres desenvolviam seus projetos de escrita: em Piracicaba, São Paulo, Maria Eugênia Torres Ribeiro¹⁵ publicava suas memórias da juventude, *Reminiscências* (1893)¹⁶, que conta com excertos de seu diário de 1868; no Rio de Janeiro, Júlia Lopes de Almeida (1862-1934) publicava seus primeiros romances: *A família Medeiros* (1892); *Memórias de Marta* (1899), *A viúva Simões* (1897); em Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Maria Benedita Bormann (1853-1895), que escrevia sob o pseudônimo Délia, publica os romances *Aurélia* (1883), *Celeste* (1893) e *Angelina* (1894), *Lésbia* (1890). Essas obras, ainda que de imenso mérito, não chegam a compor a tríade autor, obra e público de um sistema literário, no sentido proposto por Antonio Candido (2000, p. 33). Não há tampouco registros de um movimento de caráter nacional que oportunizasse uma ampla circulação de livros e periódicos e que viabilizasse amplo acesso a essa produção escrita – ou a qualquer outra¹⁷.

¹⁵ Nascida por volta de 1863, segundo Viana (1995, p. 125).

¹⁶ A edição que consta nas referências é de 1975, póstuma, pois não tivemos acesso à primeira.

¹⁷ Algumas décadas antes, um viajante britânico que passa por ali entre 1836 e 1841 registra a situação cultural inóspita de Diamantina, que não possuía uma biblioteca ou livraria sequer: “Fiquei um tanto surpreso ao saber que na cidade não havia livreiros nem biblioteca” (Gardner, 1942, p. 389-390). Não temos esses dados sobre Sacramento.

2.3 Feminismo: reforma ou revolução? Do voto à crítica de classe

As iniciativas de atuação das mulheres enquanto coletivo não se arrefeceram com a Abolição e, principalmente nas grandes cidades, elas se mantiveram organizadas em torno de causas como a educação dos libertos (Telles, 2013, p. 411). Esse contexto de mobilização social ajuda a compreender a ação individual de mulheres como Maria Leite, a patroa que convence a mãe de Carolina de Jesus a matriculá-la na escola (JESUS, 2014, p. 125). Ainda que, provavelmente, isolada de um projeto feminista organizado, o gesto filantrópico ressoa a mentalidade filantropa que caracterizavam os movimentos de mulheres brancas e abastadas da época.

Se ações individuais como essa ilustram a penetração difusa de certos ideais, a virada do século XX vê a emergência de um movimento feminista propriamente dito no Brasil, ainda que longe de ser monolítico. É importante enfatizar, não há *um* movimento feminista no singular, no sentido de uma orientação única e monolítica ou mesmo uma organização coletiva com nome e endereço, como ocorreu em outros países da centralidade do capitalismo. Foi nesse período que as reivindicações, sem deixar de lado a luta pela educação e igualdade de forma geral, voltaram-se decisivamente para o direito ao voto feminino e que se organizaram a Liga pela Emancipação Intelectual da Mulher e, posteriormente, a Federação Brasileira pelo Progresso Feminino (FBFP). Duas figuras de destaque desse momento são Bertha Lutz (1894-1976), fundadora da FBFP, e Maria Lacerda de Moura (1887-1945).

Lutz, filha de um diplomata, estudou Ciências Naturais na Universidade de Paris (Sorbonne), onde entrou em contato com o movimento feminista. Ao retornar ao Brasil, tornou-se a segunda mulher a fazer parte do serviço público do país e teve uma atuação marcante na educação e na política – sendo uma das primeiras mulheres a ocupar o cargo de deputada. Ela participou de quase todas as principais iniciativas feministas de sua época, da organização do I Congresso Feminista do Brasil em 1922 à fundação da FBPF, da União Universitária Feminina, à a União das Funcionárias Públicas. Bertha Lutz é, assim, considerada uma das figuras mais significativas do feminismo brasileiro no século XX, um nome incontornável da luta pelos direitos formais das mulheres.

Segundo Heleieth Saffioti (2013), a atuação de Bertha Lutz consistiu em uma "força social construtiva" e responsável por avanços institucionais indiscutíveis, como a conquista do voto feminino e a inserção de mulheres em cargos públicos. No entanto, a autora realiza uma crítica contundente ao caráter desse feminismo, que ela nomeia como "pequeno-burguês" ou "reformista". Para Saffioti, o projeto liderado por Lutz estava intrinsicamente limitado por sua

adesão, consciente ou inconsciente, ao *status quo* capitalista. Sua luta pela "equiparação dos sexos" dava-se primordialmente no plano jurídico-institucional, buscando incluir mulheres de determinadas classes no mundo público e profissional tal como ele era organizado, sem questionar as bases estruturais de uma sociedade competitiva e de classes. Consequentemente, suas conquistas, ainda que fundamentais, mostravam-se abstratas para a ampla população feminina, uma vez que a realidade capitalista e periférica do Brasil – marcada pelo patriarcado, pelo racismo e por uma brutal desigualdade social – impedia que a maioria das mulheres, especialmente as pobres e negras, se beneficiassem de direitos formais como o voto ou o acesso a certas profissões.

Essa limitação tornava o feminismo de Lutz assimilável pelo sistema que pretendia reformar, ainda que radicalmente oposto ao conservadorismo reacionário patriarcal em voga. Saffioti (2013), demonstra que, em um país onde grande parte das mulheres sequer tinha acesso à instrução básica, integrava um mercado de trabalho precarizado ou sequer dispunha de renda própria, a defesa abstrata de direitos civis e políticos – como o voto e o acesso a carreiras públicas – ressoava como uma questão distante, quando não irrelevante, perante a luta cotidiana pela subsistência. Dessa forma, o feminismo pequeno-burguês, ao não abordar a raiz material da opressão – o modo de produção capitalista –, corria o risco de, na busca pela igualdade formal, legitimar e até intensificar as desigualdades de fato, ficando restrito a um projeto que beneficiava uma minoria de mulheres e se mostrava incapaz de responder às demandas concretas da maioria da população feminina brasileira.

Bem menos conhecida, Maria Lacerda Moura representou uma vertente radical e dissidente do feminismo de sua época. pós uma breve passagem pelos movimentos associativos convencionais entre 1921 e 1922, Moura adotou um posicionamento explicitamente anarquista, dirigindo uma crítica contundente ao que percebia como o esvaziamento do movimento:

A palavra “feminismo”, de significação elástica, deturpada, corrompida, mal interpretada, já não diz nada das reivindicações feministas. Resvalou para o ridículo, numa concepção vaga, adaptada incondicionalmente a tudo quanto se refere à mulher. Em qualquer gazeta, a cada passo, vemos a expressão “vitórias do feminismo” – referente, às vezes, a uma simples questão de modas! (...) Enquanto as mulheres se contentam com essas “vitórias”, a sua emancipação é posta de lado ou nem chega a ser descoberta pelos tais reivindicadores de direitos adquiridos... E essas reivindicações não se podem limitar a ação caridosa ou a um simples direito de voto que não vem, de modo algum, solucionar a questão da felicidade humana e se restringirá a um número limitadíssimo de mulheres (Moura, 1928, n.p.).

A crítica de Maria Lacerda, portanto, não se restringia à apropriação burguesa das pautas caras às mulheres trabalhadoras e à sua redução à esfera individual, mas atingia o cerne da

desigualdade social que perpassava a condição feminina. Ela dirigia seu olhar mais agudo para o abismo que separava as mulheres das classes altas da "mulher proletária":

Sentimentalismo de epiderme que faz chorar ante o écran do cinema e, todavia, soluça em torno da elegância caridosa, toda a miséria ciclópica da luta pela vida e ela não vê, não quer ver o sofrimento milenar da mulher proletária, calculadamente cultivada a sua ignorância através do pão duro de cada dia, no trabalho exaustivo da fábrica, das oficinas e no lidar doméstico – servindo à ociosidade farta da alta sociedade ou dos bordéis do vício elegante. A piedade das senhoras caridosas não vê, não sabe da luta dantesca de uma pobre moça do povo que resvala na miséria mais negra se não cai nos braços escancarados da prostituição "necessária" nesta sociedade bestial e moraliteísta. A atividade da mulher elegante só sabe votar-se a essa caridade exibicionista dos salões iluminados, onde ostenta a sua beleza e sentimentos problemáticos de uma bondade estudada no espelho... (Moura, 1928, n.p).

Dessa forma, para Moura, a verdadeira emancipação das mulheres era incompatível com a estrutura de classes da sociedade capitalista. Sua luta exigia uma perspectiva da totalidade, que não se restringisse aos direitos de um pequeno grupo, mas que encarasse de frente a luta de todas as mulheres, especialmente as mais pobres, contra a opressão de classe e de gênero, faces da mesma moeda.

Na esteira dessa crítica ao feminismo das elites, posicionava-se Pagu, um dos pseudônimos de Patrícia Galvão (1910-1962), que era também jornalista e militante do PCB (Partido Comunista Brasileiro). Em texto de 1931, publicado na seção “A mulher do povo” do jornal *O homem do povo*, fundado por ela e Oswald Andrade, critica o feminismo elitista:

(...) temos a atrapalhar o movimento revolucionário no Brasil uma elitezinha de “João Pessoa” que sustentada [sic] pelo nome de vanguardistas e feministas berra a favor da liberdade sexual, da maternidade consciente, do direito do voto para “mulheres cultas” achando que a orientação do velho Maltus resolve todos os problemas do mundo.

Estas feministas de elite que negam o voto aos operários e trabalhadores sem instrução, porque, não lhes sobra tempo do trabalho forçado a que se têm que entregar para a manutenção dos seus filhos, se esquece [sic] que a limitação de natalidade quase [sic] que já existe mesmo nas classes mais pobres e que os problemas todos da vida econômica e social ainda estão para ser resolvidos (Galvão, 2014, p. 134).

A linguagem “destabocada” (Campos, 2014, p. 132) na qual Pagu expressa seu posicionamento radical não se restringe a essa seção e o jornal panfletário foi proibido de circular pela polícia após apenas 8 números. Tanto Maria Lacerda Moura quanto Pagu são frequentemente omitidas da historiografia do feminismo no Brasil, quando muito, têm seus nomes citados, mas pouco ou nada de suas críticas ao elitismo liberal do movimento é recuperado, o que resulta em uma homogeneização na qual quase sempre sobressai um feminismo mais palatável e que não disputa, de fato, a ordem vigente.

Acreditamos que esse apagamento seja resultado de uma série de fatores. Entre eles, a já mencionada marginalização dessas vozes em seu próprio tempo, a destruição ou inacessibilidade de registros devido à repressão política e, não menos importante, a reprodução dos valores patriarcais no interior das próprias organizações radicais de esquerda¹⁸, nem sempre capazes de contemplar as demandas particulares das mulheres, da população negra, dos indígenas, dos homossexuais, como questões centrais, e não secundárias, para a caracterização da classe trabalhadora. O próprio trabalho seminal de Heleieth Saffioti (2013¹⁹), escrito durante a ditadura militar, não as cita, em seu levantamento sobre as “manifestações feministas” no Brasil – o que pode ser tanto um indício da eficácia desse apagamento documental quanto do recorte de classe que orientou a recuperação histórica em um contexto de cerceamento.

Tendo chegado a ser hegemônica²⁰ nas décadas de 1950-1960, com o golpe militar de 1964, as esquerdas entram na clandestinidade e são massacradas durante o regime ditatorial. Os intelectuais mais radicais, de perspectivas materialista-históricas e os nacionais-desenvolvimentistas, que se propunham a teorizar o Brasil a partir de sua condição de capitalismo dependente e não se restringiam à atuação universitária, são exilados e suas obras também passam por um processo de apagamento enquanto autores estrangeiros, sobretudo franceses, se tornam predominantes nas bibliografias acadêmicas. Da derrota política, emerge uma esquerda mais fragmentada, que passa a pensar nas especificidades, porém como questões parciais desvinculadas de uma reivindicação comum “nacional”. Nessa conjuntura político-social, o pensamento de Patrícia Galvão, por estar vinculado a organizações e perspectivas consideradas “superadas” ou silenciadas, passa ao esquecimento²¹.

¹⁸ Por “radical” entendemos uma perspectiva revolucionária que, à época, fazia parte do horizonte comunista, inclusive sendo parte do posicionamento de toda uma intelectualidade engajada.

¹⁹ Tese pela qual tornou-se livre docente da Unesp (FCLAr), publicada em livro pela primeira vez em 1969.

²⁰ Entre os partidos e movimentos de esquerda da época.

²¹ Ressaltamos o aspecto político-partidário, mas o apagamento e esquecimento de mulheres, como temos visto ao longo deste capítulo, é sistemático e independe de seu posicionamento no espectro político.

2.4 Repressão, resistência e reconfiguração: da ditadura civil-militar à redemocratização

Mas a história é movimento e a década de 1970 também é marcada por conquistas que se consolidam na forma de direitos civis. A instituição, pela ONU, do dia 8 de março como Dia Internacional da mulher é representativa desse momento histórico. A luta feminista brasileira passa a se caracterizar por ser também contra a ditadura empresarial-militar que havia sido instaurada em 1964, passando a ser associada aos movimentos de esquerda e oposição ao regime. Também em 1975, o jornal *Brasil Mulher* é fundado pelo Movimento Feminino pela Anistia; em 1976, o jornal *Nós mulheres*, que circula por pouco menos de três anos²². Já o *Mulherio* é fundado em 1981 e vinculado à Fundação Carlos Chagas. Esses periódicos colocam em pauta o trabalho feminino, a dupla jornada, a mortalidade materna, o direito ao anticoncepcional e ao aborto, além de diversas abordagens das produções culturais de mulheres. É também nesse período que o trabalho de Rose Marie Muraro (1930-2014), discípula do padre Helder Câmara a partir da década de 1940, se destaca com a fundação do Centro da Mulher Brasileira, em 1975, um centro de pesquisas voltado para a sexualidade e que, no levantamento dos dados, levou em conta as diferenças de classe abarcando também diversas regiões do país. Os resultados do trabalho inovador, publicado já na década de 1980²³, direcionaram muitas pesquisas posteriores. Além disso, Rosie Marie Muraro, em parceria com Leonardo Boff²⁴, trabalhou na Editora Vozes (católica) desde o final da década de 1960, quando esta se torna um dos mais importantes veículos de comunicação contra a ditadura empresarial-militar a partir da fundamentação na Teologia da Libertação.

Outro momento simbólico para a história do feminismo no Brasil foi a vinda da escritora norte-americana Betty Friedan (1921-2006) ao Rio de Janeiro, em 1971, no aniversário de setenta anos da editora, a convite de Muraro. O episódio foi amplamente midiaticizado, tratando o “feminismo” de forma sensacionalista. As defensoras da causa foram caricaturadas e suas demandas, ridicularizadas. No entanto, se a cobertura midiática em torno de Friedan contribuiu para a estereotipação do movimento no imaginário nacional, o depoimento da intelectual, por

²² Em depoimento a Margareth Rago, a ativista Amelinha relembra que ambas as equipes dos jornais se reuniam no mesmo prédio na Vila Madalena, utilizando apenas salas diferentes, mas que, devido às diferenças político-ideológicas, não atuavam juntas (Rago, 2013, p. 129-130).

²³ MURARO, Rosie Marie. **Sexualidade da mulher brasileira: corpo e classe social no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1983.

²⁴ Teólogo, filósofo, escritor e professor universitário brasileiro. Atuou como padre, mas se desliga da igreja em 1992.

outro lado, demonstra que, para alguns setores, o evento gerou reflexões interessantes em meio à agitação que provocou:

A TV Globo começou a fazer enquetes em todas as esquinas do país. Todos os jornais, revistas, televisões nos deram as primeiras páginas ou chamadas. A Igreja e o Estado começaram, também, a cair em cima da minha cabeça. (...) Quando ela foi embora, não ficou pedra sobre pedra. Ela era muito feia e agressiva, e daí em diante passou a fazer parte do inconsciente coletivo brasileiro como o modelo de mulher que as outras, as que quisessem continuar femininas, não deveriam imitar. (...) Naquela época, apenas algumas pouquíssimas mulheres ousavam levantar **o problema da mulher**. Era Carmen da Silva, a nossa grande precursora, na Abril, Heloneida Studart na Bloch, e Heleieth Saffioti, que acabara de escrever o fantástico *Mulher na Sociedade de Classe*. Tinha também Romi Medeiros, que considerávamos de direita, mas que sempre foi muito decente. E Zuzu Angel, com toda a sua tragédia, que se desenrolou exatamente naquela época.

Compreendemos então que **o problema da mulher** já fora espantosamente levantado por toda a sociedade. E que as ideias de Betty Friedan não serviam para o Brasil. E fomos pouco a pouco construindo um **outro feminismo** (Muraro, 1991, p. 18, grifos nossos).

Muraro percebe, assim, que já existiam no Brasil mulheres formulando um pensamento original e ancorado em questões locais, bastante distinto daquele desenvolvido por Betty Friedan em *A mística feminina* (1963). A obra de Friedan abordava problemáticas próprias de um contexto específico – o de mulheres brancas de classe média nos Estados Unidos do pós-guerra –, o que a tornava, em grande medida, deslocada em relação às urgências e realidades da maioria das mulheres brasileiras.

Como a própria Rosie Marie Muraro menciona, apenas dois anos antes da vinda da estadunidense, Heleieth Saffioti (1934-2010) havia publicado *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade* (1969). Tratava-se de uma reflexão marxista pioneira que analisava a situação das mulheres como desdobramento direto da sociedade de classes, recusando-se a abordar a questão de forma isolada, uma vez as opressões de gênero são parte constitutiva do mecanismo de exploração do capitalista.

É justamente nesse contexto do final dos anos 1960 e início dos anos 1970 que se insere a produção de *Diário de Bitita*. Embora não seja possível datar com exatidão o período da escrita – pois, de acordo com Raffaella Fernandez (2016), algumas dessas composições memoriais são anteriores à *Quarto de despejo* (1960) e foram revisadas e passadas a limpo pela escritora –, é em 1972 que Carolina de Jesus entrega dois cadernos manuscritos à jornalista brasileira Clélia Pisa²⁵. Um deles, com 392 páginas, contém textos e poemas como “Meu Brasil”, “Súplica do encarcerado” e “O marginal”; o outro, com 194 páginas, reúne narrativas autobiográficas sob o título “Um Brasil para os brasileiros” e um longo prólogo para seu livro

²⁵ Radicada na França, ela visitava o país para uma série de entrevistas, reportagens e coleta de manuscritos para a imprensa francesa.

de poesias²⁶ (Fernandez, 2016, p. 21). A partir desses títulos, queremos destacar o quanto a produção literária de Carolina de Jesus dialoga muito mais com uma compreensão estrutural dos problemas nacionais do que com uma identificação feminista explícita com o feminismo de sua época, um rótulo que lhe seria estranho, já que sua autopercepção e sua luta estavam vinculadas à experiência concreta da pobreza, da maternidade solo e da sobrevivência na favela.

Um exemplo dessa tensão ocorre durante a reabertura política. Na década de 1980, os movimentos feministas cresceram em tamanho e força, frequentemente em aliança com partidos progressistas – “os legais como o PMDB e o novo PT e os clandestinos do PC (PCB e PC do B)” (Muraro, 1991, p. 18). Novamente, as esquerdas entram em desacordo acerca das pautas prioritárias: os homens acusavam as mulheres de dividir os trabalhadores, cuja agenda supostamente deveria ser fundamentalmente econômica, sem “especificidades”. Essa resistência à pauta feminista no interior da esquerda fica clara no depoimento da militante Amelinha Teles, recolhido por Margareth Rago (2013, p. 132)²⁷: “o preconceito contra as reivindicações femininas ainda era muito grande no início da década de 1980, pois estas eram associadas ao universo de mulheres abastadas e ‘alienadas’, ‘em busca indefinida de liberdade’”.

Interpretamos essa visão estereotipada das lutas das mulheres como uma persistência de uma visão conservadora que, por estar tão arraigada, impedia uma compreensão mais abrangente e concreta da luta de classes, a qual é intrinsecamente composta por dimensões de sexo, gênero, raça e orientação sexual. Essa incapacidade de absorver as demandas ditas “particulares” ilustra o que julgamos um desvio – por ignorância ou má fé – da noção de “universal”. A priorização do aspecto “econômico”, da “luta de classes” estava vinculada à figura de um trabalhador supostamente universal, mas que era, na realidade, uma abstração: um homem cristão branco e heterossexual. Essa figura, por si só, excluía da representação política a maioria da classe trabalhada brasileira, composta por mulheres, pessoas negras e populações LGBTQIA+.

²⁶ Em 2019, foi organizada por Ary Pimentel e Raffaella Fernandez uma edição de *Clíris*, pela Periferias.

²⁷ Amelinha Teles foi militante de esquerda contra a ditadura empresarial-militar e fundadora da ONG União de Mulheres do Município de São Paulo.

2.5 Entre o eu e o outro: a mulher negra e a identidade nacional

Nesse sentido, as reflexões teóricas das intelectuais negras Beatriz Nascimento (1943-1995) e Lélia Gonzalez (1935-1994) são indispensáveis para pensar a questão da mulher, sobretudo da mulher negra, sem autonomizá-la em uma microesfera, como se fosse possível isolar um problema social de sua conjuntura histórica e material. Para além de suas trajetórias acadêmicas individuais, o trabalho delas se desenvolve também na (re)articulação dos movimentos negros no processo de reabertura política. Ou seja, em 1978, ao mesmo tempo que as mulheres brasileiras se organizam como sujeitos políticos, ocorria também a organização do MNU – Movimento Negro Unificado. Embora hoje sejam reconhecidas como feministas, à época nem sempre foram assim compreendidas – um reflexo da limitação teórica de uma perspectiva de esquerda reducionista, que operava sob uma lógica binária: apenas economia versus recorte racial, ou de gênero.

Essa mesma perspectiva dicotômica manifestava-se em parte do movimento feminista, no qual a “liberação das mulheres” (*women’s liberation*), de matriz liberal e influência estadunidense, era muito centrada em demandas individualistas. Tal abordagem frequentemente negligenciava as realidades específicas das mulheres negras. Um exemplo emblemático é a luta pelo direito ao trabalho extraluar²⁸: enquanto mulheres brancas de classe média reivindicavam a autonomia de sair de casa – um direito restringido pelo controle patriarcal na figura do pai ou marido –, as mulheres negras, historicamente inseridas à força no mercado de trabalho desde o período escravista, sequer tinham a opção de permanecer no lar para cuidar de seus próprios filhos.

Ainda sobre a questão do trabalho da mulher negra no Brasil, há um episódio paradigmático mencionado por Gonzalez (2020) em que, em debates internos ao “movimento de libertação das mulheres”²⁹, mulheres “brancas”³⁰ resistiram à incorporação das demandas das trabalhadoras domésticas, pauta central apresentada pelas mulheres negras – como se o tema fosse alheio à luta coletiva. A autora conclui com uma crítica categórica: “(...) o

²⁸ Trabalho extraluar: termo utilizado por Saffioti (1979, p. 14-15) para se referir à inserção da mulher na força de trabalho pública e remunerada. A autora caracteriza essa inserção como instrumental, precária e contraditória, já que ocorre de maneira sobreposta à responsabilização integral pelo trabalho doméstico não remunerado.

²⁹ Como estamos tentando evidenciar, há vários “feminismos” e, apesar de atualmente a nomenclatura ser razoavelmente adotada tanto pela(s) esquerda(s) quanto por setores da direita, o termo “feminismo” estava associado às estereotípias que mencionamos por ocasião da visita de Betty Friedan ao Brasil e, portanto, era evitado por muitas organizações de mulheres.

³⁰ Essa possibilidade de branqueamento se dá muito mais por via relacional entre pessoas racializadas pela cor da pele, mas também pela sua condição socioeconômica e pessoas que não são racializadas, nem sempre “brancas” no sentido estrito, mas assim entendidas em contraste às negras.

movimento brasileiro de mulheres, na medida em que emergiu do movimento ocidental de liberação das mulheres, ainda reproduz seu ‘imperialismo cultural’” (Gonzalez, 2020, p. 57). Desse modo, Gonzalez aponta a falta de uma compreensão adequada desse sujeito político “mulher” no contexto propriamente brasileiro, denunciando a inadequação da importação acrítica de demandas que não respondiam às especificidades nossa realidade social.

Um ponto crucial de convergência entre a análise de Gonzalez e Nascimento é a denúncia da grande contradição brasileira: a persistência de uma “ideologia racialmente branca” (Nascimento, 2021, p. 120) em uma cultura de predominante ascendência africana. Essa negação de si, resulta no que Gonzalez (2020, p. 76) nomeia como “neurose cultural brasileira”, pela qual a sociedade rejeita sua própria base estrutural.

Essa negação da matriz africana como base estrutural da sociedade brasileira encontra sua expressão no cânone literário. Na ficção da segunda metade do século XIX, o negro, quando não é completamente excluído da equação nacional – seja nos romances de José de Alencar ou n’*A escrava Isaura* (1875), de Bernardo Guimarães –, figura de maneira pontual e, quase sempre, estereotipada – a animalização de Bertoleza e a sensualização de Rita Baiana em *O cortiço* (1890), de Aluísio Azevedo; a falta de agência dos escravizados de *As vítimas-algozes* (1869), de Joaquim Manuel Macedo.

Não obstante, é na autoria feminina, ao ocupar-se do espaço doméstico, que a problemática racial se encena com maior crueza. Romances como *A Falência* (1901), de Júlia Lopes de Almeida, *A Sucessora* (1934), de Carolina Nabuco, ou *Nhonhô Rezende* (1918), de Iracema Vilela, expõem a violência intrínseca às relações hierárquicas, revelando a proximidade física e a intimidade forçada entre famílias brancas e mulheres negras como um pilar da estrutura social. Se na literatura masculina a presença negra é dissimulada ou tipificada, a narrativa das escritoras firma-se como um lócus discursivo indispensável para pensar a nação, transformando o lar no palco onde se encenam as hierarquias e os afetos ambíguos do Brasil pós-abolição.

Desse modo, a dependência da mão de obra negra, mascarada pela ideologia da cordialidade (Holanda, 2012) ou pela afetividade obrigatória, longe de ser uma questão exclusivamente doméstica, expressa e caracteriza a própria luta de classes brasileira, a qual é profundamente racializada (Moura, 2019, p. 45). É essa totalidade social – onde o trabalho doméstico não remunerado ou informal das mulheres negras é uma engrenagem oculta que, inclusive, sustenta a possibilidade de produção literária e intelectual de uma elite branca – que orientará nossa análise nos capítulos seguintes. Através das obras de Helena Morley e Carolina de Jesus, investigamos como essa estrutura se materializa em narrativas que, a seu modo,

desvelam a “neurose cultural” de um país que se ergue sobre um alicerce que se recusa a reconhecer.

A análise de Gonzalez (2021) sobre a neurose brasileira é, na perspectiva desta tese, um lembrete de que a discussão feminista não pode se reduzir a uma noção abstrata de “igualdade” – mera equiparação jurídica que ignora desigualdades materiais – sem uma análise concreta da realidade nacional e seus sujeitos históricos. Por isso, adotar um posicionamento feminista para analisar *Minha vida de menina* e *Diário de Bitita* – obras que, embora compartilhem semelhanças de forma e conteúdo, divergem substancialmente em perspectiva – exige dialogar necessariamente, com as contribuições teóricas de Beatriz Nascimento (2021) e de Lélia Gonzalez (1982; 2020). Suas reflexões são fundamentais para compreender a trajetória negra e, em especial, da mulher negra desde o século XVI até a segunda metade do século XX³¹. Mais do que atender uma especificidade, elas nos lembram que a “questão negra”, longe de ser uma “particularidade”, é a regra: conforma a maioria da população, a cultura predominante e o perfil da classe trabalhadora do país.

Para contextualizar a profundidade da “neurose cultural” brasileira, a crítica marxista, que antagoniza com as interpretações harmoniosas do país, torna-se fundamental. De acordo com Clóvis Moura (2020), a formação social brasileira foi pautada por um conflito racializado, no qual a resistência negra – da qual os quilombos são expressão máxima – desempenhou um papel central que foi sistematicamente negado tanto pela historiografia oficial quanto pelo conjunto consagrado da literatura brasileira, sobretudo no século XIX. Esta leitura, que entende a luta de classes de forma inseparável do conflito racial no país, fornece um substrato histórico sem o qual as elaborações de Gilberto Freyre (1949) e Sérgio Buarque de Holanda (2012) não podem ser plenamente compreendidas em sua função ideológica.

Já no século XX, o Modernismo consolida nas artes uma interpretação que se aproxima dessa visão apaziguadora. Segundo Heloisa Buarque de Hollanda (1990, n.p.), trata-se de uma perspectiva carnalizante do país, na qual as tensões são minimizadas por meio da suspensão ritual das hierarquias, pela inversão de papéis em uma criativa “anarquia” e pelo bom humor, concentrados na figura do malandro – representação que seria reiterada na leitura sociológica de Gilberto Freyre no emblemático *Casa grande e senzala* (1961)³². Para Hollanda (1990), essa ideologia dominante é masculina e branca, uma narrativa contada por e para homens brancos,

³¹ Período em que ambas atuam como intelectuais e ativistas. Suas trajetórias foram, infelizmente, interrompidas precocemente: Lélia Gonzalez faleceu em 1994, aos 59 anos, e Beatriz Nascimento foi brutalmente assassinada em 1995, aos 52 anos.

³² Publicado originalmente em 1933.

aqueles que podem se dar ao luxo de considerar a subversão como norma, por estarem sob um sistema que os resguarda. Por causa disso, a literatura de mulheres e escritores negros evidencia que a sociedade não é um campo de jogo lúdico, mas um espaço de opressão real e concreta, onde as hierarquias de gênero e raça se materializam em diversas formas de violências – simbólicas, físicas, patrimoniais, epistemológicas. O ponto crucial de sua crítica reside no fato de que a aparente “subversão” carnavalesca acaba por ser, na prática, uma celebração do *status quo*, afinal, o malandro não busca destruir as regras do jogo, mas sim levar vantagem dentro dele. Portanto, para a crítica, apenas entre a autoria feminina e negra – ao desvelar as fissuras da interpretação hegemônica da nação – haveria a possibilidade de realmente responder à nossa grande questão nacional: “que país é esse?”.

Assim, em oposição a uma abordagem liberal do feminismo – que frequentemente se restringe a buscar igualdade de gênero dentro das estruturas do capitalismo, sem questionar suas bases patriarcais e exploratórias –, a perspectiva ampla e panorâmica adotada permite, principalmente por meio de suas expoentes negras, questionar as ideias apaziguadoras de um país harmônico e afetuoso, em que as diferenças raciais são negociáveis. Este questionamento ganha uma configuração específica na escrita autobiográfica de Helena Morley e Carolina de Jesus. Se, por um lado, as escritoras podem reproduzir interpretações hegemônicas, elas o fazem a partir de um lugar social distinto. A escrita autobiográfica, nesse contexto, converte-se em um espaço privilegiado para observar tanto a reiteração quanto as fissuras das ideologias dominantes.

Nesse sentido, este capítulo buscou não apenas reconstituir, mas explicitar a dialética do feminismo brasileiro: um campo em disputa no qual, desde as primeiras articulações, a inclusão ou exclusão da questão racial expõe os limites dos projetos hegemônicos, pequeno-burguês ou liberal, em cada quadra histórica. A oscilação da pauta racial – ora presente, ora apagada – comprova que apenas uma perspectiva totalizante, capaz de articular gênero, raça e classe, pode apreender a complexidade brasileira. Por isso, esta reconstituição histórica não é meramente descritiva, ela demonstra a fundamentação teórica para a adoção de um feminismo que pensa a partir da totalidade social. É significativo, assim, que nosso marco teórico fundamental sejam justamente essas duas intelectuais negras que recusaram tanto a fragmentação identitária quanto o economicismo reducionista e insistiram em ler a mulher negra como síntese das contradições brasileiras. A partir de Gonzalez (2020), Moura (2019; 2020), Nascimento (2021) e Saffioti (1979; 2013), adotamos um método que busca apreender conjuntamente gênero, raça e classe como dimensões constitutivas da totalidade social, evitando tanto a fragmentação pós-moderna

– que isola identidades como fins em si mesmas – quanto o universalismo abstrato que apaga diferenças.

Se este capítulo recuperou episódios, autoras e movimentos frequentemente marginalizados pela historiografia literária e política brasileira, seu objetivo não foi demonstrar a presença contínua de um feminismo nacional plenamente constituído, mas compreender as condições históricas que limitaram sua consolidação como cultura política amplamente difundida. A análise permite formular uma hipótese mais geral: a rarefação das formulações feministas no Brasil não decorre apenas de apagamentos ideológicos ou de exclusões patriarcais, embora estes tenham sido decisivos, mas também de um conjunto de determinações estruturais que restringiram a emergência de um sujeito coletivo feminino organizado em escala social, seja a ausência de uma pressão econômica que demandasse a inserção massiva das mulheres no mercado formal de trabalho, seja a fragilidade da cultura letrada aliada à dispersão territorial do país. É nesse horizonte que devem ser lidas as obras de Helena Morley e Carolina de Jesus: não como manifestações diretas de um feminismo já constituído, mas como escritas que emergem em um campo histórico no qual a questão da mulher se colocava de forma difusa, fragmentária e frequentemente silenciosa – circunstância que torna ainda mais significativa a potência crítica de suas narrativas autobiográficas. Elas materializam o conflito a partir de lugares sociais antagônicos: se a narrativa de Morley se constrói nos interstícios de um projeto de sociedade que se entendia como humanista e democrática, a de Jesus é a voz dissonante que desvela essa quimera e reivindica um lugar. Buscamos, assim, retomar o pensamento dessas autoras como chave de leitura para os projetos de nação em disputa no Brasil pós-abolição.

3 A ESCRITA AUTOBIOGRÁFICA E A VOZ FEMININA: TEORIAS E CONTEXTOS

Mas a literatura não se faz in vitro e mesmo quem, recusando-se a considerá-la mero "produto", reivindique para ela autonomia estética, não lhe pode negar nem o condicionamento, nem a função numa sociedade em que cada ato, ainda que gratuitamente poético, torna-se de pronto fato histórico operante.

Luciana Stegagno-Picchio

Neste capítulo apresentamos inicialmente uma breve retomada teórica e literária das origens heterogêneas da escrita autobiográfica: correspondência, confissão religiosa, autobiografia, diário, memórias, autorretrato, confissões, testemunho. Frequentemente híbrida, essa escrita instaura dissensos quando se pretende literária ou quando assim é considerada, uma tendência que se confirmou crescente no século XX por motivações tanto estéticas quanto éticas.

Devido a essa variedade e instabilidade formal, optamos, com base na bibliografia explicitada ao longo do capítulo, por utilizar os termos escrita autobiográfica e escrita de si como sinônimos para generalizações de suas diversas modalidades, tentando justificar, via teoria geral, nossa adesão ao termo autobiografia, em se tratando de *Diário de Bitita*, de Carolina Maria de Jesus e diário, no caso de *Minha vida de menina*, de Helena Morley, respeitando as especificidades formais e históricas de cada obra.

Em um segundo momento, voltamo-nos à perspectiva feminista sobre a escrita autobiográfica, cuja contribuição central reside justamente na crítica à concepção desse tipo de escrita como um gênero menor ou inferior. A crítica feminista explicita que tal categorização não é neutra: ela marginaliza, exclui e silencia vozes não hegemônicas, notadamente, a das mulheres. A partir do postulado de que “o pessoal é político” (Hanisch, 1970) é possível redefinir radicalmente o estatuto da escrita de si, pois o vivido na instância doméstica, “íntima” e, aparentemente, individual passa a ser encarado como arena política do patriarcado. Sob essa lente, as obras de Carolina de Jesus e Helena Morley emergem como atos de inscrição de sujeitos femininos no espaço público e como críticas sociais ancoradas em experiências concretas marcadas por raça, classe e gênero.

Em seguida, buscamos situar ambas as obras – desde a redação até à publicação – no contexto da literatura autobiográfica brasileira, abarcando um arco temporal que se estende do final do século XIX, período imediatamente pós-abolição no qual *Minha vida de menina* é

redigido (1893-1895)³³, até a publicação de *Diário de Bitita*, em 1986 – provavelmente escrito na primeira metade da década de 1970. A explanação visa, em primeiro lugar, evidenciar como o discurso autobiográfico brasileiro se configura também à sombra de nossa condição específica de subdesenvolvimento – na qual o país se pretende uma democracia racial, mal dissimulando hierarquias e conflitos seculares. Por fim, procuramos posicionar nosso *corpus* nesse conjunto que é, tantas vezes, indevidamente esquecido, dando destaque às especificidades das perspectivas da infância, que explicitam como se concretizam as relações sociais no Brasil em suas instâncias de classe, gênero e raça.

3.1 A escrita autobiográfica e a teoria literária: origens e debates

O traço autobiográfico pode ser constatado na literatura desde a Antiguidade, e, a depender da perspectiva adotada, remonta ao século IV AEC, com a *Carta VII*, correspondência de caráter político, atribuída a Platão. Também se costuma apontar *Confissões*, de Santo Agostinho, na virada do século V, como um marco fundador da escrita de si no Ocidente: relato de sua trajetória sob uma perspectiva religiosa, a obra passa a constituir um paradigma duradouro da autorreflexão narrativa, repercutindo, por exemplo, em *A história dos meus infortúnios* (1130), de Pedro Abelardo, filósofo que, ao escrever cartas para consolar um amigo, acaba por narrar a própria vida.

Frequentemente omitida do cânone autobiográfico, *A vida de Teresa de Jesus* (1565), de Santa Teresa d'Ávila – leitora confessa de Santo Agostinho –, reconta sua trajetória religiosa em interlocução direta com seu confessor, evidenciando como a escrita de si também se constituiu, historicamente, como prática feminina, ainda que marginalizada pela tradição crítica. É, contudo, com o filósofo francês Michel de Montaigne e sua obra *Ensaaios* (1580) que uma concepção antropocêntrica e humanista de um “eu” se delineia de modo decisivo na literatura.

Observamos que, desde sua gênese, a escrita autobiográfica se mostra tanto múltipla quanto flexível, resistente a uma forma única, mas ancorada na noção de eu como princípio organizador suficientemente determinado para nortear a escrita. A noção de indivíduo que se consolida com o advento da Modernidade revela-se fundamental para a emergência da ideia de um sujeito autônomo cuja trajetória passa a ser concebida como uma história. Trata-se de uma quadra histórica em que a pessoa comum vislumbra a mobilidade geográfica e social, com a

³³ No capítulo 4 discutimos evidências textuais de intervenções posteriores.

superação de uma sociedade antes estamental – transformação viabilizada pela burguesia nascente, então revolucionária, para quem “o indivíduo” se torna o grande paradigma. Na literatura, o romance e a escrita autobiográfica se afirmam como expressões privilegiadas desse ethos.

Logo, embora remontando à Antiguidade, é predominante³⁴ entre os estudiosos da questão autobiográfica o entendimento de que é com a ascensão da noção de indivíduo burguês, a partir do século XV, que a escrita autobiográfica pode ser compreendida como tal. Nesse sentido, *Confissões* (1780), livro póstumo do filósofo francês Jean-Jacques Rousseau, constitui um marco decisivo no estabelecimento da modalidade autobiográfica e, ainda que o título remeta ao aspecto religioso de seu predecessor Agostinho, na obra de Rousseau ocorre uma inequívoca “dessacralização do espaço interior” (Gusdorf, 1975, p. 993).

Suas confissões não se organizam em torno de pecados desprezados ou abandonados, mas de explicações de causa e efeito desprovidas de inferência divina. Em vez da tradição religiosa, que nega o eu e exalta a virtude como exemplo, Rousseau expõe tanto suas falhas e imperfeições quanto seus méritos, buscando justificar sua personalidade adulta a partir dos eventos passados, sejam eles positivos ou negativos. Além disso, dois aspectos centrais de sua narrativa autobiográfica são a veracidade e a autenticidade – questões que se tornarão fundamentais para o debate teórico do gênero. Admitindo a possibilidade de erro na especificação de datas e outros dados factuais, Rousseau sublinha o valor de sua verdade subjetiva, afirmando que é o sentimento experimentado diante dos acontecimentos o que realmente importa, já que é precisamente dessa matéria que se ocupa.

Não por acaso, a escrita autobiográfica floresceu de modo mais consistente na França, Inglaterra e Estados Unidos, países centrais no processo de acumulação primitiva de capital e nas transformações socioeconômicas e culturais da modernidade ocidental. Enquanto isso, em terras americanas, fundava-se uma colônia portuguesa de exploração – o futuro Brasil –, contexto no qual apenas alguns séculos depois se consolidaria uma tradição autobiográfica comparável. Esse descompasso histórico evidencia que a emergência e a legitimação do gênero não são processos neutros, mas profundamente condicionados por fatores sociais, econômicos e culturais.

O aspecto histórico da literatura se revela, assim, determinante na formação e consagração da autobiografia como gênero literário. Enquanto o romance ocupou a teoria

³⁴ Segundo Philippe Lejeune ([2005] 2014), para Georges Gusdorf, por exemplo, a autobiografia já estava plenamente desenvolvida em Rousseau e, portanto, não seria um resultado do contexto socioeconômico, já que o cristianismo do século V como o fator determinante para o surgimento da modalidade.

acerca de suas (im)propriedades literárias desde pelo menos o século XVII, a escrita autobiográfica permaneceu, por muito tempo, à margem do debate estético. No caso de Rousseau, por exemplo, o valor da obra não passava pela condição de ser literário ou não, e sim pelo seu caráter filosófico. A abordagem da autobiografia pelos estudos literários é colocada em xeque justamente porque ela não surge, em sua origem, como um exercício artístico propriamente dito.

Segundo Elizabeth Bruss (1976, p. 7), no contexto de língua inglesa, a intenção estética esteve ausente da escrita autobiográfica nos séculos XVI e XVII, sendo ainda rara ao longo do século XVIII. Não por acaso, tais textos eram mais frequentemente designados como *memoir*, termo que remete antes ao conteúdo do que a uma forma específica, implicando uma escrita casual, despretensiosa e, portanto, supostamente destituída de elaboração literária rigorosa. A partir dessa perspectiva, a autobiografia não envolveria um esforço artístico “sério”, o que contribuiu para sua desvalorização crítica. Para Georges Gusdorf (1991, p. 9), filósofo francês, essa marginalização se explica também pelo fato de que os estudos literários, fortemente orientados para a dimensão estética e formal, não constituiriam a perspectiva mais adequada para compreender a escrita autobiográfica. Para ele, seria necessária uma abordagem multidisciplinar – filosófica, antropológica e epistemológica – capaz de abarcar seus dois eixos fundamentais: o autoconhecimento e a autoconsciência, ambos sustentados por uma noção de subjetividade de matriz iluminista.

Philippe Lejeune (1994, p. 136), ao abordar a tendência a desconsiderar a escrita autobiográfica como trabalho estético, recupera o posicionamento de dois críticos franceses do século XIX: Ferdinand Brunetière, opositor do gênero, e Anatole France, seu defensor parcial. Lejeune atribui o desprezo crítico à autobiografia a três tipos de resistência. A primeira é de ordem social: a autobiografia seria um gênero plebeu, feminino, infantil e, portanto, inferior. A segunda é ético-psicológica: a escrita de si seria fruto de preguiça, orgulho, egoísmo, impureza ou mentira. A terceira é estética, relacionada à suposta facilidade e ao absurdo do gênero, uma vez que a arte, segundo essa visão, exigiria trabalho, elaboração formal e superação do individual.

Entre as deficiências apontadas estaria também o fato de a autobiografia não ser nem um documento histórico ou psicológico confiável, nem arte propriamente dita, já que o “eu” só seria aceitável na poesia lírica, onde esse “defeito” se converteria em qualidade no Romantismo. Para Brunetière, a arte se organizaria em “cinco caixas bem definidas: teatro, romance, poesia, crítica e história”, permanecendo a vida – com sua incurável banalidade – fora do campo artístico, ainda que pudesse eventualmente inspirar poetas e romancistas. Mesmo Anatole

France, embora favorável à escrita autobiográfica, concorda com Brunetière quanto à sua suposta insuficiência estética: não se trataria, para ele, de arte.

A elaboração artística, nesse contexto, seria entendida como um grau a mais: o trato experimental da linguagem, a incorporação das suspeitas sobre o sujeito e sobre a própria possibilidade de comunicação. Sobre esse ponto, Helmut Galle (2006, p. 69) chama a atenção para o fato de que mesmo autores que transitaram entre experiências narrativas vanguardistas – como o fluxo de consciência – e a escrita autobiográfica, ao migrarem para esta última, tendem a “voltar ao paradigma do sujeito homogêneo” e ao “campo da subjetividade moderna”. É o que se observa em autores como Arthur Schnitzler e Alfred Döblin, ou, atualizando o quadro, Virginia Woolf e Oswald de Andrade. Esses casos sugerem que a suposta simplicidade da escrita autobiográfica não decorre de uma inaptidão artística, mas da existência de algo que apenas esse gênero é capaz de expressar.

A constituição de um campo específico de estudos pode ser associada ao próprio surgimento do termo “autobiografia”. É emblemático que *My Birth and Life* (1668), do ministro puritano Thomas Shepard, tenha sido republicado em 1832 – duzentos anos após sua primeira edição – com o título *The Autobiography of Thomas Shepard*, marcando a primeira ocorrência do termo no título de um livro. Processo semelhante ocorre com *Memoirs of the Life and Writings of Benjamin Franklin*, obra que se consagra ao longo do século XIX como *The Autobiography of Benjamin Franklin*.

Segundo Charles Berryman (1999), tais mudanças de título indicam menos o nascimento efetivo de um gênero literário – que já existia muito antes – e mais o surgimento de um campo de estudos interessado em conferir solenidade, permanência e valor cultural a relatos pessoais. Não seria essa substituição, pergunta o autor, um gesto deliberado de monumentalização da experiência individual?

A distinção entre autobiografia e memórias tampouco é neutra. De modo geral, a autobiografia tende a ser concebida como um relato mais abrangente, cronológico e voltado à construção de uma identidade coerente, enquanto as memórias remetem a uma escrita menos solene, centrada em episódios, temas ou experiências específicas, sem pretensão de exaustividade. Essa distinção, no entanto, não garante precisão teórica, uma vez que os textos resistem às classificações rígidas em virtude de seu caráter híbrido. No Brasil, como se verá adiante, os termos autobiografia e autobiográfico encontram resistência tanto entre escritores quanto na crítica, o que explica a recorrente preferência pela denominação “memórias”.

O próprio surgimento do vocábulo “autobiografia” é marcado por divergências. De acordo com Berryman (1999, p. 72), a palavra aparece pela primeira vez em 1797, cunhada por

um linguista inglês para nomear relatos de experiências de vida escritas pelos próprios autores – gesto típico do século XVIII e de sua preocupação com a dicionarização. Para Georges Gusdorf, o termo teria surgido em alemão, em 1798, na obra de Friedrich Schlegel; já para Georges May, sua origem estaria em um artigo publicado em inglês, em 1809, pelo poeta Robert Southey (Hervot, 2013, p. 100). O que se pode afirmar com segurança é o período de emergência do termo, entre o final do século XVIII e o início do XIX.

A adesão ao vocábulo, contudo, foi lenta. Enquanto editores e acadêmicos passaram a utilizá-lo, os escritores continuaram preferindo designações como *memoirs* ou *life*. Por ter origem na crítica – e não na prática literária –, o termo carregava uma possível conotação pedante, o que ajuda a explicar sua baixa circulação ao longo do século XIX (Berryman, 1999, p. 72). Na França, por exemplo, a palavra só é efetivamente incorporada no século XIX (Lejeune, [1986] 2014, p. 62).

Em 1960, Roy Pascal, teórico e crítico inglês, insere a escrita autobiográfica de modo sistemático no âmbito da teoria literária ao publicar *Design and Truth in Autobiography*. Nesse estudo, afirma que “a busca por um princípio formal leva a uma discussão do conteúdo específico do livro, assim como a discussão do conteúdo leva repetidamente a um problema formal” (Pascal, 2017, ebook, tradução nossa). Para o autor, a autobiografia pode ser definida como um relato pessoal retrospectivo que, por ser relativamente livre de convenções rígidas de gênero, constitui uma forma privilegiada de autoexpressão criativa, orientada por uma “busca pelo verdadeiro eu”.

Essa verdade, contudo, não se confunde com a verdade factual e verificável, mas corresponde ao que Pascal denomina uma “verdade profunda da personalidade” (Pascal, 2017, ebook). Embora utilize termos como “completude”, “unidade” e “verdade mais profunda”, o autor não parte da premissa de uma identidade prévia e plenamente acessível. Ao contrário, mais do que capturar uma verdade ou unidade preexistentes, a abertura formal da escrita autobiográfica possibilita o próprio engendramento dessa identidade. O “fazer-se” do eu ocorre, assim, no processo narrativo, sustentado por uma concepção de memória intrinsecamente vinculada à temporalidade: o passado reconstituído na autobiografia é sempre moldado pelo presente da escrita.

Além de inserir a autobiografia no debate como expressão artístico-literária legítima, Pascal o faz atualizando os termos da discussão. As concepções de sujeito, memória e verdade passam a ser pensadas como problemas internos ao próprio gênero, e não como critérios externos de avaliação. Sua reflexão indica que a escrita autobiográfica não apenas reflete essas tensões, mas as incorpora como parte constitutiva de sua forma.

Diferentemente de Pascal, que enfatiza a flexibilidade formal da escrita autobiográfica em função de seu entrelaçamento com a subjetividade autoral, Robert F. Sayre (1964), acadêmico estadunidense, propõe sua reflexão a partir de um grande protótipo da escrita de si: as *Confissões*, de Santo Agostinho. Em *The Examined Self: Benjamin Franklin, Henry Adams, Henry James* (1964), Sayre elege essas três autobiografias como modelos representativos não apenas de um gênero literário, mas do próprio caráter nacional norte-americano. Para ele, tais obras funcionariam como arquétipos do indivíduo *self-made*, que, por mérito próprio – sem herança, conexões familiares ou favorecimento de terceiros –, alcança proeminência econômica, política ou intelectual.

Nessa perspectiva, Sayre considera a autobiografia a forma literária estadunidense por excelência, justamente porque ela supriria uma carência histórica em um país que, diferentemente da Europa, não dispunha de uma longa tradição cultural sedimentada. A escrita autobiográfica surgiria, assim, como meio privilegiado de construção de uma “textura histórica” própria. Embora busque estabelecer constantes formais e pressupostos gerais do gênero a partir do modelo agostiniano, Sayre acaba por identificar, nos textos analisados, uma série de “omissões” que revelam menos a existência de um padrão universal do que a irregularidade constitutiva da autobiografia. Essas lacunas evidenciam o caráter conjuntural da escrita autobiográfica, que responde a questões do presente de cada autor, mais do que a uma premissa formal, temática ou ahistórica de totalização da experiência.

A constatação da variabilidade constitutiva da escrita autobiográfica é aprofundada na obra de James Olney, especialmente em *Metaphors of Self* (1972). Diferentemente de Sayre, que privilegia a projeção de uma identidade nacional na trajetória individual, Olney ocupa-se da dimensão filosófica e psicológica da autobiografia, analisando um conjunto mais heterogêneo de autores. Para ele, a autobiografia opera por meio de metáforas do eu, que organizam a experiência vivida e conferem sentido à narrativa da vida.

Ao examinar autores como Montaigne, Jung e T. S. Eliot, Olney identifica neles uma capacidade de produzir efeitos de significação que transcendem o particular, fazendo de cada obra uma reflexão sobre a condição humana em sentido amplo. Por outro lado, ao analisar figuras como George Fox, Charles Darwin, John Henry Newman e John Stuart Mill, o autor observa que, mesmo se tratando de homens notáveis, suas autobiografias enfatizam a ordinariedade da experiência e o pertencimento à vida comum. Essa valorização do cotidiano sugere que o interesse pela escrita autobiográfica não se limita à excepcionalidade biográfica, mas se estende à busca de elementos universais da experiência humana. Em *Metaphors of Self*, Olney reforça a ideia de que a escrita autobiográfica não se reduz a um exercício egóico ou

narcisista, mas constitui uma tentativa de compreender a própria vida como parte de um horizonte compartilhável de sentido. Ao destacar o papel da metáfora na construção do eu narrado, o autor evidencia que a identidade autobiográfica é sempre mediada pela linguagem, sem que isso implique sua dissolução completa.

A partir dessas três perspectivas teóricas – Pascal, Sayre e Olney –, é possível identificar ao menos cinco pontos de convergência. Em primeiro lugar, a centralidade do eu na escrita autobiográfica; em segundo, o entendimento de que sua elaboração se dá por meio da linguagem e da narrativa, isto é, por uma construção ativa da identidade a partir da seleção e disposição de eventos. Um terceiro ponto refere-se à relação complexa entre verdade e ficção, uma vez que o arranjo narrativo implica escolhas, omissões e interpretações. Em quarto lugar, os autores convergem quanto ao reconhecimento de que a escrita autobiográfica é histórica e culturalmente situada, sendo produto de seu tempo. Por fim, todos identificam na autobiografia uma tentativa de conferir sentido à própria vida, organizando-a em uma narrativa coerente – seja por meio de um *design* da vida narrada (Pascal, 1960), de uma lógica interpretativa (Sayre, 1964) ou de um sistema de metáforas do self (Olney, 1972).

Se Pascal, Sayre e Olney contribuem para a legitimação da escrita autobiográfica como objeto dos estudos literários em um contexto majoritariamente anglófono, paralelamente, na França, a reflexão teórica sobre a escrita autobiográfica se consolida sobretudo a partir das figuras de Georges Gusdorf e Philippe Lejeune, cujos posicionamentos, a partir da década de 1970, delineiam um dos debates centrais do campo.

Georges Gusdorf inicia sua reflexão sobre a autobiografia ainda no final da década de 1940, com *La découverte de soi* (1948), obra em que aborda a noção de “descoberta de si” e afirma que o advento do “eu”, tal como o concebemos, manifesta-se no surgimento de uma literatura íntima. O filósofo associa esse fenômeno a outros acontecimentos culturais, como a invenção do espelho e o aparecimento do autorretrato, compreendendo-os como expressões de uma mesma necessidade histórica de autoexame. Diferentemente de muitos teóricos posteriores, Gusdorf não vincula a emergência da escrita autobiográfica ao Iluminismo; ao contrário, considera que a valorização do eu pessoal se constitui como uma reação ao racionalismo iluminista, ponto em que se afasta de autores como Philippe Lejeune, para quem o Iluminismo é precisamente o momento de consolidação da concepção moderna de sujeito.

Para Gusdorf, a passagem das tradições clássicas ao advento do cristianismo representa o verdadeiro marco inaugural da escrita autobiográfica no Ocidente, uma vez que é nesse contexto que se estabelece uma prática sistemática de exame interior. Em *Mémoire et personne* (1951), o filósofo questiona a concepção de memória como simples repositório de recordações,

entendendo-a antes como uma forma de expressão do sujeito, cujo horizonte de sentido se ancora no presente. A memória não funcionaria, portanto, de modo cronológico, mas em função de um significado construído no próprio gesto autobiográfico. Para exemplificar essa incidência do presente na elaboração do passado, Gusdorf recorre às *Confissões* de Santo Agostinho. Adulto e já consagrado bispo de Hipona, Agostinho rememora sua juventude não como um período de prazer, mas como uma época marcada pela concupiscência, pois sua posição presente – enquanto representante da Igreja – reconfigura moralmente a experiência vivida. Como observa Hervot (2013, p. 106), essa reinterpretação evidencia a possibilidade de o sujeito narrar sua trajetória de maneira positiva ou negativa à luz das exigências do presente, o que confirma o caráter interpretativo e não reprodutivo da memória.

Nesse sentido, como sintetiza Jesus Camarero (2008, p. 61), a escrita autobiográfica, em Gusdorf, consiste em um empreendimento de autoconhecimento cuja máxima seria “torna-te quem tu és”, e não o imperativo clássico do “conhece-te a ti mesmo”. Tal formulação reforça a compreensão da escrita autobiográfica como um processo de constituição da identidade no e pelo ato de escrever, orientado por uma necessidade atual do sujeito, e não pela recuperação transparente de uma essência passada. Essa concepção leva Gusdorf a se posicionar criticamente tanto diante de abordagens estritamente históricas quanto literárias da escrita autobiográfica. Em especial, ele se antagoniza com Philippe Lejeune ao considerar que as tentativas de sistematização formal do gênero deixam de lado aquilo que julga essencial: a autocriação do sujeito. Para Gusdorf, o estudo mais adequado da autobiografia deveria partir de uma perspectiva antropológica, uma vez que seu valor fundamental não reside na forma literária nem na precisão histórica, mas no humano ali inscrito. Como afirma: “Mas a função literária como tal, se quisermos realmente compreender a essência da autobiografia, ainda é secundária em relação ao significado antropológico” (Gusdorf, [1975] 1991, p. 22).

Assim, mesmo textos sem grande apuro literário ou com lacunas factuais poderiam apresentar interesse decisivo, desde que expressassem o esforço de um sujeito em conferir sentido à própria trajetória. Em suas palavras, tratar-se-ia do “esforço de um criador tentando dar sentido à sua própria lenda” (Gusdorf, 1991, p. 26). Não por acaso, grande parte da valorização contemporânea de narrativas de sujeitos historicamente excluídos se ancora justamente nesse viés antropológico, ainda que não se limite a uma dimensão estritamente íntima.

Em posição distinta, buscando inserir a escrita autobiográfica no campo dos estudos literários, Philippe Lejeune publica, em 1971, *L'autobiographie en France*. Contudo, é com *Le pacte autobiographique* (1975) que o autor se consolida como principal expoente da teoria da

autobiografia no contexto francês, em um momento em que esse tipo de escrita ainda era abordado predominantemente pelas perspectivas da História ou da Filosofia. Seu projeto teórico responde a uma demanda clara de legitimação literária: ao recorrer a instrumentos da narratologia e do formalismo, Lejeune procura demonstrar que a autobiografia pode – e deve – ser analisada com o mesmo rigor aplicado a outros gêneros narrativos.

Essa postura, que o próprio autor reconheceria posteriormente como próxima do dogmatismo, fundamenta-se na formulação do chamado “pacto autobiográfico”, entendido como um contrato de leitura firmado entre autor e leitor. Esse pacto se estabelece a partir da coincidência entre o nome do autor na capa do livro, o narrador do texto e o personagem cuja vida é narrada, remetendo a uma pessoa real verificável. Para Lejeune, é esse compromisso explícito com a verdade – ainda que uma verdade mediada pela memória – que distingue a autobiografia da ficção e garante seu estatuto específico dentro do campo literário.

A formulação do pacto autobiográfico por Lejeune não permaneceu sem contestação, tanto no plano teórico quanto no da prática literária. Um dos desafios mais conhecidos parte do escritor Serge Doubrovsky, que, no mesmo ano da publicação de *Le pacte autobiographique* (1975), escreve o romance *Fils* (1975), obra que tensiona deliberadamente os critérios estabelecidos por Lejeune para distinguir a autobiografia da ficção. Ao narrar sua própria vida sob o nome próprio, mas recusando a promessa de verdade associada ao pacto autobiográfico, Doubrovsky inaugura o termo *autoficção* para designar um tipo de escrita em que autobiografia e ficção se tornam indissociáveis.

O gesto de Doubrovsky não se limita a um experimento literário isolado, mas constitui uma intervenção crítica direta no debate teórico. Ao desfazer a equivalência entre nome próprio e compromisso referencial, o autor questiona a possibilidade mesma de estabelecer fronteiras nítidas entre os regimes autobiográfico e ficcional. A escrita de si aparece, nesse contexto, como espaço de indeterminação, no qual o sujeito se expõe sem necessariamente se submeter às exigências de verificabilidade histórica postuladas pelo pacto lejeuniano.

No mesmo ano, Georges Gusdorf retorna ao debate com o artigo “De l’autobiographie initiatique à l’autobiographie genre littéraire” (1975), no qual aprofunda sua crítica ao formalismo de Lejeune. Gusdorf contesta, em particular, o que considera uma arbitrariedade histórica na delimitação do gênero autobiográfico a partir de Rousseau. Para ele, ao classificar como “pré-autobiográficas” todas as obras anteriores às *Confissões* de 1780, Lejeune incorre em um anacronismo que submete práticas antigas de escrita de si a critérios literários modernos que lhes são alheios. Segundo Gusdorf (1975, p. 961), tais textos, por não corresponderem às convenções atuais do gênero, “escapam à jurisdição da história da literatura”, cujas análises

permaneceriam extrínsecas à intenção específica do autor que narra sua vida. Como consequência, questões centrais desse fenômeno humano seriam relegadas “às trevas da pré-história”, em nome de uma cronologia literária que privilegia a normatização formal em detrimento do sentido antropológico da escrita autobiográfica.

Para sustentar sua crítica, Gusdorf (1975)recorre à obra monumental do filósofo alemão Georg Misch, *Geschichte der Autobiographie*, iniciada em 1904, cujo objetivo era traçar uma ampla história da autobiografia desde a Antiguidade até a contemporaneidade. Ainda que Misch tenha falecido antes de concluir o projeto, os volumes publicados reúnem numerosas obras muito anteriores a Rousseau. Gusdorf observa, com ironia, que, sob o prisma de Lejeune, o filósofo alemão “não teria percebido que seu trabalho não tratava da autobiografia propriamente dita” (Gusdorf, 1975, p. 962), o que revela, segundo ele, o caráter empobrecedor de um recorte excessivamente restritivo.

Nessa perspectiva, atrelar o surgimento do termo “autobiografia” – com suas especificidades históricas – à existência efetiva da prática autobiográfica seria uma opção tendenciosa. Para Gusdorf (1975), a escrita autobiográfica transcende limites nacionais, socioeconômicos e históricos: embora assuma feições distintas conforme o tempo e o contexto, ela sempre teria existido como forma de reflexão sobre a própria vida. Submetê-la aos critérios das *belles lettres*, como acusa Lejeune de fazer, significaria perder de vista obras de circulação ampla e valor duradouro, lidas em diferentes línguas e contextos, independentemente de sua conformidade com modelos literários modernos.

A polêmica entre Gusdorf e Lejeune evidencia, assim, que a multiplicidade da escrita autobiográfica engendra abordagens críticas igualmente diversas: de um lado, uma perspectiva filosófico-antropológica centrada no conteúdo humano e no sentido existencial da escrita de si; de outro, uma abordagem literária que mobiliza instrumentos narratológicos e formais para analisar a autobiografia como gênero específico. Ao partir dos estudos literários, este trabalho se posiciona conscientemente nesse debate, ciente das implicações dessa escolha.

Alçar a escrita autobiográfica ao estatuto de objeto literário não é um gesto neutro. Além de favorecer sua circulação institucional, esse enquadramento valida seu caráter artístico. Para a crítica feminista, por exemplo, o tratamento literário de textos historicamente considerados menores ou extraliterários constitui um gesto de legitimação simbólica do trabalho de escritoras apagadas pelo cânone. De modo análogo, no âmbito dos estudos culturais, a leitura literária de narrativas autobiográficas produzidas por sujeitos marginalizados amplia o campo do que pode ser reconhecido como literatura.

No caso específico deste trabalho, tal operação mostra-se particularmente relevante na abordagem da obra de Carolina Maria de Jesus, cuja escrita tem sido frequentemente reduzida a documento social ou testemunho bruto, em detrimento de sua complexidade formal e expressiva – questão que retomamos adiante. Ao mesmo tempo, reconhecer o estatuto literário dessas narrativas não implica ignorar sua dimensão referencial ou histórica, mas assumir que é justamente na tensão entre forma, experiência e contexto que a escrita autobiográfica se constitui como objeto crítico privilegiado.

Diante das críticas recebidas e dos deslocamentos teóricos em curso, Philippe Lejeune revê parte de suas posições em “O pacto autobiográfico [bis]” (1986). Nesse texto, o autor reconhece que a escrita autobiográfica é mais variável do que havia considerado anteriormente e admite que sua formulação inicial assumia um caráter excessivamente normativo. Ao rever sua afirmação de que a autobiografia “não comporta graus”, Lejeune atribui a ambiguidade do gênero, em primeiro lugar, ao pertencimento simultâneo do texto autobiográfico a dois sistemas distintos: um sistema referencial, orientado por expectativas de verdade e verificabilidade, e um sistema literário, regido por convenções estéticas e por regimes próprios de leitura.

Além disso, Lejeune passa a reconhecer a defasagem entre a intenção do autor e os sentidos produzidos pelo leitor, bem como a multiplicidade de interpretações possíveis de um mesmo texto autobiográfico (Lejeune, [1986] 2014, p. 67). Nesse sentido, a escrita autobiográfica deixa de ser concebida como um objeto plenamente controlável por uma definição formal rígida e passa a ser entendida como uma prática situada, atravessada por expectativas sociais, culturais e históricas diversas.

Ao problematizar suas sistematizações iniciais, Lejeune admite que a própria palavra “autobiografia” obtém êxito justamente por conter em si uma tensão constitutiva. Segundo ele, trata-se de um termo que abriga uma margem de “fantasia” (Lejeune, [1986] 2014, p. 63), uma vez que a autobiografia não se coloca em oposição absoluta à ficção. Como afirma o autor, “o paradoxo da autobiografia literária, seu jogo duplo essencial, é pretender ser ao mesmo tempo um discurso verídico e uma obra de arte” (Lejeune, [1986] 2014, p. 71). O pacto autobiográfico, nesse contexto, passa a ser entendido menos como garantia de verdade e mais como uma convenção social, análoga a um contrato, cuja eficácia depende da adesão – ou da recusa – do leitor.

Lejeune afasta-se, assim, da pretensão de formular respostas definitivas e reconhece o caráter imaginário de certos ideais que sustentam a escrita autobiográfica. “Dizer a verdade sobre si, se constituir em sujeito pleno, trata-se de um imaginário”, afirma o autor, para então acrescentar: “mas, por mais que a autobiografia seja impossível, isso não a impede de existir”

(Lejeune, [1986] 2014, p. 77). Em tom autocrítico, admite ainda que “a paixão se revela sob a teoria” ([1986] 2014, p. 79), reconhecendo que seus posicionamentos refletem, em parte, os próprios desejos e ilusões compartilhados com os autobiógrafos.

As transformações provocadas por *O pacto autobiográfico* (1975) e por suas revisões posteriores evidenciam o quanto a questão estava latente no campo intelectual, acompanhando mudanças mais amplas nos estudos literários e nas ciências humanas. Esse deslocamento torna-se ainda mais explícito em “O pacto autobiográfico 25 anos depois” (2001), texto de caráter predominantemente descritivo, no qual Lejeune se apoia em um corpus vasto e heterogêneo para tratar a escrita autobiográfica como um fato cultural amplo, e não apenas como um gênero literário estrito.

Nesse momento, Lejeune responde também às críticas de Gusdorf quanto à desconsideração das produções anteriores a Rousseau, afirmando que “elementos formalmente idênticos podem ter tido funções diferentes” (Lejeune, [2001] 2014, p. 98). Ou seja, embora práticas de escrita de si existam antes do advento do capitalismo e da modernidade, é nesse período que elas assumem uma configuração específica, vinculada a uma noção particular de indivíduo e de autoria, o que justificaria a demarcação crítica. A escrita autobiográfica moderna, nesse sentido, não inaugura a prática, mas lhe confere um novo estatuto histórico e cultural.

Outro ponto relevante dessa fase do pensamento de Lejeune é a distinção reafirmada entre autobiografia e romance. Aquilo que Serge Doubrovsky conceitua como autoficção – um híbrido em que autobiografia e ficção se tornam indistintas – é compreendido por Lejeune como um caso particular de narrativa, distinto da autobiografia propriamente dita. Assumindo-se leitor de Paul Ricoeur (2012), Lejeune afirma: “Hoje sei que transformar sua vida em narrativa é simplesmente viver. Somos homens narrativas. A ficção significa inventar algo diferente dessa vida” (Lejeune, [2001] 2014, p. 86). Com isso, o autor reafirma que o caráter narrativo da identidade não implica sua redução à ficção.

A leitura de Ricoeur permite a Lejeune reformular o pacto autobiográfico como um ato de linguagem de natureza performativa, dirigido ao leitor. O pacto deixa de ser apenas um critério classificatório e passa a ser concebido como uma proposição discursiva: um convite à leitura sob o regime da verdade possível. Ainda que o leitor seja livre para aceitar, recusar ou problematizar essa proposição, ela permanece como elemento estruturante do texto autobiográfico, uma vez que define o horizonte ético e cognitivo no qual a narrativa se inscreve.

Nesse sentido, Lejeune reafirma que o “essencial” da autobiografia continua sendo o pacto, entendido como “o objeto do discurso de verdade que se prometeu cumprir” (Lejeune, [2001] 2014, p. 95). Essa promessa não garante a verdade factual absoluta, mas institui um

campo de relações humanas fundado na distinção entre verdade e mentira, distinção que, para o autor, sustenta não apenas a escrita autobiográfica, mas a própria vida social.

Assim, para Lejeune, os principais adversários da autobiografia seriam, de um lado, aqueles que negam a possibilidade da verdade em razão da instabilidade da memória ou da compreensão de toda narrativa como construção e, de outro, aqueles que concebem a literatura como uma instância necessariamente ficcional, diante da qual a autobiografia como discurso de verdade pareceria ilegítima ou ingênua. A resposta do teórico a essas posições é de ordem pragmática e ética:

A promessa de dizer a verdade, a distinção entre verdade e mentira constituem a base de todas as relações sociais. Certamente é impossível atingir a verdade, em particular a verdade de uma vida humana, mas o desejo de alcançá-la define um campo discursivo e atos de conhecimento, um certo tipo de relações humanas que nada têm de ilusório (Lejeune, [2005] 2014, p. 121).

Ao situar a autobiografia simultaneamente nos campos do conhecimento histórico, da ação ética e da criação artística, Lejeune preserva a especificidade do gênero sem ignorar suas tensões constitutivas. Ainda que não responda de forma conclusiva a todos os seus opositores – sobretudo aos pós-estruturalistas mais radicais –, sua formulação atende a uma demanda que é ao mesmo tempo estética e ética: a recusa de uma dissolução total da verdade e da fronteira entre ficção e não ficção.

Essa posição dialoga diretamente com a concepção de “verdade da personalidade” proposta por Roy Pascal (1960) e, de modo mais amplo, com a perspectiva hermenêutica de Ricoeur (2012), para quem a experiência humana só se torna inteligível na medida em que é narrada. Tal concepção não reduz a escrita autobiográfica a uma invenção arbitrária, mas a compreende como uma prática interpretativa que articula memória, temporalidade e identidade em um horizonte de sentido possível.

Um dos eixos centrais do debate contemporâneo sobre a escrita autobiográfica, intensificado sobretudo a partir das críticas pós-estruturalistas, diz respeito ao seu estatuto referencial. Se, por um lado, é inviável conceber a reprodução imediata do passado – uma vez que toda narrativa é mediada pela linguagem e pela subjetividade –, por outro, essa constatação não implica a abdicação da verdade, mas sua reconfiguração enquanto verdade possível. Como sintetiza Alfredo Bosi: “Nem história nem ficção: testemunho. Ou seja: a verdade possível contada por um só observador” (Bosi, 2015, p. 232). Essa formulação permite deslocar o problema da escrita autobiográfica para além da dicotomia rígida entre verdade factual e invenção ficcional. O testemunho não se define pela exatidão documental absoluta, mas pelo

compromisso ético com o vivido, pela inscrição de uma experiência singular em um horizonte compartilhável de sentido. Nesse registro, a escrita autobiográfica se afirma como uma prática que não renuncia à referencialidade, mas tampouco se confunde com os protocolos científicos da historiografia positivista.

Essa concepção dialoga diretamente com a perspectiva ricoueriana segundo a qual a experiência humana só se torna inteligível na medida em que é narrada (Ricoeur, 2012). Para Ricoeur, a narrativa não é um adorno posterior da vida, mas uma mediação constitutiva do sentido: é pela articulação entre passado, presente e futuro que a experiência se organiza como história. Tal compreensão não reduz a escrita autobiográfica a uma invenção arbitrária, mas a reconhece como um ato interpretativo situado, no qual memória e imaginação operam conjuntamente para produzir inteligibilidade.

Nesse sentido, afirmar o caráter narrativo da identidade não equivale a dissolvê-la na ficção. Como o próprio Lejeune observa, “o fato de a identidade individual, na escrita como na vida, passar pela narrativa, não significa de modo algum que ela seja uma ficção” (Lejeune, [2005] 2014, p. 121). A escrita autobiográfica mantém, assim, uma relação tensa, mas produtiva, com o real: ela não o espelha, tampouco o nega, mas o reconfigura a partir de uma perspectiva situada.

Helmut Galle (2006) reforça essa compreensão ao caracterizar a escrita autobiográfica como um discurso pragmático, isto é, um discurso que pretende estabelecer referências a uma realidade externa ao texto, vinculada à pessoa física e histórica do autor e ao seu passado. Por essa razão, ela se expõe às mesmas críticas dirigidas à historiografia e às ciências humanas em sua busca por verdade. Ao mesmo tempo, essa dimensão pragmática não elimina o caráter subjetivo e narrativo do texto, mas o insere em um duplo regime: referencial e interpretativo.

A aparente contradição entre essas duas dimensões – o compromisso com o real e a mediação narrativa – dissolve-se quando se compreende que a escrita autobiográfica opera simultaneamente em registros distintos. De um lado, há a intenção histórica, no sentido apontado por Bosi (2015), que ancora o texto em acontecimentos efetivamente vividos e consensualmente verificáveis; de outro, há a elaboração subjetiva dessas experiências, que não se submete à linearidade cronológica nem à transparência documental. É nesse entrecruzamento que a escrita autobiográfica encontra sua especificidade.

A distinção entre escrita autobiográfica e ficção torna-se mais nítida quando se considera o regime ético que as orienta. Enquanto o romance opera sob a liberdade plena da invenção – mesmo quando mobiliza fatos históricos –, a escrita autobiográfica se ancora em um compromisso com o vivido, cuja ruptura pode configurar falseamento deliberado. Como

observa Bosi (2015), essa fronteira pode ser mínima, quase transparente, mas sua percepção é testada pela consciência do escritor enquanto testemunha. Trata-se, portanto, menos de uma diferença formal do que de uma diferença de intenção e de responsabilidade.

Essa responsabilidade ética torna-se ainda mais significativa quando se consideram narrativas autobiográficas produzidas por sujeitos historicamente marginalizados. Nesses casos, a recusa da verdade ou a diluição completa da referencialidade não se apresenta apenas como uma posição teórica, mas como um gesto político com consequências concretas. A crítica ao relativismo pós-estruturalista, nesse ponto, não é meramente conceitual, mas atravessada por uma dimensão ética: negar a possibilidade de verdade equivale, muitas vezes, a negar a legitimidade da experiência narrada.

É nesse horizonte que a escrita autobiográfica se afirma como prática de sentido e de inserção social. Ao narrar a própria vida, o sujeito não apenas organiza retrospectivamente sua experiência, mas se posiciona no mundo, reivindicando reconhecimento e inteligibilidade. A escrita de si, longe de dissolver o sujeito, revela-se como espaço de negociação entre condicionamentos históricos e agência individual, entre memória fragmentária e busca de coerência. Compreendida em sua trajetória histórica e em sua progressiva inserção no campo dos estudos literários, a escrita autobiográfica revela-se, assim, um objeto atravessado por tensões estruturais e epistemológicas. Sua análise exige abordagens capazes de articular forma, referencialidade e ética, sem reduzir o texto nem a documento bruto nem a ficção descompromissada. É a partir desse enquadramento que se torna possível observar como tais tensões se manifestam em contextos históricos específicos.

Para aprofundar os impasses que atravessam a escrita autobiográfica, torna-se produtivo retomar os três elementos que compõem o próprio termo autobiografia: o prefixo *auto*, que remete à ideia de um sujeito capaz de se identificar consigo mesmo; *bios*, a vida enquanto experiência vivida e narrável; e *grafia*, a escrita como meio linguístico de representação e mediação. Essa decomposição não pretende fixar definições estanques, mas explicitar os pontos de tensão que estruturam o campo teórico.

Segundo Helmut Galle (2006, p. 64), a teoria da autobiografia enfrenta atualmente dois problemas principais. O primeiro diz respeito às críticas formuladas pelo pós-estruturalismo, que colocam em xeque a própria possibilidade de um sujeito coerente e estável – pressuposto tradicional do gênero. O segundo refere-se à grande diversidade de manifestações da escrita autobiográfica, que dificulta sua apreensão crítica e seu enquadramento teórico. A análise dos elementos *auto*, *bios* e *grafia* permite abordar esses impasses de forma articulada.

No que concerne ao *auto*, a escrita autobiográfica foi historicamente associada à ideia de um sujeito consciente de si, dotado de uma memória íntegra e capaz de narrar retrospectivamente sua trajetória. Essa concepção, herdada do humanismo moderno, pressupõe uma identidade relativamente estável, que atravessa o tempo e pode ser reconhecida como a mesma. No entanto, ao longo do século XX, essa noção de sujeito foi amplamente problematizada, tanto pela filosofia quanto pela teoria literária.

Como observa James Olney (1980, p. 19), antes da consolidação da crítica literária, a matéria da escrita autobiográfica era tratada como um objeto estável e apreensível: a vida inteira de um indivíduo até o momento da escrita, sua configuração psíquica no presente ou mesmo a história de um povo expressa por meio de um sujeito singular. Essa compreensão do *bios* como dado prévio e transparente sustentava a ideia de que a autobiografia poderia capturar a totalidade de uma vida. No entanto, tal pressuposto revela-se problemático quando se considera o papel ativo da narrativa na organização da experiência.

Nesse sentido, a crítica de Pierre Bourdieu à chamada “ilusão biográfica” (2006, p. 189) torna-se central. Para o sociólogo, ao organizar retrospectivamente os acontecimentos de sua vida em uma sequência lógica e coerente, o sujeito tende a mascarar as discontinuidades, os acasos e as contradições da experiência vivida, tornando-se, nas palavras do autor, “ideólogo da própria vida” (Bourdieu, 2006, p. 184). A autobiografia não revelaria, assim, uma trajetória naturalmente dotada de sentido, mas produziria esse sentido por meio da narrativa.

Essa crítica não invalida a escrita autobiográfica, mas desloca seu interesse analítico. Do ponto de vista dos estudos literários, o foco deixa de ser a correspondência factual entre texto e vida e passa a recair sobre os modos de construção narrativa do *bios*: a seleção de episódios, a organização temporal, o tom, o ponto de vista e os pactos de leitura mobilizados. A vida autobiográfica não preexiste ao texto como totalidade inteligível; ela se constitui como realidade significativa apenas quando narrada.

É nesse ponto que a *grafia* assume papel decisivo. A escrita não é um simples meio neutro de registro do vivido, mas o espaço no qual o sujeito se constitui discursivamente. A autobiografia revela-se, assim, menos como espelho da experiência e mais como construção mediada por escolhas linguísticas e narrativas, conscientes ou não, determinadas pelo presente da escrita. Ao focalizar o *auto* que seleciona, filtra e organiza a narrativa, a análise literária desfaz a ilusão de transparência do discurso autobiográfico, evidenciando sua dimensão construtiva.

A problematização do *auto* intensifica-se quando se considera a crise moderna da subjetividade. Já em Montaigne, como observa Galle (2006, p. 68), o eu se apresenta como

instável e mutável, incapaz de se fixar plenamente. A literatura moderna radicaliza essa percepção por meio de experimentações narrativas que enfatizam a fragmentação da consciência e a opacidade do sujeito. Técnicas como o fluxo de consciência e o discurso indireto livre exploram precisamente essa instabilidade, colocando em questão a possibilidade de uma identidade unitária.

Para os pós-estruturalistas, essa crítica conduz à dissolução do sujeito em linguagem, de modo que o *auto*, o *bios* e a própria *grafia* seriam apenas efeitos discursivos passíveis de desconstrução. Como observa Olney (1980, p. 22), tal posição levou alguns críticos a anunciarem o “fim da autobiografia”, após o “fim do romance”. No entanto, o próprio Olney ressalta o caráter paradoxal dessa postura: mesmo aqueles que negam o sujeito continuam a se ocupar intensamente das noções de identidade, consciência e experiência.

Além disso, como aponta Galle (2006, p. 69), muitos autores que proclamaram a “morte do sujeito” recorreram reiteradamente à escrita autobiográfica. Esse retorno não deve ser interpretado como ingenuidade teórica ou facilidade expressiva, mas como indício de que há algo na experiência humana que resiste à completa dissolução do sujeito. A escrita autobiográfica surge, assim, não como negação da crise da subjetividade, mas como um espaço privilegiado de elaboração dessa crise.

Nesse sentido, a contribuição de Ricoeur (2014) mostra-se fundamental para reconfigurar o problema do *auto* sem recair nem em um essencialismo pré-moderno nem em um ceticismo radical. Ao distinguir entre identidade-*idem* (a permanência do mesmo) e identidade-*ipse* (a capacidade de se manter como si mesmo no tempo), Ricoeur propõe que a unidade do sujeito não é dada, mas construída narrativamente. A narração permite articular traços heterogêneos e até contraditórios em uma configuração provisória de sentido, sem eliminar a historicidade e a materialidade da experiência.

A escrita autobiográfica, nessa perspectiva, não visa capturar uma essência atemporal do sujeito, mas configurar uma narrativa na qual o *auto* se reconhece como ator e autor de uma trajetória situada. O *bios* não é reduzido a um dado bruto, nem a *grafia* a uma ficção arbitrária: ambos se articulam em uma prática interpretativa que confere inteligibilidade à experiência. Assim, longe de anular a possibilidade autobiográfica, a problematização do sujeito revela o papel insubstituível da escrita de si como prática de sentido.

A partir do percurso delineado, torna-se possível compreender a escrita autobiográfica como um campo teórico atravessado por tensões persistentes, que não se resolvem por meio de definições unívocas ou critérios formais rígidos. Desde sua consolidação moderna, a escrita autobiográfica tem sido objeto de disputas quanto ao seu estatuto literário, à sua relação com a

verdade e à própria concepção de sujeito que a sustenta. Longe de indicar fragilidade teórica, essa instabilidade revela a complexidade de uma prática que se situa na intersecção entre experiência vivida, construção narrativa e compromisso ético.

As diferentes tradições críticas examinadas – anglófona e francesa – convergem, apesar de suas divergências, em alguns pontos fundamentais. Em primeiro lugar, reconhecem que a escrita autobiográfica organiza-se em torno de um *auto* que não preexiste ao texto como essência fixa, mas se constitui narrativamente. Em segundo, admitem que o *bios* não se apresenta como dado bruto ou totalidade apreensível, mas como experiência retrospectivamente configurada, atravessada por lacunas, seleções e reorganizações de sentido. Em terceiro, reconhecem o papel decisivo da *grafia* como mediação linguística e formal, condição mesma de possibilidade da inteligibilidade da experiência.

Esses três elementos – *auto*, *bios* e *grafia* – não operam de forma isolada, mas em constante tensão. A tentativa de privilegiar um deles em detrimento dos demais resulta, frequentemente, em reducionismos teóricos: ora em um psicologismo que pressupõe um sujeito transparente a si mesmo, ora em um historicismo que toma a autobiografia como mero documento, ora ainda em um formalismo que dissolve a experiência em linguagem. A escrita autobiográfica resiste a essas abordagens precisamente porque se constitui como prática híbrida, situada entre regimes distintos de verdade, de leitura e de valor.

Nesse sentido, as críticas pós-estruturalistas desempenham um papel ambíguo. Ao problematizar a coerência do sujeito, a estabilidade da memória e a transparência da linguagem, elas contribuem para desfazer leituras ingênuas da autobiografia como espelho do vivido. Contudo, quando levadas a um ceticismo radical que iguala toda narrativa à ficção, essas perspectivas incorrem no risco de esvaziar o caráter ético e histórico da escrita autobiográfica, reduzindo-a a puro jogo discursivo. O debate contemporâneo evidencia, assim, a necessidade de uma posição intermediária, capaz de reconhecer a mediação narrativa sem abdicar da referencialidade e da responsabilidade do sujeito que escreve.

É nesse ponto que se tornam particularmente produtivas as formulações que concebem a escrita autobiográfica como prática interpretativa. Ao articular memória, narrativa e identidade, a autobiografia não pretende reproduzir o passado tal como foi, mas configurá-lo como experiência dotada de sentido. A verdade que dela emerge não é absoluta nem verificável em todos os seus aspectos, mas tampouco é arbitrária: trata-se de uma verdade possível, sustentada por um pacto de leitura, por um compromisso ético e por uma inscrição histórica concreta.

Dessa forma, a escrita autobiográfica não se define nem pela plena coincidência entre vida e texto, nem por sua dissolução na ficção. Ela se afirma como um gesto de significação,

no qual o sujeito se reconhece como autor e ator de uma trajetória situada, ainda que marcada por descontinuidades, contradições e silêncios. O interesse teórico dessa escrita reside justamente nessa tensão: ao mesmo tempo em que revela os limites da representação do eu, ela insiste na necessidade de narrar a própria vida como forma de compreensão, de posicionamento no mundo e de criação artística.

Esse posicionamento do sujeito no mundo, que a escrita autobiográfica torna visível ao organizar a experiência em forma literária, aproxima-se do que Antonio Candido sugere ao refletir sobre certas formas de memorialística brasileira. Podemos compreender esse movimento também como “heterobiografia”, isto é, uma escrita de si que ultrapassa o âmbito estritamente egóico para atingir um mundo social mais amplo. Nessa perspectiva, o interesse literário da autobiografia não reside simplesmente na exposição de uma interioridade individual, mas na capacidade de o relato pessoal tornar-se também registro de relações, costumes e formas de vida que excedem o sujeito que narra.

Como observa Candido, quando o narrador insere sua experiência no interior de uma rede de relações sociais e históricas, a autobiografia deixa de ser apenas história de um indivíduo e passa a constituir simultaneamente história dos outros e da sociedade. O eu permanece como filtro da narrativa, mas sua função deixa de ser exclusivamente introspectiva para tornar-se mediadora: por meio da experiência singular do narrador, tornam-se visíveis ambientes, grupos sociais, práticas culturais e sensibilidades coletivas que configuram o horizonte histórico em que essa vida se inscreve. A escrita autobiográfica adquire, assim, um alcance generalizador, no qual o particular se torna via de acesso a uma dimensão mais ampla da experiência humana.

Compreendida desse modo, a autobiografia não se limita à construção narrativa de uma interioridade, mas articula experiência individual e realidade social. A formulação de Candido converge, nesse sentido, com as perspectivas discutidas anteriormente: se, como indicam Pascal, Sayre e Olney, a escrita autobiográfica organiza a experiência de modo a torná-la inteligível em um horizonte mais amplo de significação, a noção de heterobiografia enfatiza que esse processo ocorre também pela inscrição concreta do sujeito em um mundo compartilhado. O relato de vida não apenas interpreta o passado individual, mas revela as estruturas sociais e culturais que tornam essa experiência possível, convertendo a memória pessoal em uma forma particular de conhecimento da realidade social.

Encerrar o exame das origens e dos debates teóricos da escrita autobiográfica implica, portanto, reconhecer que não se trata de um campo pacificado, mas de um espaço de disputas conceituais e epistemológicas que refletem transformações mais amplas nas concepções de sujeito, de verdade e de literatura. O quadro teórico aqui delineado não visa resolver tais

impasses, mas explicitá-los, oferecendo instrumentos para analisar como diferentes formas de escrita autobiográfica negociam essas tensões em contextos históricos específicos.

É a partir desse horizonte que se torna possível avançar para outras perspectivas críticas, em especial aquelas que interrogam a escrita autobiográfica a partir de posições historicamente marginalizadas. Sem abandonar as questões aqui discutidas – sujeito, memória, verdade e narrativa –, o próximo movimento consiste em observar como esses problemas se reconfiguram quando atravessados por relações de gênero, poder e exclusão, deslocando os critérios tradicionais de legitimação literária.

3.2 A perspectiva feminista da escrita autobiográfica

A escrita autobiográfica, sobretudo na forma do diário, esteve frequentemente associada ao adjetivo *íntimo*, entendido como referente a uma esfera privada da experiência. Como observa Leigh Gilmore, essa associação não é neutra, mas atravessada por uma marcação de gênero, na medida em que a esfera doméstica e privada foi historicamente atribuída às mulheres. Não por acaso, esse caráter “íntimo” do diário foi, em muitos contextos, mobilizado por educadores como instrumento de controle, servindo para coibir a livre expressão feminina, considerada inadequada ao espaço público.

Se a teoria geral da escrita autobiográfica oscilou entre a reivindicação de sua legitimidade literária e os paradoxos da representação do sujeito, a crítica feminista operou uma virada decisiva nesse campo ao tornar visíveis os pressupostos patriarcais subjacentes a essas controvérsias de gênero – aqui entendidas em seu duplo sentido, literário e sexual. Atribuir à escrita autobiográfica a pecha de gênero menor, sobretudo quando associada à esfera doméstica e íntima – precisamente o espaço socialmente relegado às mulheres – não é um dado natural, mas o efeito de uma hierarquização de formas discursivas que reflete e reproduz relações de poder responsáveis por marginalizar e silenciar vozes femininas. Um dos fundamentos dessa perspectiva crítica é a concepção de que “o pessoal é político”, que se torna um pressuposto central de análises feministas empenhadas em recuperar a história e a voz das mulheres (Perrot, 1989; 2012; Woolf, 2014; Showalter, 1985).

No que se refere especificamente à escrita autobiográfica, essa redefinição implica tanto a politização da experiência feminina – cuja exclusão da esfera pública constitui, em si, uma questão histórica central – quanto a valorização do testemunho íntimo como documento histórico e social legítimo, além de instrumento de análise crítica das estruturas patriarcais. Ao evidenciar que a opressão feminina não se restringe à esfera pública, mas se enraíza também na

vida cotidiana, o feminismo contribuiu para uma reconfiguração do estatuto da escrita autobiográfica: aquilo que antes poderia ser lido como mera confissão ou registro individual passa a ser reconhecido como um gesto de resistência.

Em ensaio seminal sobre a escrita autobiográfica feminina, Estelle Jelinek (1980) sustenta que as mulheres constituem uma tradição literária distinta da masculina, tanto em termos de conteúdo quanto de estilo, o que torna inadequados os critérios críticos formulados a partir de obras de autoria masculina. A autora observa, primeiramente, a ausência quase total de autobiografias de mulheres nos principais estudos sobre o gênero e destaca que, “mesmo quando as autobiografias de mulheres recebem alguma rara atenção crítica, o preconceito social contra a condição ou o delineamento de suas vidas parece predominar sobre a objetividade analítica” (Jelinek, 1980, p. 7). No que diz respeito às características da escrita feminina, Jelinek identifica um padrão recorrente: enquanto os homens tendem a narrar trajetórias públicas, profissionais e intelectuais, frequentemente enquadradas como “histórias de sucesso” representativas de sua época, as mulheres concentram-se majoritariamente nas experiências da vida pessoal. Esse foco no âmbito privado manifesta-se inclusive em autobiografias de mulheres com atuação pública significativa, como Elizabeth Cady Stanton, Gertrude Stein ou Lillian Hellman, que frequentemente minimizam ou omitem seus feitos profissionais, privilegiando anedotas, relações interpessoais e detalhes do cotidiano doméstico.

Em segundo lugar, Jelinek (1980, p. 14) questiona a noção crítica de que a escrita autobiográfica seria, por natureza, um gênero introspectivo e confessional. Para a autora, tanto homens como mulheres geralmente evitam memórias muito íntimas e dolorosas, sendo uma diferença crucial a forma de distanciamento. Enquanto homens tendem a idealizar e a heroizar as suas vidas, enquanto as mulheres recorrem ao *understatement* (subestimar), à objetividade, ao humor e a um estilo oblíquo para se distanciarem de experiências emocionalmente complexas.

A crítica tradicional valoriza narrativas lineares, coerentes e progressivas, que organizam a vida como um percurso unidirecional. Em contraste, “a irregularidade, e não a ordem, caracteriza os autorretratos femininos. As narrativas de suas vidas frequentemente não são cronológicas e progressivas, mas desconexas, fragmentárias ou organizadas em unidades autossuficientes, em vez de capítulos interligados” (Jelinek, 1980, p. 21)³⁵. A autora associa essa “tradição feminina de descontinuidade” (“a continuous female tradition of discontinuity”)

³⁵ Tradução livre de: “On the other hand, irregularity rather than orderliness informs the self-portraits by women. The narratives of their lives are often not chronological and progressive but disconnected, fragmentary, or organized into self-sustained units rather than connecting chapters.” (Jelinek, 1980, p. 21)

(Jelinek, 1980, p. 23) à natureza multifacetada e frequentemente interrompida dos papéis socialmente atribuídos às mulheres, o que explica a recorrência de formas como diários, memórias e coleções de ensaios na tradição autobiográfica feminina.

É também a partir dessa perspectiva que se formula uma crítica ao elitismo implícito em certas correntes pós-estruturalistas surgidas em meados da década de 1970, oriundas de países centrais do capitalismo, dotados de longa tradição literária e institucional consolidada. Em contraste com essas formulações teóricas, vozes historicamente excluídas das benesses do desenvolvimento capitalista – mulheres, negros, indígenas, povos colonizados de modo geral – encontram na escrita autobiográfica um instrumento de afirmação existencial e posicionamento político. Enquanto intelectuais situados no epicentro da produção cultural europeia, em seu desencanto pós-revolucionário, celebram a fragmentação do sujeito e a “morte do autor”, sujeitos subalternizados recorrem à escrita autobiográfica como forma de inscrever-se no mundo social. No campo feminista, autoras como Gloria Anzaldúa, Audre Lorde e Adrienne Rich exemplificam uma escrita autobiográfica que se constrói no trânsito entre teoria e literatura, fazendo da escrita de si um espaço de reflexão crítica e resistência. No contexto afro-atlântico – que articula a escrita de Lima Barreto e Carolina Maria de Jesus à tradição afro-americana – essa tensão torna-se ainda mais evidente, pois a renúncia ao sujeito autoral pode equivaler, nesses casos, a uma capitulação diante da opressão.

A reflexão da crítica estadunidense Elizabeth Beaulieu é particularmente significativa nesse contexto e ressoa na experiência de autores negros brasileiros como Lima Barreto e Carolina Maria de Jesus. Em *Writing African American Woman: An Encyclopedia of Literature by and about Women of Color* (2006), Beaulieu observa que, quando a crítica literária considera a escrita autobiográfica uma forma ultrapassada ou insuficientemente literária, acaba por excluir vozes marginalizadas, uma vez que a matriz da literatura afro-americana³⁶ é fundamentalmente autobiográfica (Beaulieu, 2006, p. 27). A desqualificação do gênero, que no contexto estadunidense apaga tradições fundantes, no Brasil opera frequentemente como redução dessas obras a meros documentos sociais, negando-lhes reconhecimento artístico-literário. Tal perspectiva, contudo, ignora que, em todo o Atlântico negro, a escrita autobiográfica constitui um ato de insurgência literária: um gesto estratégico de visibilidade e resistência em contextos nos quais a própria humanidade e agência de sujeitos negros foram sistematicamente negadas. Assim, a persistência do sujeito autobiográfico negro revela-se menos como anacronismo e

³⁶ Traduzimos diretamente o termo *Afro-American* quando nos referimos às literaturas, teóricas e críticas dos Estados Unidos.

mais como estratégia de resistência na trincheira cultural, articulando experiências e lutas que atravessam fronteiras nacionais e temporais³⁷.

É importante salientar que não se pretende afirmar que a escrita autobiográfica seja, em si mesma, necessariamente engajada ou progressista. Se, por um lado, pode funcionar como dispositivo de contestação, por outro, seu potencial político permanece condicionado pelas contradições históricas que a produzem. O cânone autobiográfico “clássico” dos Estados Unidos é exemplar nesse sentido: obras como *The Autobiography of Benjamin Franklin* (1791) reforçam o mito do *self-made man*, legitimando valores burgueses e expansionistas em consonância com projetos nacionais hegemônicos. De modo semelhante, no contexto brasileiro, algumas autobiografias – inclusive de autoria feminina (Viana, 1995) – reproduzem nostalgias da ordem escravocrata e idealizações do patriarcado rural.

Ainda assim, o espaço autobiográfico possibilita a expressão e a humanização de sujeitos subalternizados que, de algum modo, encontram na escrita em primeira pessoa um lugar de fala e de constituição de si. A dialética da Modernidade forja simultaneamente a noção de humano em oposição ao não-humano e a ideia de indivíduo como sujeito do humanismo universal. Contudo, essa mesma Modernidade, com a expansão marítima e a constituição de um sistema-mundo, institui o homem europeu como parâmetro normativo, relegando tudo o que dele diverge à condição de inferioridade ou periferia. É precisamente nessa brecha contraditória que o sujeito subalternizado se insere, apropriando-se da própria ferramenta do humanismo excludente – a escrita de si – para questionar a universalidade do centro e afirmar-se sujeito de sua própria história.

Como observa Beaulieu (2006), é sobretudo quando mulheres e outros grupos não hegemônicos passam a ocupar esse espaço que se intensifica a disputa crítica em torno do que pode ser considerado uma “verdadeira” ou “boa” escrita autobiográfica. Segundo a autora:

Desde que vozes outras que não as dos homens brancos se voltaram à autobiografia, foi travada uma batalha crítica e teórica sobre o que constitui uma “verdadeira” ou “boa” escrita autobiográfica. A crítica tem discutido longamente que a autobiografia, quando se volta para a esfera privada (como o faz em muitas obras de autoria de homens não brancos), é uma forma literária inferior³⁸ (Beaulieu, 2006, p. 27).

³⁷ Referência às *slave narratives*, conexão que estabelecemos em Nascimento (2020) com base na noção de Atlântico negro, de Paul Gilroy (2012).

³⁸ Tradução livre do original: “Ever since voices other than that of the white make have turned to autobiography, a theoretical and critical battle over what constitutes a “true” or “good” autobiography has been fought. The critical establishment has long argued that autobiography, when it takes turns toward the private (as it does in many works by nonwhite men), is an inferior literary form” (Beaulieu, 2006, p. 27).

Dessa forma, embora os parâmetros literários estejam em constante transformação, acabam por reiteradamente excluir a escrita das mulheres. No caso das mulheres afro-americanas, foco da análise de Beaulieu, a constituição da identidade autobiográfica ocorre em meio a modelos duplos e antagônicos: de um lado, a narrativa masculina de superação, de caráter público; de outro, a escrita confessional da mulher branca, associada à esfera privada. *Incidents in the Life of a Slave Girl* (1861), de Harriet Jacobs, emerge precisamente dessa negociação e tem sido lida como “confissão pública, autobiografia espiritual, romance de sedução, narrativa de cativo e texto alinhado à retórica abolicionista e à ficção sentimental” (Beaulieu, 2006, p. 27). O hibridismo do gênero atinge, assim, um grau ainda mais complexo, constituindo-se como desafio adicional à produção literária das mulheres negras.

Essa classificação híbrida da obra de Jacobs exemplifica com precisão as demandas sócio-críticas formuladas por Berryman (1999), para quem o interesse renovado pela escrita autobiográfica, a partir das décadas finais do século XX, não pode ser dissociado das disputas em torno do cânone literário e dos critérios de legitimação estética. A dificuldade crítica em enquadrar *Incidents in the Life of a Slave Girl* – entre confissão privada e narrativa pública, entre relato abolicionista e ficção sentimental – revela justamente o impasse que emerge quando vozes historicamente marginalizadas passam a ocupar o espaço autobiográfico. Nesses casos, a esfera íntima deixa de ser entendida como resíduo menor da experiência para se tornar lugar de contestação política, desestabilizando as fronteiras tradicionais do debate sobre o que pode ser considerado literatura e, sobretudo, quem pode produzi-la.

A partir dessas formulações, torna-se evidente que a perspectiva feminista da escrita autobiográfica não apenas questiona critérios literários herdados, mas evidencia os limites das teorias universalizantes quando confrontadas com experiências históricas de subalternização. Se, até aqui, buscamos delinear os fundamentos críticos que permitem compreender a escrita autobiográfica como espaço de resistência feminina, impõe-se agora aprofundar essa discussão a partir de um recorte ainda mais situado, no qual gênero, raça e classe se entrecruzam de modo decisivo. É nesse sentido que a seção seguinte se volta à escrita autobiográfica em contextos de subalternidade, examinando como determinadas vozes – em especial as de mulheres negras – tensionam, radicalizam e reconfiguram os debates teóricos aqui apresentados.

3.3 Escrita autobiográfica, gênero e subalternidade

Na primeira parte deste capítulo procuramos estabelecer um percurso teórico-metodológico no qual a classe e a totalidade figuram como conceitos-chave, situando a análise

da escrita autobiográfica nas condições materiais de produção – alfabetização, acesso à cultura letrada, posição de classe e raça das autoras-narradoras – de modo a evitar tanto leituras anacrônicas quanto idealistas.

Partimos agora para um exame mais propriamente literário, buscando responder à hipótese feminista: em que medida *Minha vida de menina* e *Diário de Bitita* podem ser lidas como obras feministas? Para evitar uma abordagem meramente celebratória da presença de vozes femininas na literatura – o que, segundo Mary Louise Pratt (1999, p. 128–129), caracterizaria um “estudo de gênero” descritivo e potencialmente legitimador do status quo –, propomos uma análise crítica que avalie o potencial disruptivo dessas narrativas. Trata-se, portanto, de investigar se tais textos apenas registram a condição feminina de seu tempo ou se operam leituras de mundo capazes de questionar, tensionar ou expor as assimetrias de gênero.

Para isso, retomamos uma reflexão proposta por Elaine Showalter acerca da literatura de autoria feminina. Embora formulada a partir do contexto inglês, sua tipologia oferece uma chave heurística produtiva, desde que apropriada de modo crítico, para pensar a escrita de mulheres em outros sistemas literários. Em seu estudo seminal sobre romancistas britânicas, Showalter (2011) identifica três fases recorrentes na literatura de autoria feminina – *feminine* (1840–1880), *feminist* (1880–1920) e *female* (pós-1920) – que não correspondem a movimentos sociais organizados, mas a estratégias literárias identificáveis nas obras das autoras.

Na fase *feminine*, representada por escritoras como George Eliot e as irmãs Brontë – que publicavam sob os pseudônimos Currer, Acton e Ellis Bell –, observa-se uma adesão crítica à tradição literária hegemônica masculina. O uso de pseudônimos não constitui apenas um expediente externo de ocultação da autoria feminina, mas repercute na própria estrutura das obras, seja na caracterização de personagens, na voz narrativa ou nos valores internalizados, que reproduzem, ainda que tensionando, os parâmetros do cânone patriarcal.

No período seguinte, denominado por Showalter de *feminist* (1880–1920), as escritoras passam a desafiar de modo mais explícito as concepções tradicionais de feminilidade, enfatizando as condições injustas às quais as mulheres estavam submetidas e, não raro, projetando sociedades alternativas ou utópicas, como ocorre na obra de Charlotte Perkins Gilman. Já na fase *female*, a partir da década de 1920, a preocupação central desloca-se para a autodescoberta e a busca de uma identidade construída a partir de parâmetros próprios, reconhecendo a legitimidade das experiências femininas, inclusive no que se refere à sexualidade. Nesse momento, as escritoras passam a oferecer uma perspectiva crítica da própria literatura, articulando o que Showalter denomina uma escrita da diferença – não como

espelhamento da escrita masculina, mas como elaboração de formas e valores próprios. Virginia Woolf é a principal referência desse período.

A dificuldade de tradução e aplicação direta das categorias propostas por Showalter evidencia, por si só, a necessidade de instrumentos analíticos próprios para pensar a literatura produzida por mulheres no Brasil, a partir da leitura de textos concretos e de suas condições históricas específicas. Ainda assim, consideramos produtivo apropriar-nos de sua linha de raciocínio, especialmente ao articular a autoria feminina à escrita autobiográfica, como forma de refletir sobre os modos pelos quais mulheres, em contextos diversos, negociam, reproduzem ou tensionam valores patriarcais por meio da escrita de si.

Nesse sentido, Tamiris Tinti Volcean (2021, p. 200) afirma que a escrita autobiográfica constitui um recurso formal de resistência “ao desaparecimento da perspectiva feminina em uma sociedade patriarcal”. Segundo a autora, a inserção da perspectiva feminina no campo literário, sobretudo no âmbito das escritas autobiográficas produzidas por mulheres, desestabiliza a hierarquização de gênero que historicamente permitiu a circulação quase exclusiva da visão masculina de mundo (Volcean, 2021, p. 203). Assim, mais do que reconhecer a presença de mulheres na literatura, a atenção crítica se volta para as implicações práticas da escrita autobiográfica feminina no campo dos discursos sociais, uma vez que sujeitos historicamente silenciados passam a dizer a si mesmos, confrontando o essencialismo e o biologismo que lhes foram impostos.

Estudos sobre a escrita autobiográfica de mulheres no Brasil (Viana, 1995; Lacerda, 2001) indicam que grande parte dessa produção se constrói a partir de um modelo hegemônico de feminilidade, calcado na valorização da família nuclear burguesa, na obediência aos pais, no sucesso do casamento, na submissão ao marido e na experiência da maternidade, frequentemente apresentada como exemplaridade moral para a posteridade. Tal constatação evidencia que a escrita autobiográfica feminina não é, em si, sinônimo de contestação, mas um espaço de disputa simbólica no qual valores patriarcais podem ser tanto reiterados quanto tensionados.

É a partir dessa constatação que se torna possível articular a escrita autobiográfica feminina à noção de subalternidade. A escrita de si, longe de constituir um gesto homogêneo, revela-se atravessada por marcadores sociais de diferença – gênero, classe e raça – que condicionam não apenas o acesso à escrita, mas também seus modos de circulação, recepção e legitimação. Nesse sentido, a persistência da escrita autobiográfica entre sujeitos subalternizados não deve ser lida como anacronismo ou insuficiência estética, mas como estratégia de afirmação existencial e política em contextos nos quais a própria condição de

sujeito foi historicamente negada. Essa afirmação, contudo, não implica a defesa de uma fragmentação identitária nem a absolutização das particularidades, mas a compreensão de que o universal não é um dado abstrato e prévio, e sim uma construção histórica que se amplia à medida que sujeitos anteriormente excluídos passam a inscrever suas experiências no espaço público e simbólico.

Como observa Elizabeth Beaulieu (2006), é sobretudo quando mulheres e outros grupos não hegemônicos passam a ocupar o espaço autobiográfico que se intensifica a disputa crítica em torno do que pode ser considerado uma “verdadeira” ou “boa” escrita autobiográfica. A resistência a essas produções revela não apenas critérios estéticos excludentes, mas a dificuldade da crítica institucional em lidar com narrativas que deslocam as fronteiras entre o público e o privado, o individual e o coletivo, o literário e o político.

Desse modo, a escrita autobiográfica feminina, especialmente em contextos de subalternidade, evidencia os limites das teorias universalizantes do sujeito e da literatura, ao mesmo tempo em que reivindica a legitimidade de experiências historicamente marginalizadas como matéria literária. Ao articular o pessoal ao político, essas narrativas não apenas tensionam modelos hegemônicos de autoria e representação, mas também reconfiguram o próprio campo literário, exigindo abordagens críticas capazes de considerar as relações entre forma, experiência histórica e poder. Trata-se, contudo, não de uma recusa do universal enquanto horizonte ético e político, mas da crítica a um falso universal – historicamente situado – que toma a experiência europeia, masculina, burguesa, cristã como parâmetro único da condição humana.

As questões aqui discutidas permitem ainda deslocar a reflexão sobre a escrita autobiográfica para além dos marcos teóricos formulados em contextos centrais, interrogando seus limites quando transplantados para formações sociais periféricas. Em países marcados por um desenvolvimento desigual, por heranças coloniais persistentes e por uma relação historicamente ambígua com os ideais do humanismo europeu, a escrita de si assume contornos específicos: ao mesmo tempo em que se apropria de formas e valores universalizantes, ela os reinscreve a partir de experiências atravessadas pela exclusão, pela dependência cultural e por uma permanente sensação de inadequação em relação aos modelos consagrados. Nesse sentido, pensar a escrita autobiográfica feminina em contextos de subalternidade implica também considerar como essas narrativas se produzem em um espaço social no qual a autoria se constrói sob o peso de assimetrias econômicas, raciais e simbólicas que condicionam tanto a possibilidade de escrever quanto as formas de legitimação literária. É a partir desse horizonte que se torna necessário examinar, de modo situado, a escrita autobiográfica no Brasil, atentando

para os limites históricos impostos à autoria feminina entre o século XIX e a segunda metade do século XX.

3.4 A escrita autobiográfica no Brasil e os limites da autoria feminina (século XIX–1986)

Neste tópico, abordamos inicialmente a prática da escrita autobiográfica no Brasil, mais comumente designada como “memorialismo” tanto por escritores quanto pela crítica. Trata-se de um conjunto heterogêneo de textos fundados nas reminiscências de uma experiência vivida por aquele que escreve e que, no contexto brasileiro, abrange diferentes modalidades da escrita de si – como diários, memórias e testemunhos – sendo o termo “autobiografia”, enquanto gênero específico, empregado de forma mais restrita e pouco sistemática. Constatamos, assim, a ausência de um consenso classificatório no tratamento desses textos no Brasil, com termos frequentemente utilizados de modo intercambiável por um mesmo crítico, como se observa, por exemplo, em Antonio Candido (1987), Eliane Zagury (1982), Bella Jozef (1997), Maria José Motta Viana (1995) e Silviano Santiago (1982; 2002). Nota-se, tanto nas obras quanto em sua recepção crítica, a preferência pelo termo “memórias” em detrimento de “autobiografia”, o que revela uma abordagem menos vinculada ao rigor da teoria autobiográfica e mais orientada por uma leitura histórico-social.

Vale destacar o movimento oposto observado nas autobiografias estadunidenses, originalmente publicadas como *memoir* e posteriormente re intituladas *autobiography*. Nesse contexto, a trajetória global da vida individual ganha relevo como forma de exemplaridade, ao passo que, no Brasil, predomina uma (aparente) modéstia discursiva que privilegia o aspecto episódico da experiência, enfatizando sua dimensão histórica e social e atenuando seu teor individualizante. Essa diferença não remete apenas a opções estéticas, mas a formações históricas distintas e a modos diversos de inscrição do sujeito no espaço público.

Em um segundo momento, recuperamos produções da escrita autobiográfica analisadas pelos críticos mencionados, com o objetivo de contextualizar nosso corpus e traçar um panorama dessa modalidade desde seu surgimento como tal, no final do século XIX – período de redação de *Minha vida de menina* – até 1986, ano da publicação de *Diário de Bitita*.

No Brasil, o interesse da crítica literária pela escrita autobiográfica consolida-se apenas na segunda metade do século XX e, ainda assim, de forma parcial. Autores canônicos são privilegiados, muitas vezes sob a égide da ficção (*Menino de engenho*)³⁹, da poesia (*A idade*

³⁹ José Lins do Rego (1932).

do serrote)⁴⁰ ou do enfoque em trajetórias intelectuais (*Como e por que sou romancista*)⁴¹. Ao longo do século XIX, os textos autobiográficos publicados são ainda mais escassos, o que talvez explique o relativo desinteresse crítico pelo gênero. No estudo “A autobiografia no Brasil”, apresentado em 1975, Edson Nery da Fonseca identifica 543 “documentos autobiográficos”; no entanto, considerando o período que vai da redação de *Minha vida de menina* à sua publicação, contabilizam-se apenas 76 títulos (Fonseca, 1975 apud Zagury, 1982, p. 103).

A “falta” dessa modalidade no período de consolidação da literatura nacional é notada por Afrânio Coutinho (2015, p. 114) em obra originalmente publicada em 1976, por exemplo. Mas também por Monteiro Lobato (1956, p. 197-198 apud Zagury, 1991, p. 106), que aborda a questão em uma crônica do livro *Ideias do Jeca Tatu*, publicada pela primeira vez em 1919:

A história é um processo contínuo do que se fez no passado, com o objetivo utilitário de nortear o futuro. Se fosse apenas um recreio, o cinema novelesco a superaria com vantagem. Só o que se fez ensina o que se deverá fazer para o diante. Memórias são depoimentos pessoais no intermínio processo, e valem por más testemunhas os que silenciam egoisticamente sobre o que fizeram ou viram fazer. O silêncio em tal caso corresponde a refugir ao cumprimento de um dever iniludível – contribuir cada qual com o que possa para que o amanhã seja, senão melhor, pelo menos mais esclarecido do que o ontem e o hoje.

Os velhos povos europeus de cultura bem quilotada não desdenham deste depoimento pessoal, em regra póstumo, o que lhes permite maior independência de juízo. Todo mundo por lá publica memórias – de Napoleão ao seu criado de quarto Constant. Escrevem-nas de próprio punho, se podem, ou de punho alheio, em caso contrário.

Entre nós não há esse hábito. Não deixam memórias os nossos artistas, nem os nossos homens públicos. Raro um barão de Drummond, em cujas memórias os nossos historiadores ou romancistas vão beber luzes esclarecedoras dos ocos escuros, das interrupções de corrente que supliciam os estudiosos que só têm a mão documentos oficiais (Lobato, 1956, p. 197-198 apud Zagury, 1991, p. 106).

A reflexão de Monteiro Lobato sobre o memorialismo é exemplar de uma visão apologética que associa a escrita de si a um dever cívico e histórico. Ao contrastar o hábito consolidado de publicação de memórias nos “velhos povos europeus de cultura bem quilotada” com a ausência desse costume no Brasil, Lobato revela não apenas um diagnóstico literário, mas um traço recorrente da autocompreensão cultural brasileira: a percepção de atraso e insuficiência em relação aos centros hegemônicos, que incide diretamente sobre a legitimação da autoria e da exposição do eu.

O destaque conferido à dimensão mais historicista da escrita autobiográfica parece ser um fator comum tanto entre os escritores quanto entre a crítica brasileira. Nesse sentido, Bella Jozef afirma: “Memorialismo e autobiografia são formas de autoconhecimento pela experiência da escrita. No caso da autobiografia, o eu autoral é também o objeto da narrativa; no caso do

⁴⁰ Murilo Mendes (1968).

⁴¹ José de Alencar (1873).

memorialismo, o objeto da narrativa é aquilo que foi observado pelo eu autoral” (Jozef, 1997, p. 222). A colocação da crítica brasileira alinha-se à diferenciação proposta por Lejeune (2014, p. 17), para quem autobiografia e memórias são gêneros “vizinhos”. Apesar de partilharem a forma da linguagem (narrativa em prosa), a identidade do autor com o narrador e a posição do narrador em uma perspectiva retrospectiva, o tema da autobiografia é a vida individual e a história da personalidade do autor-narrador. Já nas memórias, o foco pode deslocar-se para fatos alheios ao narrador, como “a crônica e a história social ou política”.

No entanto, o próprio teórico reconhece que “essas categorias não são absolutamente rigorosas”, tratando-se de “uma questão de proporção ou, antes de hierarquia” (Lejeune, 2014, p. 17). O que seria imprescindível, então, para a realização da autobiografia seria a identidade absoluta entre autor, narrador e personagem enquanto as memórias privilegiam a narrativa de eventos históricos públicos e coletivos vivenciados pelo autor, sem exigir o mesmo nível de introspecção e pacto de identidade. Assim, enquanto a teoria busca diferenciar substantivamente “autobiografia” de “memórias”, no Brasil prevalece um uso adjetivado: memorialístico, confessional, testemunhal ou autobiográfico, revelando uma prática crítica mais interessada na função ou mesmo conteúdo dos textos do que em enquadramentos rígidos. Contudo, as descrições teóricas só fazem sentido na medida em que auxiliam a compreensão dos textos que quase nunca, sobretudo no caso do Brasil, terão fronteiras tão delimitadas. Diante dessa fluidez terminológica e da ênfase histórico-social que caracteriza a recepção da escrita autobiográfica no país, nossa abordagem opta por termos abrangentes, capazes de acolher a diversidade de textos. Nesse contexto, onde a autobiografia “pura” é exceção e o memorialismo predomina como registro de um *outro* coletivo, destacam-se os textos do presente corpus de análise. Se a produção autobiográfica brasileira tende a dissimular o sujeito em favor do contexto, essas obras centram-se na voz autoral como fator determinante – o que, em se tratando de mulheres, é ainda mais significativo. Logo, nosso estudo busca explicitar tanto os paradoxos da escrita autobiográfica no Brasil, mas também seu potencial subversivo quando o **eu** assume o primeiro plano.

Essa tensão entre o individual e o coletivo na tradição memorialística brasileira reflete-se também nos debates críticos sobre o gênero. Enquanto Monteiro Lobato valoriza a dimensão coletiva da contribuição memorial, Gilberto Freyre, por sua vez, no prefácio de *Casa Grande & Senzala* (1933) queixa-se da ausência de fontes autobiográficas que permitissem “penetrar na intimidade mesma do passado”. Tal ausência, ele aventa, teria explicação na presença do confessionalismo que teria capturado a vontade de revelação aos outros que, em países protestantes, resultou na produção de escrita íntima variada: diários, confidências, cartas,

memórias, autobiografias. Essa justificativa é questionável, já que a França, também católica, é um dos países com maior produção do gênero.

Outro aspecto singular que merece atenção no contexto brasileiro: muitos textos autobiográficos produzidos desde o final do século XIX só vieram a público décadas após sua composição. Esse lapso temporal decorria tanto de decisões autorais – quando escritores especificavam prazos póstumos para divulgação – quanto de circunstâncias externas, como a negligência na preservação e divulgação dos manuscritos. O caso de *Minha vida de menina*, publicado a mais de meio século de sua redação, constitui fato mais típico que excepcional no quesito temporal. A modéstia do prefácio tampouco foge à regra: a própria autora adverte os leitores sobre sua falta de pretensão literária, pois os escritos que “andaram anos e anos guardados, esquecidos” foram revistos e ordenados “para os meus, principalmente para minhas netas”, sendo a ideia do livro apenas algo com o qual “me conformei” (Morley, 2016, p. 13). Para uma mulher sexagenária da década de 1940, além desses embarços, a publicação de um diário poderia sugerir despudor e imodéstia, qualidades impensáveis para uma dama da sociedade carioca. Ao ultrapassar essas barreiras, Alice Caldeira Brant colocava em risco sua reputação e, por isso, tanto as precauções com o pseudônimo e as mudanças de nomes, quanto a tentativa de justificar a empreitada a partir de seu papel de avó – esta sim, uma função compatível com sua condição social.

A nosso ver, essa postura pode ser lida como uma “modéstia protocolar”, recorrente na escrita autobiográfica e presente desde os precursores *Ensaio* de Montaigne – que afirma ser irracional o leitor desperdiçar seu tempo livre com um assunto tão frívolo e vão quanto os seus ensaios (Kramer, 2009, *digital*). Na literatura brasileira, esse fenômeno ocorre também em *Minha vida: da infância à mocidade*, no qual Medeiros e Albuquerque inclui um prefácio em que já efetua uma crítica prévia ao seu conteúdo:

...aqui fica um aviso honesto: este livro é todo de uma futilidade desoladora. Quem o percorrer, percorre perfeitamente prevenido de que não há nas suas páginas nada de elevado. (...) nem ao menos as anedotas escolhidas têm mérito literário ou pretensão documental. Vieram ao correr da pena, evocadas, ou pelo que nelas havia de pitoresco, ou pelo que tinham para mim de divertido. Em todos os casos, com um infinito desdém pelas conveniências sociais (Medeiros e Albuquerque, 1933, p. x-xii *apud* Zagury, 1982, p. 42).

Por sua “futilidade”, “falta de mérito literário” ou “pretensão documental”, o escritor destaca a gratuidade da obra, que não consistiria em nada sério ou elevado. Postura semelhante é adotada por Humberto Campos (1935, p. 91-92 *apud* Zagury, p. 62) em seu *Memórias inacabadas*, neste caso, no corpo da narrativa, na qual reflete sobre a efemeridade daquilo que se revela na escrita: “Que são, na realidade, as cousas que tenho escrito, e estas páginas que

estou escrevendo no limiar da velhice, senão fragmentos de pãina soprados para o alto, e destinados a tombar pouco adiante, sem deixarem o mais ligeiro vestígio no pedaço do céu por onde voaram sem rumo?”

Nota-se uma preocupação comum em se isentar preventivamente das acusações de superficialidade, pretensão literária e narcisismo, dada a ênfase conferida ao aspecto episódico e trivial dos escritos em questão. Afinal, tamanha insignificância não resultaria em uma publicação que requer uma movimentação ativa do escritor, ademais do próprio exercício da escrita autobiográfica que pressupõe, no mínimo, uma concepção estável do eu. Essa parcimônia leva Daniel Moreira (2011, p. 15) a situar a autobiografia nacional no cruzamento entre desejo e negação, pois, ainda que a dualidade de impulsos ultrapasse a esfera pessoal, tendo origem na própria história do gênero, no Brasil, no entanto, encontra uma resistência que ultrapassa a retórica. De acordo com Gilberto Freyre, a escrita autobiográfica era encarada com muita desconfiança pelos homens ilustres no século XIX porque:

Era contra as melhores convenções que regulavam o comportamento quer de homens públicos, quer escritores ilustres. Repugnava aos melhores mestres brasileiros de bom-tom que um indivíduo elegante escrevesse de si próprio: da sua própria formação. Faziam-no franceses, ingleses e russos, é certo: os últimos indo ao extremo de recordar suas deformações. Mas eram estrangeiros (Freyre, 1981, p. 3).

Escrever sobre si mesmo poderia ser motivo de constrangimento, visto como exercício narcisista e auto-laudatório. Lejeune (1994) demonstra em “*Un siècle de résistance à l'autobiographie*” que, de fato, a França compartilhou essas reticências, mas, não obstante, concomitantemente à sua negação, o gênero se tornou prolífico⁴². No caso francês, essa difusão relaciona-se tanto ao peso dos textos fundadores de Montaigne e Rousseau, por exemplo, quanto à centralidade que o *roman personnel*⁴³ assume ao longo do século XX – fruto da descrença na suposta objetividade do romance realista, do impacto do advento da Psicanálise e sua descoberta do inconsciente e das duas grandes guerras.

Já no Brasil, não se pode deixar de fora o fator escolarização e acesso ao livro que não poderia ser mais distante do caso francês, o que explica parcialmente a escassez autobiográfica. Em um país tão jovem, desigual, e com tão pouco acesso à cultura letrada, as dificuldades para o estabelecimento de qualquer tradição literária estão postas. Além disso, no Brasil, há algo de particular no que diz respeito à autobiografia: o receio de incorrer em vaidade e pedantismo é

⁴² Anatole France, por ocasião da publicação dos diários de Henri-Frédéric Amiel, Marie Bashkirtseff e dos irmãos Goncourt, publica o que Lejeune (1998, p. 134) chama de manifesto a favor da escrita autobiográfica.

⁴³ Em tradução livre, “romance pessoal” ou “romance de intimidade”, gênero literário característico do século XVIII, principalmente na França, considerado um precursor da autoficção por sua narrativa em primeira pessoa e sua ênfase na análise psicológica e intropecção em uma trama simples e cotidiana.

uma constante preocupação expressa nas justificativas e preâmbulos dos próprios autobiógrafos. Há, portanto, uma resistência de largo alcance, um “receio cultural” segundo atribuição de Beatriz Jaguaribe (1994, p. 111) desde as instâncias de produção até a crítica.

Vemos, assim, mais um exemplo do impacto das condições materiais de produção na escrita autobiográfica. A título de comparação, nos Estados Unidos, a abundante produção autobiográfica nas suas mais variadas vertentes contrasta com o caso brasileiro no sentido de que o percurso individual singular é um componente essencial da ideologia de construção da própria nação. Em outras palavras, há um engrandecimento da personalidade cujo caráter de distinção é evidenciado nessas autobiografias clássicas, que se propõem tanto únicas como exemplares, o que é capitalizado de modo a corroborar nesses indivíduos a supremacia estadunidense e seu “destino manifesto”⁴⁴. Em certa medida, as autobiografias também suprem a ausência de memórias históricas do Novo Mundo em uma “encenação de uma nova ordenação democrática” (Jaguaribe, 1994, p. 114).

Ainda de acordo com a crítica, o ser autobiográfico exemplar e triunfante de uma vertente autobiográfica clássica e pedagógica destoava do ambiente cultural brasileiro dos novecentos pelo despudor social que acarretava a concepção de um “eu” triunfante: “O brilho do êxito social não deveria ser aclamado de boca própria, mas no seio dessa trama cultural, onde o indivíduo se mostrava digno de sua linhagem ou, em casos excepcionais, o inventor de uma nova ordenação” (Jaguaribe, 1994, p. 112). A exaltação do indivíduo deveria proceder de terceiros, o que então justificaria sua relevância e lhe conferiria legitimidade.

Semelhante fenômeno de desconfiança e receio ocorre na Espanha, que Manuel Alberca especula ter raízes religiosas. Curiosamente, também se atribui a responsabilidade à fé católica pela exiguidade autobiográfica, mas já não pelo mesmo motivo indicado por Freyre:

Expor-se ao público, sem máscaras fictícias ou borrões líricos, é um ato quase sempre incompreendido nos países católicos, também e especialmente na Espanha, na qual ainda existem muitos reflexos do passado. Os escritores e críticos literários espanhóis não apreciam, geralmente, o serviço inestimável que alguns autobiógrafos cedem à higiene mental do país, ao aceitar livremente o desafio de escrever-se para os outros e de compartilhar o que os constitui de maneira única e íntima. Em troca, os leitores valorizam a autenticidade do ato autobiográfico, uma vez que lhes permite espiar sem “voyeurismo” ou morbidez a tantas e intensas vidas (Alberca, 2020, p. 10).

O teórico atribui a suspeita de pedantismo e egolatria com relação à escrita de si à moral católica e sua tendência à condenação dessas “faltas”. Contudo, o contraste com a França, igualmente católica mas com forte tradição autobiográfica desde Rousseau, sugere que o fator

⁴⁴ A doutrina do “destino manifesto” fundamenta-se na crença de que há uma vocação norte-americana de expansão de seu domínio baseada na vontade divina.

religioso não é determinante por si só. A diferença crucial se estabelece na assimilação dos valores burgueses de individualismo pois, se na França o cultivo da intimidade literária acompanhou o desenvolvimento capitalista, na Espanha e no Brasil esse processo foi tardio e incompleto, vinculado a estruturas sociais hierárquicas que fazem persistir o estigma que Alberca e Freyre identificam.

Por isso, conforme Moreira (2011, p. 46) até meados do século XX a escrita autobiográfica no Brasil parece ter sido “uma prática indesejável e desconcertante” para os autores, “ignorada ou incompreendida” pela crítica e ainda “menosprezada” por uma boa parte do restrito público leitor. Essa recepção reticente explica por que grande parte das autobiografias publicadas no país era produzida por escritores ou intelectuais já consagrados por outras obras, ou ainda por textos com recortes especificamente políticos ou artísticos da vida. Nesse contexto, casos como os de Helena Morley e Carolina de Jesus configuram-se como exceções, assim como as poucas produções autobiográficas de mulheres. Se os homens escritores, “nativos” e “senhores” do espaço público receiam uma exposição indecorosa de sua vida íntima, as mulheres estão sujeitas a um escrutínio mais severo, que as condiciona a uma cautela ainda maior.

É assim que, com hesitação, escusas ou mesmo negação, a escrita autobiográfica tem sido praticada no Brasil e se expandiu ao longo do século XX em relação aos períodos anteriores, como demonstram alguns exemplos a seguir. De acordo com o levantamento de Maria José Motta Viana (1995), uma das primeiras memorialistas que registradas Maria Eugênia Ribeiro de Castro que, em 1893, redige *Reminiscências*, em Piracicaba, interior de São Paulo. Há apenas uma pequena tiragem inicial ainda no século XIX, mas o livro volta a circular em nova publicação em 1975, quase um século depois. Objeto de muito mais atenção é também é publicado em 1893, *Como e porque sou romancista*, uma epístola na qual José de Alencar retoma sua trajetória intelectual e literária. O livro, escrito pelo menos duas décadas antes, vem à público postumamente por mediação da família.

Minhas recordações (1944), de Ferreira de Resende, foi redigido em 1887, mais de cinco décadas antes. Para Antonio Candido (1987, p. 52) o mineiro seria o melhor memorialista daquele século, cujo mérito estaria em lograr uma narrativa de tendência universalizante. Em contraste, *Minha formação*, de Joaquim Nabuco – político, diplomata e escritor membro da Academia Brasileira de Letras, uma das maiores referências do movimento abolicionista –, publicado em 1900, consistiria, segundo Candido (1987, p. 52), em uma autobiografia “estritamente individualista” cujo “dado pessoal se dissolve na vaidade” e que, embora parta do geral, acaba por reduzir-se ao particular. A perspectiva de Candido, ao destacar o caráter

generalizante como um atributo positivo, contribui para nossa leitura, na medida em que buscamos demonstrar como os vestígios do projeto Moderno se explicitam não só na forma, como também no conteúdo das obras autobiográficas, deflagrando sua incompletude.

Nem todos os críticos, no entanto, endossam a avaliação de Candido sobre o livro, o que, em nossa análise, parece derivar menos de uma leitura do texto em si e mais de uma adesão à figura e ao posicionamento político do autobiógrafo. Para Luís Viana Filho, também político e autor de *A vida de Joaquim Nabuco* (1973), o livro foi bem recebido entre seus contemporâneos – evidência de sua legitimidade. Já Gilberto Freyre (1963, p. ix) ressalta o mérito tríplice do texto – psicológico, sociológico e literário –, considerando-o “uma das expressões mais altas da literatura em língua portuguesa”.

Freyre não apenas defende a obra, mas, sobretudo, se coloca como seu sucessor ideológico no que se refere a uma defesa paternalista do negro e a uma abordagem mistificadora da cultura brasileira que, ao mesmo tempo que dá um passo importante no reconhecimento da presença e importância das culturas africanas e afro-brasileiras, camufla a violência endêmica a um sistema latifundiário escravagista que, com a Abolição da Escravatura, transforma os escravizados em exército industrial de reserva. Para os nossos objetos, esse apontamento é de extrema importância, afinal, ambos se compõem em uma paisagem histórica comum do pós Abolição, tendo como diferenciais o lócus narrativo e procuramos evidenciar em que medida reproduzem ou contestam esse discurso de cordialidade e assimilação.

De acordo com Fonseca (1978), Freyre exerceu um papel fundamental no fomento à escrita autobiográfica no Brasil por dois motivos principais. Em primeiro lugar, pela sua ativa valorização do gênero, como demonstram tanto sua apologia explícita quanto seu impacto concreto na produção nacional:

Mais de quarenta anos depois de escritas estas palavras, continuariam escassas as autobiografias de brasileiros? Parece que não e o próprio Gilberto Freyre é um dos responsáveis pela mudança, ao provocar as quase duas centenas de autobiografias que serviram de fonte principal à admirável obra de interpretação do 1900 brasileiro que é *Ordem e Progresso* (1957). Aliás, antes mesmo de escrever esta obra, o autor já havia saudado com entusiasmo, em artigo de jornal, o aparecimento do diário que a mineira Alice Dayrell Caldeira Brant publicou em 1942, sob o pseudônimo de Helena Morley. Seu conhecido interesse pelo assunto fez com que se tornasse prefaciador – e mais recentemente até autor – de vários livros autobiográficos (Fonseca, 1978, p. 127).

A recepção calorosa de Freyre ao *Minha vida de menina* – quando, à época, ele já era um intelectual consagrado por obras como *Casa Grande e Senzala* (1933) e *Sobrados e mucambos* (1936) – é um indício de uma legitimação imediata e que pode ter sido responsável por uma

significativa ampliação de seu alcance⁴⁵. Em segundo lugar, pela sua própria contribuição qualitativa ao *corpus* autobiográfico brasileiro: Freyre não apenas expandiu quantitativamente a produção do gênero, mas introduziu uma abordagem inovadora na qual articula sua experiência pessoal com a análise sociológica, transformando-a em algo maior que a mera confissão íntima e conferindo-lhe densidade intelectual.

Para contextualizar nosso objeto de estudo e as obras aqui mencionadas, organizamos uma tabela com a produção autobiográfica brasileira desde as *Reminiscências* (1893), de Maria Eugênia Castro (nosso “marco zero”) até o *Diário de Bitita* (1986), de Carolina de Jesus, totalizando 146 títulos. Cabe ressaltar que esse levantamento não é exaustivo, mas inclui as obras que conseguimos mapear durante a pesquisa e, embora não seja o foco principal desta tese, julgamos relevante apresentá-lo por três razões: 1) situar as obras que compõem nosso *corpus*; 2) reforçar algumas das afirmações que fazemos sobre o gênero autobiográfico no Brasil; e 3) dar visibilidade a uma produção literária feminina que historicamente apagada.

Tabela 1 - Escrita autobiográfica no Brasil de 1893 a 1986

Ano	Título da Obra	Autor/a
1893	<i>Reminiscências</i>	Maria Eugênia Ribeiro de Castro
1893	<i>Como e por que sou romancista</i>	José de Alencar
1900	<i>Minha formação</i>	Joaquim Nabuco
1921	<i>Trechos de minha vida</i>	Visconde de Taunay
1931	<i>O meu próprio romance (obra inacabada)</i>	Graça Aranha
1933	*Memórias, Primeira parte, 1886-1900, Tomo 1*	Humberto Campos
1933	<i>Minha vida, vol. I</i>	Medeiros e Albuquerque
1934	<i>Minha vida, vol. 2</i>	Medeiros e Albuquerque
1935	<i>Memórias inacabadas</i>	Humberto Campos
1939	<i>Canudos, diário de uma expedição</i>	Euclides da Cunha
1942	<i>Minha vida de menina</i>	Helena Morley (Alice Brant)
1942	<i>Quando eu era vivo, memórias, 1867 a 1934</i>	Medeiros e Albuquerque
1944	<i>Minhas recordações</i>	Ferreira de Resende
1945	<i>Infância</i>	Graciliano Ramos

⁴⁵ Em 1975, o livro estava em sua 13ª edição, ainda na Livraria José Olympio. Em 1989 passa a ser publicado pela Editora Companhia das Letras. (Anexo).

1948	<i>Memórias</i>	Visconde de Taunay
1948	<i>O galo branco: páginas de memórias</i>	Augusto Frederico Schmidt
1949	<i>Segredos da infância</i>	Augusto Meyer
1953	<i>Aventura e rotina: Sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas</i>	Gilberto Freyre
1953	<i>Um brasileiro em terras portuguesas</i>	Gilberto Freyre
1953	<i>Memórias do Cárcere</i>	Graciliano Ramos
1953	<i>Diário Íntimo</i>	Lima Barreto
1954	<i>Um homem sem profissão</i>	Oswald de Andrade
1954	<i>Itinerário de Pasárgada</i>	Manuel Bandeira
1954	<i>São Paulo de meus amores</i>	Afonso Schmidt
1954	<i>Da forja à academia</i>	Oswaldo Orico
1954	<i>As amargas não... (lembranças)</i>	Álvaro Moreira
1954	<i>Olhando para trás</i>	Luís Edmundo
1954	<i>Diário secreto</i>	Humberto Campos
1955	<i>História de Minha Infância</i>	Gilberto Amado
1955	<i>Minha formação no Recife</i>	Gilberto Amado
1955	<i>Viagem da minha vida (memórias)</i>	Emiliano Di Cavalcanti
1956	<i>Mocidade no Rio e Primeira Viagem à Europa</i>	Gilberto Amado
1956	<i>O Diário do Hospício</i>	Lima Barreto
1956	<i>Correspondência</i>	Lima Barreto
1956	<i>Encontro marcado</i>	Fernando Sabino
1956	<i>Bom tempo</i>	Afonso Schmidt
1956	<i>Um burro e sua sombra</i>	Orlando Vilela
1956	<i>Episódios de minha vida</i>	René Thiollier
1956	<i>Meus verdes anos</i>	José Lins do Rego
1958	<i>Havia uma oliveira no jardim</i>	Álvaro Moreyra
1958	<i>De um livro de memórias</i>	Luís Edmundo
1958	<i>Um rei da valsa</i>	Onestaldo de Pennafort
1958	<i>Reflexões dos trinta anos</i>	Raimundo Souza Dantas
1958	<i>Memórias</i>	José Maria Bello

1958	<i>Memórias de uma professora</i>	Maria da Glória D'Ávila Arreguy
1959	<i>Todos contam sua vida: memórias de infância e adolescência</i>	Vivaldo Coaracy
1959	<i>Auto-retrato intelectual e Minhas memórias</i>	Jorge de Lima
1959	<i>Minhas memórias do Modernismo; sintomas e discordâncias</i>	Walfrido Piloto
1959	<i>As florestas: páginas de memórias</i>	Augusto Frederico Schmidt
1960	<i>Quarto de despejo: diário de uma favelada</i>	Carolina Maria de Jesus
1960	<i>De ontem, de hoje, de sempre; recordações com devaneios</i>	Sérgio Milliet
1960	<i>Quando eu era menino</i>	Nelson Palma Travassos
1961	<i>Casa de alvenaria: diário de uma ex-favelada</i>	Carolina Maria de Jesus
1961	<i>Diário (Volume 1)</i>	Lúcio Cardoso
1961	<i>Quando havia província</i>	José Brito Broca
1962	<i>Literatura e vida literária; notas de um diário de crítica</i>	Álvaro Lins
1962	<i>Diário I; difícil é o reino</i>	Walmir Ayala
1962	<i>O visível amor; diário II</i>	Walmir Ayala
1962	<i>Encontros com a vida (memórias)</i>	Vivaldo Coaracy
1962	<i>Um livro sem título: memórias de uma provinciana</i>	Adélia Pinto
1962	<i>Izabel quis Valdomiro</i>	Maria Izabel Silveira
1963	<i>Eu e o governador</i>	Adelaide Carraro
1963	<i>Os seres</i>	Thiers Martins Moreira
1963	<i>A alma do tempo; memórias (Formação e mocidade)</i>	Ciro dos Anjos
1964	<i>Lá em casa era assim...</i>	Edésia Correia Rabello
1964	<i>Reminiscências de um perfeito carioca</i>	Emiliano di Cavalcanti
1965	<i>A palavra e o tempo; 1937, 1945, 1950</i>	José Américo de Almeida
1965	<i>A escalada; memórias</i>	Afonso Arinos de Melo Franco
1965	<i>Ela e a reclusão: o condenado poderia ser você</i>	Vera Tereza de Jesus
1966	<i>No tempo da flor</i>	Augusto Meyer
1966	<i>A menina sem estrela</i>	Nelson Rodrigues
1966	<i>Eu mataria o presidente</i>	Adelaide Carraro

1968	<i>A idade do serrote</i>	Murilo Mendes
1968	<i>O ano do nêgo (memórias)</i>	José Américo de Almeida
1968	<i>Rememórias. Volume I</i>	Carmo Bernardes
1968	<i>Memórias</i>	José Brito Broca
1968	<i>O tempo e eu; confidências e proposições</i>	Luís da Câmara Cascudo
1968	<i>Planalto (memórias)</i>	Afonso Arinos de Melo Franco
1968	<i>Eu não — o outro</i>	Wilson Castelo Branco
1968	<i>Se não me falha a memória</i>	Olegário Mariano
1968	<i>Como e por que não sou sociólogo</i>	Gilberto Freyre
1968	<i>O menino e o palacete</i>	Thiers Martins Moreira
1969	<i>O mundo da minha infância</i>	Eugênio Gomes
1969	<i>Os caminhos</i>	Maria José Dupré
1970	<i>A longa viagem</i>	Menotti del Picchia
1970	<i>Viagem no tempo e no espaço (memórias)</i>	Cassiano Ricardo
1970	<i>O nariz do morto</i>	Antônio Carlos Villaça
1970	<i>Memórias de um escritor</i>	Nelson Werneck Sodré
1970	<i>Diário completo</i>	Lúcio Cardoso
1970	<i>Diário intemporal</i>	Mário da Silva Brito
1971	<i>Na ronda do tempo (diário de 1969)</i>	Luís da Câmara Cascudo
1972	<i>Bopp passado a limpo</i>	Raul Bopp
1972	<i>Baú de ossos</i>	Pedro Nava
1973	<i>Samburá (notas de viagens & saldos literários)</i>	Raul Bopp
1973	<i>Oito décadas</i>	Carolina Nabuco
1973	<i>Amor e trabalho</i>	Matilde Carvalho Dias
1973	<i>Os anos 40: ficção e o real de uma época</i>	Rachel Jardim
1973	<i>Elos de uma corrente</i>	Laura Oliveira Rodrigo Octávio
1973	<i>Vida-vida</i>	Maria Helena Cardoso
1973	<i>Diálogos com Medeiros Lima</i>	Alceu Amoroso Lima
1973	<i>Solo de clarineta (Volume I)</i>	Érico Veríssimo
1973	<i>Menino antigo (Boitempo II)</i>	Carlos Drummond de Andrade
1974	<i>Por onde andou meu coração</i>	Maria Helena Cardoso
1974	<i>Chão de ferro</i>	Pedro Nava

1975	<i>Eu nua</i>	Lara Odete
1975	<i>Reminiscências (segunda edição)</i>	Maria Eugênia Ribeiro de Castro
1976	<i>Tempo e memória</i>	Maria Tereza Marcondes
1976	<i>Tudo em cor-de-rosa</i>	Yolanda Penteado
1976	<i>Solo de clarineta (Volume 2)</i>	Érico Veríssimo
1976	*Memórias do exílio: Brasil (1964-19??) — volume 1*	Vários (org. Jovelino Ramos e Pedro Cavalcanti)
1977	<i>Em câmara lenta</i>	Renato Tapajós
1977	<i>O meu pequeno mundo</i>	Luís Jardim
1978	<i>Tempos de ameaça: autobiografia política de um exilado</i>	Rodolfo Konder
1978	<i>Querida família: correspondência</i>	Flávia Schilling
1978	<i>Beira-mar</i>	Pedro Nava
1979	<i>Memórias (2 volumes)</i>	Gregório Bezerra
1979	<i>O que é isso, companheiro?</i>	Fernando Gabeira
1979	<i>A menina do sobrado</i>	Cyro dos Anjos
1979	<i>Anarquistas, graças a Deus</i>	Zélia Gattai
1979	<i>Hospício é Deus</i>	Maura Lopes Cançado
1979	<i>Medo de criança</i>	Dulce Chacon
1979	<i>Quase tudo</i>	Magdalena Tagliaterro
1980	<i>Os carbonários. Memórias da guerrilha perdida</i>	Alfredo Sirkis
1980	<i>Tempos de cárcere: memória</i>	Rodolfo Konder
1980	<i>Memórias das mulheres do exílio</i>	Vários (org. Albertina O. Costa)
1981	<i>Resistir é preciso</i>	Alípio de Freitas
1981	<i>Galo das trevas</i>	Pedro Nava
1982	<i>Em busca do tesouro</i>	Alex Polari
1982	<i>Um chapéu para viagem</i>	Zélia Gattai
1983	<i>Paisagem e memória</i>	Helena Silveira
1983	<i>O diário de Cecília Assis Brasil</i>	Cecília Assis Brasil
1983	<i>Em psicanálise</i>	Ruth Bueno
1983	<i>Olhinhos de gato</i>	Cecília Meireles

1983	<i>Ai de vós! Diário de uma doméstica</i>	Francisca Souza da Silva
1983	<i>O círio perfeito</i>	Pedro Nava
1984	<i>Companheiros de viagem</i>	Viana Deocélia
1984	<i>Um grito de liberdade</i>	Hermengarda Leme Leite Takeshita
1984	<i>Memória do caos</i>	Lúcia Rito
1984	<i>Senhora dona do baile</i>	Zélia Gattai
1985	<i>Memórias híbridas de uma senhora de respeito</i>	Carmen da Silva
1985	<i>O exercício da paixão</i>	Giselda Laporta Nicolelis
1985	<i>Diário de uma garota</i>	Maria Julieta Drummond de Andrade
1986	<i>Diário de Bitita</i>	Carolina Maria de Jesus
1986	<i>A carruagem alada</i>	Maria de Lourdes Teixeira
1986	<i>Ensolarando as sombras</i>	Vera Brant
1986	<i>Com licença, eu vou à luta (É ilegal ser menor)</i>	Eliane Maciel
1986	<i>O monstro de olhos azuis</i>	Tônia Carrero

Fonte: Candido (2023); Lacerda (2011); Moreira (2011); Viana (1995).

O caráter minoritário da autoria feminina na escrita autobiográfica brasileira se agrava quando considerada a questão racial: a autoria negra passa a figurar de modo mais visível apenas a partir da década de 1950, com a publicação póstuma da obra de Lima Barreto (1881–1922). Escritor preterido em vida e outsider dos meios intelectuais de sua época, Lima Barreto teve parte significativa de sua produção – incluindo textos de caráter autobiográfico – publicada apenas postumamente, como *Diário íntimo* (1953), *O diário do hospício* (1920/1956) e *Correspondência* (1956). Seu caso exemplifica de forma eloquente os mecanismos de silenciamento e exclusão racial que marcaram o campo literário brasileiro. Diferentemente do contexto estadunidense, no qual a escrita autobiográfica negra se constitui como tradição relativamente coesa – a partir da *slave narrative* e de seus desdobramentos –, no Brasil essa linhagem não chega a se consolidar como tradição reconhecida. É nesse contexto histórico que a obra de Carolina Maria de Jesus adquire especial relevância, ao retomar e reconfigurar, em condições adversas, uma escrita de si marcada pela experiência racializada.

As publicações póstumas que se concentram entre as décadas de 1930 e 1950 podem ser lidas como índices de uma demanda latente por um gênero menosprezado no século anterior. Nesse sentido, Fonseca (1978) identifica 548 escritos autobiográficos produzidos entre o final

do século XIX e 1975. Até 1935, registram-se apenas 76 títulos, enquanto os demais 476 concentram-se entre 1935 e 1970. Com base nesses dados, Fonseca (1978, p. 130 apud Moreira, 2011, p. 52) diagnostica um “surto de autobiografização” da literatura brasileira entre 1950 e 1975, período em que “publicaram-se muito mais obras autobiográficas que nos primeiros cinquenta anos do século”. Esse crescimento sinaliza uma progressiva consolidação da escrita autobiográfica no país, que se confirma, ao final da década de 1970, com a emergência das autobiografias políticas de militantes sobreviventes da repressão ditatorial.

Na defesa da autobiografia, além de Gilberto Freyre, Daniel Moreira (2011, p. 57) destaca o papel decisivo de Antonio Candido na reconfiguração do estatuto dessa modalidade. Para além de seus textos críticos, Candido atua nos bastidores da produção cultural, fomentando o gênero. É o que registra Oswald de Andrade no prefácio de *Um homem sem profissão* (1954), obra incentivada pelo crítico, para quem a literatura nacional só alcançaria maturidade quando, paralelamente à ficção, dispusesse também de correspondências, autobiografias, diários e memórias capazes de consolidar o sistema literário. A nosso ver, para além dessa função complementar, a escrita autobiográfica desempenha um papel vital quando se constitui como meio privilegiado de elaboração da perspectiva de sujeitos historicamente marginalizados.

É possível supor que essa legitimação crítica tenha encorajado outros autores, pois apenas em 1954 observa-se um volume expressivo de publicações autobiográficas (cf. Tabela 1). Cumpre notar, entretanto, que essa produção permanece fortemente vinculada a um circuito literário específico: trata-se, em sua maioria, de homens socialmente bem posicionados, já reconhecidos como escritores ou intelectuais ligados à imprensa. A expansão do gênero, portanto, não implica, de imediato, uma democratização da autoria, mas antes sua consolidação em um estrato social restrito.

Uma das linhagens autobiográficas que se afirmam nesse período é a das memórias de infância, cujo marco é *Infância* (1945), de Graciliano Ramos. Para Eliane Zagury (1986, p. 16), essa vertente configura um “subgênero da literatura confessional”. A perspectiva infantil reaparece em obras como *O galo branco* (1948), de Augusto Frederico Schmidt; *Segredos da infância* (1949), de Augusto Meyer; *Meus verdes anos* (1956), de José Lins do Rego; *A alma do tempo* (1961), de Afonso Arinos de Melo Franco; *O mundo da minha infância* (1969), de Eugênio Gomes; *O menino e o palacete* (1968), de Thiers Martins Moreira; *O meu pequeno mundo* (1977), de Luís Jardim; e *A casa do meu avô* (1977), de Carlos Lacerda.

A perspectiva da infância, contudo, aparece anteriormente a *Infância*. O diário *Minha vida de menina* (1942), de Helena Morley, constitui um caso singular por ter sido registrado “a quente” pela narradora-personagem durante a adolescência. Publicado décadas depois de sua

escrita, o livro tanto inaugura quanto encerra a trajetória literária de sua autora, pseudônimo de Alice Dayrell Caldeira Brant. A recepção crítica foi imediata e duradoura: a obra permanece em catálogo, recebendo sucessivas edições por uma das maiores editoras do país, e é consagrada como um “livro que nasceu clássico” (Eulálio, 1959 *apud* Morley, 2016, p. 7). Roberto Schwarz (1997, p. 47) afirma que *Minha vida de menina* é “um dos livros bons da literatura brasileira”, enquanto Antonio Candido (2023, p. 72) o define como “uma das obras-primas da literatura pessoal no Brasil”.

Chama a atenção que, entre a publicação de *Minha vida de menina* (1942) e o primeiro diário de Carolina Maria de Jesus (1960), registrem-se apenas duas publicações autobiográficas de autoria feminina⁴⁶: *Lembrança de meu tempo* (1957), de Dinorah Renault Junqueira, e *Memórias de uma professora* (1958), de Maria da Glória D’Ávila Arreguy. Esse dado evidencia que a associação das mulheres à escrita autobiográfica não se traduz em presença editorial sistemática. As memórias femininas são publicadas de modo esporádico, e apenas a partir do final da década de 1960 passam a apresentar alguma regularidade, em consonância com conquistas políticas mais amplas do período (Viana, 1995, p. 15). Ainda assim, permanecem menos numerosas que as publicações de autoria masculina – fenômeno observado também na França e sintetizado por Philippe Lejeune (2000) na fórmula: “as mulheres escrevem, os homens publicam”.

As reflexões de Virginia Woolf em *Um teto todo seu* (2014) ajudam a compreender esse quadro ao relacionar a escassez de registros autobiográficos femininos às condições materiais e sociais que historicamente impediram as mulheres de escrever: ausência de educação formal, de tempo, de privacidade e de autonomia financeira. A autora observa que, quando as mulheres escreviam, suas vozes eram frequentemente silenciadas por estruturas patriarcais que as confinavam à esfera doméstica, dificultando não apenas a expressão da vida interior, mas também a constituição de uma tradição literária feminina.

Esse diagnóstico é aprofundado por Michelle Perrot, ao destacar que, no século XIX, o espaço público – “único domínio direto de intervenção do poder e campo dos valores verdadeiros” – permanecia vedado às mulheres (Perrot, 1989, p. 34). Além disso, a historiadora chama atenção para um processo ativo de apagamento dos escritos femininos, seja pela

⁴⁶ No levantamento de Maria José Motta Vianna constam 83 livros. Lilian Lacerda, posteriormente, acrescenta mais alguns e chega ao número de 90 títulos. Embora citemos as publicações independentes, no nosso recorte, realizado a partir das duas pesquisadoras, priorizamos aquelas 1) que foram publicadas entre o final do século XIX e a data final de 1986; 2) cujas autoras tenham publicado outras obras; 3) publicações realizadas por editoras em contraposição às “edições do autor” (um indício de seu impacto). Não são critérios rígidos, porém, justificáveis já que não se trata de fazer um levantamento extensivo ou detalhado, apenas explicitar tendências mais gerais das quais nosso *corpus* faz parte.

negligência de herdeiros e instituições, seja pela autodestruição promovida pelas próprias autoras, que internalizavam a desvalorização de suas experiências:

Estas destruições vêm dos acasos das sucessões e das mudanças de casa, de um gosto pelo secreto que cimenta a intriga familiar, mas também da indiferença de descendentes embaraçados pelos legados de seus predecessores que causam tanto estorvo: indiferença agravada pelo caráter subalterno dado a estes escritos das mulheres. (...) De resto, muitas mulheres, pressentindo a indiferença, adiantaram-se a ela ao "colocar ordem em seus negócios", isto é, ao destruir seus cadernos íntimos, temendo a incompreensão ou a ironia de seus herdeiros. Deixar para trás de si cartas de amor não seria introduzir um terceiro personagem em um casal cuja bela imagem o tempo já havia alterado? O mesmo acontece para a amizade (Perrot, 1989, p. 36).

A ausência de registros autobiográficos femininos, portanto, não decorre apenas de uma menor produção, mas de um processo histórico sistemático de silenciamento. Portanto, o silêncio histórico das mulheres não é simplesmente uma lacuna, mas uma consequência de estruturas sociais que negavam legitimidade às suas vozes e memórias.

É nesse contexto que a publicação de *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960), de Carolina Maria de Jesus, adquire estatuto de marco, ainda que permaneça como exceção. O arrefecimento da recepção de *Casa de alvenaria: diário de uma ex-favelada* (1961), que não ultrapassa sua primeira tiragem, revela os limites de uma assimilação midiática e superficial de sua obra. Ainda assim, as décadas de 1960 e 1970 registram um crescimento expressivo da escrita autobiográfica, com destaque para mulheres memorialistas e para narrativas marcadas pela abertura política e pela emergência de pautas silenciadas durante a ditadura.

Esse panorama permite constatar que, ao longo do século XX, a escrita autobiográfica no Brasil se expande de forma desigual, refletindo dialeticamente as tensões entre literatura, política, autoria e gênero. Embora muitas dessas obras permaneçam à margem dos estudos literários, elas constituem um arquivo fundamental para a compreensão da história cultural brasileira. A exceção representada por *Minha vida de menina* – amplamente legitimada pela crítica – suscita uma questão central: essa deferência decorre de sua realização estética singular ou de uma identificação da crítica com o sujeito que nela se inscreve? Essas perguntas orientam as análises desenvolvidas nos capítulos seguintes.

A década de 1970 revela-se igualmente prolífica, com destaque para as mulheres memorialistas. Nesse período, Carolina Nabuco, herdeira intelectual de Joaquim Nabuco, publica *Oito décadas* (1973); Matilde Carvalho Dias, *Amor e trabalho* (1973); Rachel Jardim, *Os anos 40: ficção e o real de uma época* (1973); Laura Oliveira Rodrigo Octávio, *Elos de uma corrente* e Maria Helena Cardoso – irmã do escritor Lúcio Cardoso – o diário *Vida-vida* (1973) e *Por onde andou meu coração* (1974), este último laureado com o Prêmio Jabuti na categoria Autor Revelação.

Com o arrefecimento da ditadura militar e o crescimento exponencial do mercado editorial⁴⁷, emerge também uma escrita autobiográfica de caráter explicitamente político, sob autoria de perseguidos políticos e ex-exilados. São exemplares desse momento *Em câmara lenta* (1977), de Renato Tapajós; a coletânea *Memórias do exílio: Brasil (1964–19??)*, v. 1 (1976), organizada por Jovelino Ramos e Pedro Cavalcanti; e *Memórias das mulheres do exílio* (1980), organizada por Albertina O. Costa. Esta última é particularmente simbólica ao registrar não apenas a participação das mulheres na luta política contra a ditadura, mas também as formas de opressão sexual vividas no interior das próprias organizações militantes.

Outras publicações do período refletem o clima de maior abertura política e a ampliação dos temas abordados pela escrita autobiográfica: *Paisagem e memória* (1983), de Helena Silveira; *O diário de Cecília Assis Brasil* (1983); *Companheiros de viagem* (1984); *Memórias híbridas de uma senhora de respeito* (1985), de Carmen da Silva – cujo título irônico subverte deliberadamente a noção de “respeitabilidade” feminina –; *Um grito de liberdade* (1984), de Hermengarda Leme Leite Takeshita; *Memória do caos* (1984), de Lúcia Rito; e *Diário de uma garota* (1985), de Maria Julieta Drummond de Andrade. Trata-se de um momento histórico em que questões sistematicamente silenciadas durante a ditadura – como machismo, violência e desigualdade – passam a ser tematizadas. Esses problemas sociais emergem de forma particularmente contundente em *Ai de vós! Diário de uma doméstica* (1983), de Francisca Souza da Silva, obra inspirada em *Quarto de despejo* (1960) e incentivada por sua patroa, sendo prefaciada por Pedro Nava. A própria configuração do livro remete ao contexto de mediações que marcou a publicação da obra inaugural de Carolina Maria de Jesus.

Processo semelhante ocorre com *Diário de Bitita* (1986), tradução da primeira edição francesa, *Journal de Bitita* (1982), publicada pela editora Nova Fronteira. Chama a atenção o fato de que essa edição traga apenas informações genéricas de copyright – “Éditions A. M. Métailié” e “Direitos de edição da obra em língua portuguesa no Brasil adquiridos pela Editora Nova Fronteira S.A.” –, sem menção às tradutoras, lacuna mantida nas edições subsequentes. É significativo que Carolina Maria de Jesus, cuja obra emergira em momento anterior ao golpe civil-militar, tenha um novo título publicado apenas com o fim do regime, mais de duas décadas após sua última publicação e quase uma década após sua morte. Tal fato é ainda mais expressivo

⁴⁷ Segundo Flamarion Maués (2006, p. 31), o mercado editorial como um todo se expande ao longo da década de 1970, apenas a título de exemplo, alguns tipos de livro em particular tiveram um crescimento significativo: os didáticos (de 77,4 em 1973 para 134,5 milhões de exemplares em 1979); os religiosos (de 320 em 1974 a 1230 títulos em 1982) e os títulos de literatura (de 1400 títulos em 1973 para 3565 no ano de 1982).

se considerarmos que a ditadura sustentava o discurso oficial de uma “democracia racial”, discurso frontalmente desmentido pela trajetória e pela escrita da autora.

Esse recorte de quase um século de escrita autobiográfica no Brasil evidencia o crescimento quantitativo do gênero ao longo do século XX, sobretudo entre a publicação de *Minha vida de menina* (1942) e *Diário de Bitita* (1986), refletindo um pensamento brasileiro em formação acerca de literatura, autoria, política e gênero. Apesar do número expressivo de obras, grande parte dessa produção permanece à margem dos estudos literários. Nesse contexto, o diário de Helena Morley se destaca como exceção, tendo sido objeto de recepção crítica favorável e de análises consistentes, a ponto de inspirar estudos monográficos, como *Duas meninas* (1997), de Roberto Schwarz. Retoma-se, assim, a questão: a deferência crítica deve-se à singularidade estética da obra ou à identificação da crítica com o sujeito que nela se inscreve? Essa indagação será retomada adiante.

De modo geral, contudo, observa-se um esquecimento sistemático que implica a perda de parcela significativa da memória literária, histórica e política do país. Tal apagamento pode ser lido como uma recusa da subjetividade própria da escrita autobiográfica, ficando ofuscado seu caráter heterobiográfico. Seria essa recusa dirigida ao sujeito que se inscreve no texto ou ao próprio estatuto da experiência individual como matéria literária legítima?

Se, entre os escritores do século XIX, havia certa desconfiança da autobiografia por seu suposto caráter egocêntrico – entendida como ameaça à dimensão pública da vida pela exposição do íntimo –, na primeira metade do século XX muitos autores passam a se eximir de qualquer pretensão literária por meio de uma modéstia preventiva, apresentando seus textos como simples “escritos ao vento”. Já entre as mulheres escritoras, além do recato prescrito pela cartilha da feminilidade, observa-se uma tendência reiterada de negar ambição literária como forma de enfatizar a veracidade do relato. Conforme analisa Maria José Motta Viana (1995):

Acredita-se que quanto mais elaborada for a reprodução dos fatos vividos, menos exata, menos próxima da verdade ela estará. O aperfeiçoamento do estilo vem lançar suspeitas sobre o conteúdo da narrativa. Em se tratando de testemunho de vida, trabalhar a linguagem de forma a torná-la mais literária reverte-se numa forma de desvanecer, encobrir ou dissimular a veracidade dos fatos. Talvez aí se encontre a causa da preocupação quase generalizada entre as escritoras em explicitar o objetivo não literário de seus livros, como forma de avaliar a autenticidade do “documento-testemunho”, da vivência do grupo social num dado espaço e num tempo delimitado (Viana, 1995, p. 17).

Nesse sentido, a recusa da elaboração formal – associada ao domínio da ficção – funciona como salvaguarda da autenticidade do “documento-testemunho”. O aperfeiçoamento formal da linguagem lançaria suspeitas sobre o conteúdo da narrativa, de modo que, no âmbito do testemunho de vida, trabalhar literariamente o texto poderia ser interpretado como forma de

dissimulação da experiência. Talvez aí se encontre a causa da preocupação quase generalizada, entre as mulheres, em explicitar o objetivo não literário de seus livros, como forma de avaliar a autenticidade do “documento-testemunho” e da vivência de um grupo social em determinado tempo e espaço.

Ou seja, a elaboração formal passaria a ser associada ao domínio da ficção – este, sim, reconhecido como artístico –, enquanto a negação da intenção estética funcionaria como salvaguarda da verdade. Tal postura, contudo, não deixa de ser paradoxal: a recusa da ambição literária parece operar não apenas como estratégia para evitar acusações de falsificação da realidade, mas também como justificativa prévia da ousadia de assumir o papel de escritora, posição intelectual historicamente considerada alheia às funções “femininas”. Afinal, se esses textos seriam apenas escritos desimportantes, por que publicá-los?

No caso de Carolina Maria de Jesus, embora o processo de publicação de seus livros tenha sido marcado por mediações e interferências constantes, sua postura diante da escrita é de apropriação consciente. Para Carolina, a literatura constitui meio de emancipação pessoal e parte integrante de um projeto ético-político que reivindica visibilidade, dignidade e pertencimento.

A escassa ênfase dos Estudos Literários brasileiros na autobiografia *per se* suscita, assim, algumas hipóteses. Se, nos Estados Unidos e na França, a crítica se ocupa tanto da forma quanto da constituição do sujeito e de sua possibilidade de representação – isto é, de questões propriamente subjetivas –, no Brasil, por longo tempo, a leitura crítica da literatura privilegiou a construção de uma identidade nacional. Esse modo de ler, mais voltado à formação de uma literatura brasileira do que à análise de experiências singulares, direcionou a atenção para as “memórias” como registro histórico coletivo, afastando-se de problemáticas subjetivas consideradas secundárias ou pouco relevantes.

Terá sido, então, a produção autobiográfica brasileira de fato escassa ou foi a ela atribuída pouca importância em razão de um paradigma crítico que privilegiava a impessoalidade histórica em detrimento da experiência individual? A recusa à escrita autobiográfica estaria nos escritores ou no modo de leitura consagrado pela crítica e pela teoria literária?

Um caminho para enfrentar essas questões pode ser encontrado no embate proposto por Silviano Santiago (2014), ao refletir sobre as consequências da predominância do paradigma de “formação” da literatura brasileira, associado a Antonio Candido. Ao propor a via da inserção, Santiago desloca a preocupação da diferenciação em relação à metrópole para uma investigação das formas pelas quais a literatura expressa a condição de um país situado nas franjas do capitalismo global. O que dizem essas letras sobre nossa posição no mundo? Mais

do que forjar uma identidade autônoma, não revelariam elas também os modos pelos quais o colonialismo se reinscreve internamente, sobretudo por meio de uma cidadania estruturada pela raça?

Nessa perspectiva, a literatura não informa apenas a condição de subordinação à centralidade do capitalismo, mas também os mecanismos pelos quais essa subordinação se reproduz nas relações internas. A chave de leitura proposta por Santiago permite, assim, apreender as dinâmicas dialéticas do presente, deslocando o foco de uma identidade literária concebida como dado do passado para uma compreensão crítica das contradições históricas ainda em curso.

No que tange à chamada “autobiografia modernista”, de autoria de escritores já consagrados, como Oswald de Andrade e José Lins do Rego, Santiago (1982b) observa que a abertura à escrita autobiográfica ocorre tardiamente, quando a matéria já havia sido amplamente explorada nos romances precedentes. Obras como *Um homem sem profissão* (1954) e *Meus verdes anos* (1956) retomam conteúdos anteriormente ficcionalizados, agora “sem a moldura conveniente do romance”. Nesse contexto, a distinção rígida entre discurso ficcional memorialista e discurso autobiográfico revela-se pouco produtiva, impondo antes uma leitura propriamente literária dos textos.

Ao analisar o tratamento da infância nessas narrativas tardias, Santiago aponta que o memorialismo tende à “apreensão do clã da família”, produzindo um discurso de classe homogêneo e conciliador. Longe de questionar os valores hegemônicos, a escrita autobiográfica acaba por reiterar a ordem social por meio do saudosismo. Essa constatação é relevante para a leitura de *Minha vida de menina*, na medida em que ilumina suas ambiguidades: se, por um lado, o texto deixa entrever fissuras críticas por meio da ironia e do olhar infantil, por outro, reproduz valores da elite mineira oitocentista.

A metáfora do “espelho retrovisor”, mobilizada por Santiago, sintetiza essa crítica ao olhar retrospectivo de uma elite literária que, mesmo diante das possibilidades abertas pela modernidade, permanece voltada para o passado. Trata-se, segundo o crítico, do discurso de uma classe dominante interessada em reconhecer a si mesma e legitimar sua posição na condução do país – diagnóstico que explica, em parte, por que o potencial emancipatório da escrita autobiográfica aparece de forma mais contundente nas narrativas de ex-exilados⁴⁸ e de sujeitos marginalizados.

⁴⁸ Se bem que estas podem também serem “retrovisores”, basta pensar no conformismo do qual *O que é isso, companheiro?* é representativo.

Em chave convergente, Maria José Motta Viana (1995) identifica na escrita autobiográfica feminina uma dinâmica de submissão ao patriarcado, formulada a partir da noção da “Lei do pai”. Nesse quadro, a linguagem patriarcal funciona como um “espelho retrovisor” simbólico que cerceia a expressão feminina, produzindo narrativas que tendem à conciliação e à reprodução de papéis tradicionais.

É justamente desafiando esses dois limites – de classe e de gênero – que a obra autobiográfica de Carolina Maria de Jesus se destaca. Seus escritos desmontam as falácias do projeto moderno de nação, subvertem a “Lei do pai” e forjam uma subjetividade anti-hegemônica orientada por um horizonte coletivo. Nesse sentido, realizam de modo singular o potencial emancipatório que Santiago (1982b) identifica como raro entre os modernistas e que Viana (1995) considera exceção entre as memorialistas.

Essa tensão entre condicionamentos estruturais e possibilidades insurgentes pode ser pensada à luz do paradoxo formulado por Terry Eagleton (2016): a literatura é, ao mesmo tempo, produto das condições históricas de sua produção e espaço privilegiado de desvelamento das contradições sociais. O texto literário não se reduz nem à posição do autor nem às intenções políticas declaradas, mas, por meio de seus próprios recursos formais, pode tornar visível aquilo que a ideologia procura ocultar.

É nesse sentido que a escrita autobiográfica pode assumir caráter heterobiográfico, nos termos de Antonio Candido (2023), ao transubstanciar a experiência singular em matéria coletiva. Tanto em *Minha vida de menina* quanto em *Diário de Bitita*, ainda que por caminhos distintos, a escrita de si opera como mediação entre o vivido individual e a história social. Assim, o universal não reside na forma autobiográfica em si, mas no modo como ela é operacionalizada: não como falso universal abstrato, mas como horizonte ético-político capaz de articular experiência, crítica social e projeto coletivo.

É a partir dessas considerações que se impõe a análise detida de *Minha vida de menina* (Capítulo 4), de *Diário de Bitita* (Capítulo 5) e, por fim, a leitura comparativa entre ambas as obras (Capítulo 6), buscando compreender como, em contextos históricos e sociais distintos, a escrita autobiográfica feminina tensiona os limites da autoria, da representação e do próprio universal.

4 MINHA VIDA DE MENINA: O DIÁRIO FEMININO E O IMPASSE ENTRE INCONFORMISMO E SUBMISSÃO

Em primeiro lugar, a parte da população nacional que descende de escravos é, pelo menos, tão numerosa como a parte que descende exclusivamente de senhores; a raça negra nos deu um povo. Em segundo lugar, o que existe até hoje sobre o vasto território que se chama Brasil foi levantado ou cultivado por aquela raça; ela construiu o nosso país. Há trezentos anos que o africano tem sido o principal instrumento da ocupação e da manutenção do nosso território pelo europeu, e que os seus descendentes se misturam com o nosso povo. Onde ele não chegou ainda, o país apresenta o aspecto com que surpreendeu os seus primeiros descobridores. Tudo o que significa luta do homem com a natureza, conquista do solo para a habitação e cultura, estradas e edifícios, canaviais e cafezais, a casa do senhor e a senzala dos escravos, igrejas e escolas, alfândegas e correios, telégrafos e caminhos de ferro, academias e hospitais, tudo, absolutamente tudo que existe no país, como resultado trabalho manual, como emprego de capital, como acumulação de riqueza, não passa de uma doação gratuita da raça que trabalha à que faz trabalhar.

Joaquim Nabuco

Este capítulo se dedica a investigar *Minha vida de menina* tanto em sua dimensão de escrita autobiográfica e como um documento social ímpar do Brasil no imediato pós-abolição. Partindo da contextualização da escrita diarística enquanto gênero historicamente associado à esfera privada e à subjetividade feminina, buscamos compreender em que medida a obra de Helena Morley conforma-se e, sobretudo, subverte essa tradição. Nesse sentido, as marcas de intervenção *a posteriori* nos cadernos são centrais para se pensar o projeto literário em jogo: a reelaboração de uma voz infantil para iluminar as contradições de uma época e um lugar social – quem pode e o que pode ser dito.

Para desenvolver nossa argumentação, o capítulo será dividido em três partes. Inicialmente, uma análise da própria forma do diário como um espaço de ambiguidade em que a obediência ao pai e ao professor (no próprio ato de escrever) convive com a rebeldia da escrita em ação, o pensamento autoral de Helena – que, para Roberto Schwarz (1997), encarna uma

disposição iluminista singular no contexto brasileiro, fundada no exercício da razão crítica, do questionamento das normas e da recusa de hierarquias irracionais, em contraste com as ideias hegemônicas marcadas por traços arcaicos, coloniais e escravistas. Esse iluminismo, contudo, revela também seus limites: embora permita a Helena uma crítica perspicaz às normas de gênero, ele não se universaliza, pois se restringe à sua própria posição social sem romper com a hierarquia racial que transforma o outro – sobretudo o negro – em objeto de afeto, utilidade ou tutela, e não em sujeito pleno.

Em seguida, a exploração da perspectiva infantil como um ponto de vista singular, que permite um olhar supostamente “ingênuo” sobre os enjoamentos⁴⁹ e injustiças de seu mundo e, por isso, em certa medida, autoriza-o, afinal, são “apenas” de escritos de uma criança, não representam uma ameaça à ordem⁵⁰. Por fim, adentra-se o cerne das tensões raciais e de classe que definem o universo do livro, demonstrando como a onipresença negra e a divisão racial do trabalho constituem a chave para se ler, no registro cotidiano doméstico e provincial, os impasses maiores do Brasil: uma nação negra em negação de si mesma, como observa Lélia Gonzalez (2020).

4.1 Os paradoxos do diário: obediência e insubordinação

Uma das ramificações da escrita autobiográfica, o diário encontra suas primeiras manifestações no século XV na Europa, articulando-se desde cedo à formação moral e espiritual, especialmente no âmbito da prática religiosa e do exame de consciência. Segundo Lejeune (1997, p. 105) “escrever um diário foi sempre uma atividade característica das filhas da nobreza e da burguesia, mas em uma certa medida, a prática se espalhou ‘para baixo’, de modo análogo ao sistema educacional”. Na França, consolidou-se como um gênero fortemente associado às mulheres e integrado ao sistema disciplinar que preparava as moças para o casamento, para a maternidade e para o exercício devoto da religiosidade. Se os rapazes se preparavam para a vida pública e profissional, às meninas cabia a esfera privada, espaço privilegiado para a prática do diário.

Essa vinculação à obediência e ao recato, no entanto, nunca impediu que o diário também funcionasse como um espaço de elaboração subjetiva e afirmação de autonomia. Como observa Didier (1976), o diário é simultaneamente “refúgio da criatividade feminina” (1976, p. 17) e

⁴⁹ Termo utilizado pela própria Helena (Morley, 2016, p. 33).

⁵⁰ Mesmo assim, Helena Morley opta por substituir “alguns nomes”, como ela especifica no prefácio (Morley, 2016, p. 13).

lugar em que “os tabus e interditos pesam tanto quanto em qualquer outro espaço” (1976, p. 19). É justamente dessa tensão – entre interioridade e norma, entre espontaneidade e controle – que emergem muitos dos paradoxos do gênero. Ou seja, muitas vezes, são precisamente esses textos “obedientes” que revelam modos sutis de insubordinação, gestos de transgressão tornados possíveis porque destinados ao espaço privado do caderno.

Minha vida de menina se insere de modo exemplar nesse campo ambivalente. A escrita de Helena é motivada por uma recomendação paterna que, ao mesmo tempo que a orienta à discrição, abre um espaço de liberdade. A narradora reconhece a utilidade do conselho:

Cada dia acho mais razão no conselho de meu pai de escrever no meu caderno o que penso ou vejo acontecer. Ele me disse: “Escreva o que se passar com você, sem precisar contar às suas amigas e guarde neste caderno para o futuro as suas recordações”.

Se eu não tivesse este caderno poderia guardar na memória o caso tão engraçado que vi ontem? (Morley, 2016, p. 67).

O caderno não apenas recolhe episódios cotidianos, mas se torna uma instância de elaboração crítica. Se, como afirma Didier (1976, p. 9), o diário é um “mecanismo de escrita” que captura o instante em sua imediatez, ele também se permite o desdobramento do eu, pois o sujeito que escreve distancia-se do sujeito que viveu, recompondo-se momentaneamente em uma unidade textual. Helena apropria-se desse intervalo reflexivo para formular um sistema de valores próprio, frequentemente em confronto com o ambiente familiar.

É nesse movimento de desdobramento que se afirma a centralidade do eu: o diário não funciona como registro passivo, mas como construção ativa da identidade. Ao selecionar eventos, hierarquizá-los e dotá-los de sentido, a narradora elabora uma persona textual que oscila entre a menina observadora e a comentarista crítica. Essa elaboração narrativa permite que ela não apenas registre, mas interprete a sua experiência, articulando uma visão de mundo própria. O diário torna-se, assim, um espaço de autoria no qual o eu se inventa e se afirma, tensionando os papéis sociais atribuídos a uma adolescente no Brasil do final do século XIX.

A ambiguidade entre submissão e autonomia aparece, por exemplo, no modo como Helena registra suas percepções religiosas. A crítica à devoção excessiva da avó – que ela teme ser pecado – é exemplar dessa confissão sem culpa:

Às vezes fico pensando que é bem difícil a gente ir para o céu e perco até as esperanças. Eu vejo vovó fazer tanta coisa para Nossa Senhora e para o Divino que chego a pensar que já passa a adulação. Na Chácara as negras vivem só fazendo rendas, para enfeitar os altares; as bordadeiras bordando capas de seda para todas as Nossas Senhoras. Já vi vovó mandar fazer capas para as Senhoras da Luz, do Carmo e das Mercês e até para Nossa Senhora do Rosário que é dos pretos. Para o Divino Espírito Santo eu tenho de levar, todo ano, uma quantidade de cera debaixo da

bandeira. Este ano foi tanta cera, que até minha prima Glorinha teve de me ajudar a carregar. E as missas? Se vovó me desse o dinheiro que gasta em missas, eu estaria rica. Não sei se será pecado o que estou escrevendo aqui. Por seguro eu contarei tudo ao padre (Morley, 2016, p. 146).

Helena faz um uso confessional do diário, mas se afasta completamente da expectativa de contrição, pois, em vez de absolver, o diário autoriza o julgamento. Assim, a escrita opera como uma forma de resistência simbólica, permitindo à menina formular críticas que transgrediam a moral vigente e que não poderiam ser expressas na esfera pública ou mesmo doméstica.

O caráter dialógico do diário, a escrita dirigida a um leitor ideal, também integra essa estrutura paradoxal. É aqui que a leitura de Sérgio da Silva Barcellos (2009) demonstra que Helena constrói um narratário virtual, um leitor imaginado que substitui os interlocutores reais, protegendo-a tanto do julgamento alheio quanto das consequências sociais de sua franqueza:

(...) há a evicção do outro como tal e a substituição dele por um interlocutor virtual e ideal, pois não estaria circunscrito à ordem do referencial. Porém, como o outro real, em Alice, era a matéria principal dos registros – nem sempre de forma simpática ou laudatória – o conteúdo de seus escritos deveria realmente ficar em segredo (Barcellos, 2009, p. 143-144).

Esse “outro” fictício confirma o caráter duplo do diário: texto secreto que supõe, no entanto, um destinatário. Instruída pelo pai a manter um diário para manter a discrição de uma boa moça e evitar confusões, Helena dirige-se a esse leitor virtual para dizer, apenas na intimidade, o que não deve ultrapassar a instância privada. Essa presença ausente organiza o discurso, estabelece um pacto de confidencialidade e, ao mesmo tempo, reforça o exercício crítico que define o seu diário.

Nesse ponto, a análise de Barcellos pode ser articulada diretamente à tradição da escrita de mulheres como prática de resistência ao silenciamento. Maria José Motta Viana (1995) sublinha que, mesmo sob o peso de uma tradição patriarcal, a escrita feminina já constitui, em si, um ato de ruptura: ao registrar-se, a mulher inscreve sua voz onde antes havia silêncio. Tamiris Tinti Volcean (2021) amplia essa leitura ao demonstrar que o diário, como forma, funciona como dispositivo de autoinscrição que impede o apagamento das experiências femininas. A escrita autobiográfica, mesmo quando modesta ou limitada ao espaço doméstico, preserva e materializa uma subjetividade historicamente interdita.

Assim, a prática diarística de Helena, longe de ser mero exercício escolar, configura um gesto político de enunciação feminina: por meio do segredo, do narratário virtual e da crítica confidencial, ela contorna o silenciamento social imposto às meninas e mulheres de seu tempo.

A discussão em torno da “lei do pai” explicita outra camada desse paradoxo. Para Maria José Motta Viana (1988, p. 142), escritura, ao “destecer para tecer” o eu, cumpre um duplo movimento: a recomendação paterna ao mesmo tempo que “cristaliza e solidifica” a personalidade da adolescente, submete-a “à armadilha controladora”, anulando seu potencial de rebeldia na vida real e confinando-a ao universo do papel. Tal leitura, porém, minimiza a dinâmica interna do diário e se fundamenta em elementos extratextuais – a ausência posterior de outras publicações da autora – confundindo biografia e funcionamento literário. Uma leitura atenta evidencia que o diário não neutraliza a rebeldia; ao contrário, dá-lhe forma.

Outro elemento decisivo para essa ambiguidade é o fato de que *Minha vida de menina* corresponde a um ciclo típico da escrita diarística feminina, conforme descrito por Lejeune (1997) acerca do século XIX: a manutenção de diários entre os doze e os quinze anos, e a interrupção na fase de ingresso na vida adulta ou quando as exigências de sociabilidade feminina – casamento, formação doméstica, expectativas de recato – tornavam incompatível a continuidade da escrita. Nesse sentido, o diário funciona como um espaço transitório de formação subjetiva, ligado a um período da vida em que ainda se tolera certa margem de espontaneidade e de experimentação emocional.

Embora a descrição do teórico parta de contexto nacional específico, o caso de Helena ilustra com precisão esse padrão: sua escrita abrange apenas os anos de 1893 a 1895, ou seja, dos treze aos quinze anos – idade em que, como também aponta Didier (1976), muitas jovens abandonam a prática diarística à medida que assumem papéis sociais mais marcados pela vigilância e pela conformidade. A curta duração do diário de Helena não sugere, portanto, desinteresse ou incapacidade literária, mas corresponde à função culturalmente atribuída ao diário feminino: um dispositivo de subjetivação específico da adolescência, limitado a um intervalo socialmente autorizado para a autoexpressão, desde que circunscrito à intimidade.

Para além desse condicionamento etário que marca grande parte dos diários femininos, a publicação tardia de *Minha vida de menina* introduz uma nova camada de ambiguidade que se articula diretamente com a tradição da escrita de mulheres como resistência ao silêncio. No prefácio de 1942, a autora adulta adota um tom de aparente modéstia, apresentando o texto como recordação doméstica destinada às netas: “[...] pus-me a revê-los e ordená-los para os meus, principalmente para minhas netas. Nasceu daí a ideia [...] de um livro que mostrasse às meninas de hoje a diferença entre a vida atual e a existência simples que levávamos naquela época” (Morley, 2016, p. 13).

Esse enquadramento doméstico e pedagógico, aparentemente ingênuo, pode ser lido como estratégia retórica típica de escritoras em contextos patriarcais. Segundo Viana (1995, p.

35), “ainda que sob o peso de uma tradição masculina, a escrita das mulheres opera uma profunda transformação apenas por romper o silêncio na esfera pública”. Portanto, a modéstia do prefácio de Helena Morley, ao justificar a publicação como gesto familiar e educativo, dissimula um ato de inscrição da memória feminina: uma fala que resiste justamente por emergir em meio ao silêncio. Como observa o escritor Sérgio Milliet (1981), textos autobiográficos raramente chegam ao público sem intervenção autoral: mesmo quando proclamam simplicidade, passam por seleção, ordenação e revisão, evidenciando um projeto mais ambicioso de memória e de inscrição na posteridade. Nesse processo, o diário atua duplamente: como recurso formal de resistência (Volcean, 2021), impedindo o silenciamento da perspectiva feminina, e como estratégia discursiva que usa a humildade como cortina para uma preservação insistente do eu no tempo.

Dessa forma, a ambiguidade se manifesta tanto no plano intratextual quanto no extratextual. No nível interno, a narrativa apresenta uma dupla oscilação: por um lado, submete-se à “lei do pai”, elemento que motiva a escrita e sustenta as reflexões retrospectivas acrescentadas posteriormente (Viana, 1988); por outro, é atravessada pela rebeldia crítica que a constitui, notória nas opiniões da jovem Helena (Schwarz, 1997). No plano externo, a própria publicação tardia encena um novo paradoxo: a mesma avó que se apresenta de modo modesto, justificando o livro como um gesto doméstico, é aquela que o projeta no espaço público, rompendo com a tradição de silêncio feminino. A essa duplicidade de tensões soma-se ainda a evidência das alterações textuais feitas décadas mais tarde (Viana, 1988 e Barcellos, 2009): seriam tais intervenções um indício de ficcionalização ou, antes, a confirmação do caráter sempre processual e revisável do diário, conforme propõe Lejeune?

No debate sobre a autoria e as possíveis intervenções posteriores no diário, Roberto Schwarz (1997) reconhece a existência de incertezas materiais relativas aos manuscritos, mas sustenta que tais dúvidas não anulam a força literária e a autenticidade fundamental do texto. Segundo ele, a “justeza da fala brasileira de Helena” (1997, p. 47), avessa à literatice e indiferente ao português de Portugal, assim como sua inteligência independente e sem-cerimônias, constituem indícios robustos de um registro enraizado na experiência real da jovem, e não em uma reconstrução ficcional tardia. Embora Schwarz (1997) admita a hipótese de revisões nos anos 1930 – inclusive influenciadas por ideais de prosa modernista mineira – ele observa que tais possibilidades não bastam para converter *Minha vida de menina* em ficção nem para diluir a densidade espontânea que surge na coincidência rara entre circunstância histórica, voz individual e forma narrativa. Nesse sentido, pesa ainda o fato de que a prosa de Helena serviu como documento central para o capítulo sobre “linguagem familiar” num estudo

linguístico de Minas Gerais – um uso que, à primeira vista, funciona como atestado de autenticidade. Schwarz, porém, problematiza esse ponto: dado que o estudo de Aires da Mata Machado Filho (*Linguística e humanismo*, 1974) não se propõe a reconstruir historicamente a língua, ele poderia, sem contradição, tomar como “familiar” uma prosa eventualmente corrigida mais tarde. Assim, mesmo ponderando essas camadas de intervenção possível, o crítico mantém seu juízo: a obra não é ficção (Schwarz, 1997, p. 50), e a vitalidade da escrita de Helena continua a assentar-se numa experiência genuína cuja força transcende a materialidade das revisões.

Apesar de reconhecer a excepcional vivacidade da escrita de Helena – sua “prosa amiga da inteligência”, a agudeza involuntária, a economia expressiva e até mesmo certas “maestrias”, Roberto Schwarz (1997, p. 49) recusa classificar *Minha vida de menina* como obra de arte “em sentido próprio”. Isso porque, para ele, a força do livro não decorre de um projeto formal deliberado, mas da coincidência rara entre circunstância histórica, posição social e escrita cotidiana, situada num estado “cidadão” da linguagem, e não “estético”. A beleza do diário depende precisamente da impressão de que ele se compôs “ao acaso dos dias”, sem cálculo literário; e, se os originais mostrassem tratar-se de uma construção inteiramente inventada, essa beleza “se desarranjaria”, convertendo-se em mero efeito pseudo-ingênuo. Para Schwarz (1997), portanto, sua grandeza é real, mas não artística: nasce da vida, não da arte, e por isso não pode ser tomada como literatura de imaginação plenamente consciente.

Do ponto de vista feminista, contudo, a concepção de arte mobilizada por Schwarz (1997), fundada na plena intencionalidade estética, na autoconsciência formal e no domínio técnico explicitamente assumido, revela-se problemática, já que exclui, por definição, uma vasta parcela das produções femininas – historicamente condicionadas por processos de socialização que deslocam ou interditam o exercício declarado da “intenção de arte”. Ao desautorizar como artística uma escrita cuja força deriva justamente da negociação cotidiana entre experiência, restrições sociais e modos de expressão disponíveis às mulheres do século XIX, tal perspectiva corre o risco de reproduzir o próprio paradigma que relegou essas vozes ao âmbito do “cidadão”, do doméstico, do não-estético. Além disso, há uma contradição na admissão, por parte de Schwarz (1997), de que o texto pode ter passado por revisões substanciais sem que isso o torne ficção, mas que essas mesmas operações, mesmo quando revelam escolhas formais, organização temática e ajuste do tom, não sejam suficientes para reconhecer nele qualquer gesto de criação literária. Essa dissociação entre revisão e projeto artístico pressupõe uma visão extremamente específica do que conta como arte – uma visão que

tende a privilegiar modalidades masculinas de produção e a minimizar formas de elaboração estética que surgem de condições materiais marcadamente femininas.

Schwarz (1997) retoma a suspeita formulada por Alexandre Eulálio (1992) de intervenção adulta – a princípio, da própria autora, e, posteriormente, de “mão experiente”:

Perguntando meio ao acaso entre admiradores do livro, ouvi como ajudas possíveis os nomes de Augusto Meyer, Cyro dos Anjos e do próprio marido de Helena, Mario Brant, a quem Drummond, louvando por seu turno o livro numa crônica, se refere como “esse excelente e hoje desconhecido escritor” (Schwarz, 1997, p. 46).

Afinal, o diário não poderia ter sido escrito por uma “mocinha”. As suspeitas que cercam *Minha vida de menina*, formuladas reiteradamente, revelam, para além da ausência material dos manuscritos, a persistência de um pressuposto profundamente arraigado na tradição literária: a ideia de que excelência estilística, lucidez intelectual e domínio narrativo seriam atributos improváveis em mulheres escritoras, sobretudo quando jovens e socializadas no espaço doméstico. O fato de que as hipóteses levantadas “meio ao acaso” incluam nomes como Augusto Meyer, Cyro dos Anjos ou o próprio marido da autora como “ajudas possíveis” expõe a contundência desse reflexo machista: diante de uma obra que surpreende pela inteligência, pela precisão observacional e pela maturidade da voz narrativa, o impulso imediato é procurar um nome masculino que funcione como fiador de legitimidade. A contradição torna-se ainda mais acentuada quando lembramos que Schwarz (1997), ao mesmo tempo que recusa o estatuto de ficção e admira a força singular do texto, considera plausível que o mérito dependa da pena (ou da revisão) de escritores consagrados. Tal suposição, além de não ser neutra, também reinscreve um mecanismo histórico de desautorização das escritoras, para quem a competência literária precisa sempre ser explicada ou justificada, enquanto a dos homens é presumida. Assim, a dúvida “ingênua” sobre a autoria revela menos sobre o manuscrito e mais sobre uma estrutura crítica que subestima sistematicamente o talento feminino, convertendo em “mistério” aquilo que seria ordinário se viesse de um homem.

É fato, por outro lado, que os manuscritos originais permaneceram inacessíveis inclusive para Elizabeth Bishop quando da tradução para o inglês na década de 1950 (Bishop, 1994 *apud* Schwarz, 1997, p. 46) – isto é, num momento ainda muito próximo à publicação e quando a autora de *Minha vida de menina* estava viva. Essa indisponibilidade material impede a verificação direta do processo da escrita, mas não “desautoriza”, por si só, a autoria⁵¹. Em vez disso, ela desloca o foco da análise para as evidências intratextuais de intervenção posterior,

⁵¹ O diário de Anne Frank, o mais consagrado mundialmente no gênero, passa por diversas censuras do pai sem que sua autoria seja questionada (Barcellos, 2009).

questão que diz respeito à autenticidade do diário, e não à sua legitimidade autoral. Como demonstra Barcellos (2009, p. 140), o próprio prefácio assume para “pequenas correções e substituições de nomes”, indícios claros de uma intervenção adulta e de uma provável reorganização do material. Diante da ausência dos cadernos originais, são justamente esses sinais internos que ganham relevância crítica. E, como já pontuado por Lejeune (1998), tais ajustes se inscrevem numa prática recorrente da escrita diarística, cujo caráter de rascunho contínuo favorece cortes, reescritas e rearranjos, sem que isso implique ficcionalização plena ou apagamento da voz original.

O caso de *Minha vida de menina* confirma essa lógica. Estamos de acordo com a Barcellos (2009) quando afirma que algumas entradas “traem” a perspectiva adulta, seja pelo tom de fechamento, seja por uma organização retrospectiva que sugere consciência do conjunto. Ademais, o diário apresenta uma clara “moldura” narrativa. A primeira entrada, datada de janeiro de 1893, oferece um panorama minucioso da vida simples e da rotina familiar no espaço rural, com uma enumeração quase coreográfica das tarefas domésticas e das atividades coletivas: “Mamãe e nós duas, eu e Luisinha, entramos debaixo da ponte para lavar a roupa. [...] Nós ficamos lavando a roupa e botando para corar, enquanto mamãe faz o almoço de tutu de feijão com torresmos e arroz” (Morley, 2016, p. 18). A cena constrói uma imagem de harmonia funcional, economia e cooperação, afinada com o tom campestre e moderado que o prefácio procura destacar.

Já a última entrada, de 31 de dezembro de 1895, opera um movimento de fechamento e conciliação: a melhora financeira da família é atribuída à proteção da avó falecida e à inserção do pai no trabalho com estrangeiros: “Agora não vamos sofrer mais faltas, graças a Deus. Não é mesmo proteção da vovó lá do Céu?” (Morley, 2016, p. 324). O diário se encerra, assim, com uma nota de estabilidade, gratidão e ordem restaurada cujo tom soa deslocado em relação à voz da adolescente tal como se apresenta na maior parte do diário. Em primeiro lugar, pelo acento místico que contrasta com a postura pragmática e materialista da narradora, como no episódio do broche, em que a menina, ainda que justifique sua ideia como ajuda de Nossa Senhora, negocia com notável racionalidade interesses, afetos e vantagens concretas. Em segundo lugar, o uso do futuro do indicativo (“não vamos sofrer mais faltas”) implica uma projeção que Helena, situada no presente da experiência, não teria condições de garantir. Trata-se menos de uma expectativa infantil do que de uma reformulação retrospectiva, que reorganiza o passado à luz de um desfecho já conhecido.

Essa organização em forma de moldura, no entanto, contrasta com a própria lógica interna do gênero diarístico. Diferente de outros textos que preconizam um início e um fim, assentados

em um tempo determinado, o diário possui um final estruturalmente aberto e sua temporalidade é ditada pelo calendário, “seu demônio, o inspirador, o compositor, o provocador e o vigilante” como afirma Maurice Blanchot (2005, p. 270) e, por isso, “o que se escreve se enraíza (...) no cotidiano e na perspectiva que o cotidiano delimita”. Ainda que sua leitura seja apenas retrospectiva, o diário, enquanto prática, constitui uma escrita que, ao mesmo tempo que pressupõe uma concepção de sujeito relativamente centrado, flagra e inscreve o acaso, o fortuito e o inesperado – fragmentos ainda desconectados de uma relação causal que se torna inteligível apenas à distância.

À luz dessa lógica, tanto o tom místico quanto a segurança temporal da previsão funcionam como indícios de uma perspectiva adulta que se interpõe à escrita diarística. A passagem não apaga a voz da menina, mas a enquadra, reinscrevendo a sua experiência num horizonte de conciliação que responde mais às necessidades da autora madura do que à incerteza própria da adolescência. Assim, a última entrada pode ser lida como parte de uma moldura narrativa que busca dar coerência e sentido a um conjunto que, em sua dinâmica interna, não se organiza como expressão homogênea de uma única consciência, mas como um campo de tensões marcado pela oscilação entre crítica, inconformismo e observação materialista do mundo social.

É nesse ponto que a análise de Barcellos (2009) oferece um conceito-chave para a compreensão da obra: a coexistência de dois sujeitos narrativos. De um lado, Helena Morley, enquanto sujeito do enunciado, a menina que vive e escreve no século XIX; de outro, Alice Dayrell, enquanto sujeito da enunciação, a mulher madura que, já no século XX, recupera, edita e publica esses escritos. O estabelecimento desse parâmetro analítico permite compreender como a vitalidade crítica da voz adolescente convive com intervenções retrospectivas que reordenam o material e lhe conferem sentido global. Como observa Barcellos, marcas textuais como variações de ritmo e dicção, a alternância entre tempos verbais próprios do registro imediato e da narração retrospectiva, bem como passagens de tom avaliativo e saudoso – como na longa entrada sobre a morte da avó, em que “o olhar avaliativo de Alice passa a predominar no discurso de Helena” – evidenciam a interferência da voz madura sobre a escrita juvenil, sem que esta seja anulada. A força de *Minha vida de menina* reside, então, na coexistência instável entre dois tempos, duas consciências e dois modos de apreensão da experiência, que fazem do diário um espaço de negociação contínua entre memória, crítica e formação subjetiva.

A revisão posterior, no entanto, além de não anular a voz da adolescente – como sugere Viana (1988) –, tanto reordena o material, inserindo datas e modificando nomes, como também reinscreve a própria tensão entre obediência e rebeldia que atravessa o diário. Se a moldura

inicial e final tende a oferecer uma imagem serena e livre de conflitos da vida familiar, muitas passagens, marcadas por uma escrita “a quente”, explicitam as contrariedades, ironias e o espírito vivo da adolescente, que questiona a moral materna, relativiza a autoridade religiosa e expõe as incoerências do mundo adulto. É justamente nessa fricção entre o enquadramento retrospectivo e vitalidade episódica que o diário ganha força.

Dessa forma, se por um lado o prefácio – e, em certa medida, a organização final – procura domesticar a narrativa, apresentando-a como “exemplos” de uma infância simples e edificante, por outro, a publicação acaba por reforçar o potencial crítico da menina e por inscrever sua perspectiva no campo literário brasileiro. O paradoxo é evidente: enquanto a voz adulta tenta enfatizar os aspectos campestres, amenos e conciliatórios, o que torna o texto verdadeiramente fascinante é justamente a contundência da voz juvenil, sua inteligência irônica e sua capacidade de observação social. Ao publicar o diário, a autora adulta não apenas preserva, mas reconhece e consagra a singularidade daquela rebeldia adolescente, contrariando a leitura que vê na “lei do pai” um veto definitivo e intransponível à expressão feminina.

Essa potência crítica não se restringe às observações morais ou às tensões familiares, estendendo-se também à dimensão econômica, que atravessa o diário de modo insistente. As anotações sobre privações materiais, contas domésticas e expectativas de futuro aproximam a escrita de Helena da noção de diário como “livro de contas”, tal como discutida por Didier (1976). A narradora registra minuciosamente as angústias financeiras da família:

Estou convencida de que, se vovó dirigisse o dinheiro dela, nós não passaríamos necessidade e mamãe e meu pai não ficariam tão amofinados como ficam às vezes, por falta de um pedaço de papel sujo a que a gente tem de dar maior valor do que a muita coisa boa na vida. Meu pai vive sempre esperando dar num cascalho rico: mas é só esperança, esperança, toda vida. Quando ele dá no lavrado, como desta vez, lá se vai todo o dinheiro e ainda fica devendo.

Eu, tirando meu título de normalista, sei que tudo vai melhorar, pois irei até para o fim do mundo dar minha escola. Já fiz meus planos, tão bem assentadinhos, que até poderemos guardar dinheiro. Mas deixar meu pai nesta peleja, furando a terra à espera de diamantes que não aparecem, é que não deixarei. ginal

Vovó sofre sabendo o que passamos, que nem a ela a gente conta, mas eu penso que ela adivinha. Os diamantinhos que meu pai tirou não deram para as despesas. E agora o que será? Tenho tanto medo de meu pai ser obrigado a vender a nossa casa, como ele já anda falando (Morley, 2016, p. 69, grifos nossos).

Helena não apenas manifesta preocupação com as privações cotidianas, como também se encarrega de identificar as causas dos infortúnios familiares. Se há escassez, não se trata de falta absoluta de recursos, mas, segundo sua leitura, do egoísmo dos parentes ricos que interferem na administração do dinheiro da avó, bem como da obstinação do pai na lavra de diamantes em um momento histórico em que Diamantina já estava em decadência, após mais de um século de exploração. Nesse verdadeiro “balanço” doméstico, a menina combina o registro dos problemas

imediatos com a assimilação crítica das conversas dos adultos, traduzindo em escrita aquilo que, por sua condição de criança – e, mais ainda, de menina – não poderia formular publicamente. Ao mesmo tempo, projeta soluções futuras e delinea um perfil de agente que inverte, ao menos simbolicamente, a hierarquia patriarcal entre adulto e criança, homem e mulher: ao tornar-se professora, seria ela quem auxiliaria o pai.

Essa articulação entre observação crítica e projeção prática conduz à questão da motivação do diário. Segundo Lejeune (1997), um traço recorrente dessa prática é o fato de seu impulso inicial estar frequentemente ligado à realização de uma tarefa. Por se tratarem de exercícios, muitos diários não eram inteiramente espontâneos e chegavam a circular sob a supervisão de professores ou da mãe, responsáveis por verificar a regularidade dos registros, corrigir desvios estilísticos e sugerir temas. A escrita de Helena, contudo, não parece submetida a um controle externo sistemático – ao menos não há indícios explícitos disso nem na narrativa nem nas demais fontes de pesquisa. Ainda que a autora mencione utilizar alguns textos na escola, o diário da menina configura-se como um território relativamente autônomo, no qual pode exercer o pensamento crítico, a criatividade e a experimentação narrativa, ao mesmo tempo em que forja um senso próprio de identidade e subjetividade.

Nesse sentido, o episódio do broche é particularmente revelador. A narradora, angustiada por estar com o uniforme “desbotado e remendado no cotovelo”, inadequado para os exames, decide vender um broche de ouro da mãe, que seu pai já dissera ser destinado a ela. O objeto é descrito de modo deliberadamente desvalorizado: além de não conter o brilhante original, vendido anteriormente pelo pai, Helena afirma: “não gosto de pedra falsa e mesmo pedra falsa ele não tem” (Morley, 2016, p. 199). Apesar desse desapego dissimulado, o broche adquire, na economia narrativa do episódio, um valor estratégico, pois representa a solução concreta para a aquisição de um vestido novo, requisito simbólico e material para a realização dos exames escolares.

A ação é justificada como inspiração divina – “a ideia me foi dada por Nossa Senhora” – e executada com notável cálculo: a menina escolhe o momento oportuno, aproveitando-se da distração da família para retirar o broche da gaveta do pai, vende-o a um ourives por trinta mil-réis e encomenda um vestido azul com colete branco, pensado para servir tanto aos exames quanto aos passeios, já que o fim das aulas se aproximava. Quando a mãe descobre o ocorrido, reage com surpreendente serenidade e ordena que o broche seja recuperado; o ourives, contudo, afirma já tê-lo desmanchado. O episódio se encerra sem punição efetiva, e, apesar de um resquício de inquietação, Helena conclui a entrada celebrando o vestido novo, a inveja

despertada nas colegas e a própria astúcia, reafirmando a intervenção divina como chancela simbólica de sua decisão.

Em diálogo com a leitura de Schwarz (1997), pode-se dizer que o episódio confirma a densidade “sistêmica” do diário: uma ação aparentemente doméstica e episódica mobiliza, ao mesmo tempo, relações familiares, valores religiosos, economia material e códigos morais. No entanto, mais do que evidenciar apenas a astúcia prática ou a naturalidade da decisão, o que se destaca aqui é o papel decisivo do diário como confidente exclusivo, um espaço protegido da censura adulta, no qual o pensamento crítico pode ser elaborado em segredo. É nessa esfera íntima que Helena não silencia sua crítica, mas a desloca, permitindo-se pensar e justificar o que não ousaria dizer nem à mãe nem ao professor.

A religião, nesse contexto, em vez de funcionar como instância de contenção moral, é mobilizada de maneira notavelmente pragmática e criativa: Nossa Senhora não aparece como autoridade repressiva, mas como aliada estratégica, fornecendo legitimação simbólica para uma decisão já amadurecida racionalmente. Ao perguntar-se se sua ação configura “furto” e responder negativamente porque a ideia lhe teria sido “dada” por Nossa Senhora, Helena não demonstra ingenuidade, mas revela uma operação sofisticada de conciliação entre norma e desejo, culpa e necessidade. O diário registra esse processo com minúcia, mostrando como a transgressão é pensada, ensaiada e justificada antes de ser executada – o que reforça seu papel como espaço privilegiado para elaboração da autonomia.

Nesse sentido, a leitura aqui proposta dialoga diretamente com Schwarz (1997) ao reconhecer que a abertura crítica do texto deriva das múltiplas perspectivas que atravessam a experiência da menina. Contudo, acrescenta-se que essa pluralidade é também mediada por uma formação familiar singular: sendo filha de pai protestante, Helena não se encontra inteiramente submetida ao catolicismo disciplinador hegemônico, o que lhe permite uma relação mais flexível, instrumental e menos culpabilizante com a religião. Essa condição amplia o espaço de manobra subjetiva e ajuda a explicar, em parte, a desenvoltura com que ela negocia regras, valores e autoridades. O episódio do broche evidencia, assim, como o diário funciona simultaneamente como espaço de contenção – da crítica, dos questionamentos, dos comentários indevidos – e como exercício ativo de autonomia, criatividade e autogoverno, revelando uma forma de inconformismo feminino que não se manifesta pelo enfrentamento direto, mas por um exercício de inteligência estratégica do cotidiano.

O entrecruzamento de referências protestantes e de uma tradição católica, aliado à criticidade própria da narradora, permite a Helena relativizar alguns dos posicionamentos mais dogmáticos da mãe, aos quais ela reage de modo afirmativo e irreverente, ainda que isso não se

traduza em uma postura de enfrentamento aberto. Os cadernos tornam-se, assim, o espaço privilegiado dessa elaboração, registrando tanto críticas e questionamentos impronunciáveis em voz alta quanto confissões que não se conformam ao modelo penitencial, mas o tencionam. É menos como instância da culpa do que como espaço de elaboração ética e narrativa:

Por que todo mundo gosta de reprovar as coisas más que a gente faz e não elogia as boas? Eu e minha irmã nem parecemos filhas dos mesmos pais. Eu sou impaciente, rebelde, respondona, passeadeira, incapaz de obedecer, e tudo o que quiserem que eu seja. Luisinha é um anjo de bondade. Não sei como se pode ser como ela, tão sossegada. Nunca sai de casa sem ir empencada no braço de mamãe. Não reclama de nada. Se eu disser que já a vi reclamando de um vestido novo, minto. E se ganha um vestido e eu quiser lhe tomar, ela não se importa. Pois todos me chamam de menina rebelde e ninguém elogia Luisinha.

Vou escrever aqui o que eu fiz com ela e não tenho vergonha, porque é só o papel que vai saber (Morley, 2016, p. 76).

A entrada de 29 de agosto de 1893 é demonstrativa da ambiguidade constitutiva da visão de mundo de Helena. Inicia-se com um questionamento que já envolve o narratário por meio de uma estratégia retórica tripla: ética, ao apelar ao senso de justiça em defesa da irmã; afetiva, ao despertar empatia pela descrição da passividade de Luisinha; e lógica, ao sustentar que, se as más ações merecem reprovação, as boas deveriam ser igualmente elogiadas. Essa arquitetura discursiva prepara o terreno para a revelação subsequente: a narradora anuncia que relatará algo que fez e do qual não se envergonha – um trato proposto por ela, em benefício próprio, que se aproveita da docilidade da irmã e não é cumprido.

Ao “confessar” ao caderno, contudo, não há vestígio de arrependimento ou de admissão de culpa. Pelo contrário, ao registrar o episódio, Helena parece antes se afirmar em sua rebeldia, concedendo à irmã apenas o reconhecimento moral que ela própria reivindica. O aspecto confessional da narrativa é, assim, profundamente reconfigurado: em vez de penitência, o que se tem é a formulação de um sistema próprio de valores, elaborado na confluência entre referências religiosas heterogêneas e um senso crítico aguçado. O diário se confirma, desse modo, como espaço de experimentação ética e narrativa, no qual a jovem narradora ensaia formas de subjetividade que escapam às expectativas normativas impostas ao feminino.

Nesse sentido, o episódio é paradigmático de um modo recorrente de funcionamento do diário. A escrita permite a Helena sustentar simultaneamente a adesão formal às expectativas de obediência e a elaboração de gestos de insubordinação cuidadosamente pensados e justificados no plano da linguagem. Ainda que não se trate de um enfrentamento, trata-se de uma prática reflexiva que acomoda, reinterpreta e por vezes contorna a norma, sem aceitá-la de modo passivo. A infância, tal como construída no diário, converte-se assim em um ponto de observação privilegiado do mundo social, pois autoriza a narradora a relativizar regras, testar

valores próprios e afirmar-se como sujeito, justamente porque se move num espaço ambíguo entre tutela e autonomia.

Embora *Minha vida de menina* seja considerado um texto marcado pela espontaneidade, pela franqueza e pela liberdade da voz infantil, chama atenção a quase completa ausência de referências ao corpo em transformação e à sexualidade da narradora. Em um diário redigido entre os treze e os quinze anos – período que coincide com mudanças físicas decisivas e com o início da socialização sexual – não há menções diretas à puberdade, ao desejo, a curiosidades corporais ou a interesses amorosos. Esse silêncio não pode ser interpretado como dado neutro nem como simples indício de inocência, mas deve ser compreendido como parte constitutiva das condições históricas e simbólicas que moldam a escrita feminina no final do século XIX.

Lejeune (1997), ao analisar diários de meninas francesas do mesmo período, observa que mesmo em manuscritos não destinados à publicação verifica-se uma autocensura sistemática no que diz respeito ao corpo e à sexualidade. Mesmo as jovens que afirmam confiar “tudo” aos cadernos, o registro dessas dimensões aparece interditado, substituído por alusões vagas ou completamente silenciado, o que pode ser indício de um silêncio estruturado, que não depende necessariamente de vigilância externa direta, mas decorre da interiorização precoce de normas morais e de expectativas sociais associadas à feminilidade, ao pudor e ao recato⁵².

No caso de Helena Morley, a ausência de referências à sexualidade não pode ser atribuída exclusivamente à intervenção posterior. Mesmo admitindo a reelaboração adulta do material para publicação, não há indícios consistentes de que temas ligados ao corpo tenham sido deliberadamente suprimidos por editores ou familiares. Ao contrário, o padrão de silêncio observado em *Minha vida de menina* se alinha de modo notável à tradição diarística feminina descrita por Lejeune (1997), na qual a escrita de si é incentivada como exercício moral e formativo, desde que permaneça circunscrita a um campo de experiências considerado legítimo para meninas.

Esse limite não invalida, porém, o caráter crítico do diário; ao contrário, ajuda a delimitar com maior precisão seus alcances e contradições. O corpo de Helena está presente, mas deslocado para outros registros: a doença, o medo, o cansaço, o desconforto, a feiura percebida, a comparação com as primas mais ricas e mais bem vestidas. A narradora se diz feia, ecoando comentários do irmão e internalizando hierarquias estéticas que atravessam sua experiência

⁵² O *Diário de Anne Frank* diverge dessa tendência, pois contém diversas passagens sobre o seu interesse sexual e observações sobre seu corpo. Devido a censuras do pai, essas passagens foram omitidas por muitos anos. Não se trata do objetivo do nosso trabalho, mas seria Frank uma exceção ou se trata de uma tendência em outras línguas, países e/ou orientações religiosas?

cotidiana. No entanto, essa percepção não se converte em exclusão social sistemática, mas em um complexo relativo à posição familiar e às distinções de classe no interior da própria parentela.

Ainda assim, esse aprendizado não se traduz em uma problematização explícita da sexualidade feminina. O diário registra o desejo de ser menino, o que revela uma consciência precoce das restrições impostas ao gênero feminino. Contudo, esse desejo não se articula a uma reflexão sobre o corpo como espaço de prazer ou de conflito, mas permanece no plano da liberdade de circulação, da autonomia e da recusa a determinadas normas de comportamento. A sexualidade, enquanto dimensão constitutiva da subjetividade, permanece fora do campo do dizível.

Esse silêncio pode ser lido, portanto, não como falha do texto nem como lacuna a ser preenchida retrospectivamente, mas como índice dos limites históricos do projeto moderno liberal que atravessa *Minha vida de menina*. A escrita diarística oferece a Helena um espaço de elaboração crítica singular, no qual ela questiona autoridades religiosas, ironiza convenções sociais e afirma sua inteligência e sua autonomia. No entanto, esse espaço é delimitado por fronteiras precisas: o corpo feminino adolescente não se torna objeto de reflexão, e a sexualidade permanece submetida a um regime de interdição que a escrita, por mais irreverente que seja, não consegue transpor.

Assim, o diário de Helena Morley evidencia, de modo exemplar, a ambiguidade constitutiva da escrita autobiográfica feminina no contexto brasileiro oitocentista. Ao mesmo tempo que amplia as possibilidades de expressão do eu e autoriza uma forma de inconformismo cotidiano, ele reproduz silêncios estruturais que dizem respeito à formação da subjetividade feminina. Mas vale ressaltar: a ausência da sexualidade não diminui a potência literária do texto; ao contrário, torna visíveis os limites históricos do seu horizonte emancipatório.

Nesse processo de escrita de si, o diário funciona também como um espaço privilegiado de elaboração da identidade de gênero, na medida em que a narradora constrói a si mesma sempre em contraste com outras figuras femininas, sobretudo com a mãe Alexandra e a irmã Luisinha. Na seleção, hierarquização e disposição dos eventos; esse trabalho narrativo organiza-se frequentemente por meio de oposições. Luisinha aparece reiteradamente como o polo da docilidade, da obediência e da adaptação às expectativas familiares, enquanto Helena se define por um temperamento inquieto, crítico e avesso à conformação. Essa polarização não apenas estrutura o texto, mas permite à narradora afirmar um modo singular de ser mulher, recusando o ideal de feminilidade associado ao silêncio, à submissão e à abnegação.

O episódio do Colégio das Irmãs sintetiza esse aspecto. A princípio, Helena se mostra curiosa e até animada com a possibilidade de ingressar na instituição – “fiquei satisfeita, pois gosto de toda novidade” –, o que revela que sua recusa não se funda em rejeição automática ao estudo ou à disciplina. Ao contrário, ela admira explicitamente a rotina rígida de suas primas – filhas de tio Geraldo e tia Aurélia – e reconhece o valor da instrução formal. A inflexão decisiva ocorre no momento em que, instigada pelos conselhos e percepção de Ester e Ramalho, Helena passa a refletir sobre os efeitos subjetivos daquela formação:

Fiquei radiante de ver como os dois me julgam diferente do que me acham meus parentes e mesmo mamãe. [...] Eu sei que o meu gênio e meu modo não mudariam. Cada um é como nasce. Mas eu poderia talvez perder o gosto que tenho por tudo na vida e ficar como Luisinha e minhas primas que são tão chocas (Morley, 2016, p. 213).

A formulação é reveladora. Ao associar o colégio à possibilidade de “perder o gosto por tudo na vida”, Helena identifica a educação religiosa não apenas como um regime disciplinar, mas como uma ameaça direta à sua vitalidade subjetiva. O temor não é o sofrimento físico nem o esforço intelectual, mas a homogeneização do temperamento, a conversão da singularidade em docilidade. Ao fugir do colégio e, posteriormente, advogar pela retirada da irmã, a narradora afirma a legitimidade de seu próprio “gênio” e recusa a pedagogia da obediência como destino natural das meninas. Trata-se menos de um gesto impulsivo do que de uma escolha coerente com o sistema de valores que ela vem elaborando ao longo do diário.

Esse traço insubmisso reaparece com clareza no episódio envolvendo a avó e o avô, figura que concentra, no relato, a autoridade patriarcal exercida de forma arbitrária e intimidatória:

Vovó disse que para viver bem com ele tinha de esconder as coisas malfeitas e tudo que o aborresse porque, quando ele zangava, trancava-se no quarto e não queria sair. Uma vez ela teve de pular a janela e adúlá-lo muito tempo para ele sair. Eu disse a vovó:
 “Eu não fazia isso. Ele podia ficar no quarto o tempo que quisesse, que eu não iria adúlá-lo” (Morley, 2016, p. 74).

A resposta da menina explicita uma recusa frontal à lógica da submissão feminina como estratégia de sobrevivência conjugal. Ainda que Helena não enfrente diretamente o avô – já falecido –, ela rejeita simbolicamente o modelo de esposa resignada e adúladora que a avó descreve. O comentário não se limita à situação específica, mas aponta para uma crítica mais ampla à hierarquia de gênero que atravessa tanto as relações conjugais quanto a educação das filhas, marcadas pelo medo, pelo silenciamento e pela contenção do desejo.

Essa percepção crítica torna-se ainda mais nítida na entrada em que Helena observa a assimetria com que o esforço materno é naturalizado, enquanto a figura paterna é constantemente exaltada:

Meu pai é muito querido na família. Todos gostam dele e dizem que ele é muito bom marido e um homem muito bom. Eu gosto muito disso, mas fico admirada de todo o mundo só falar que meu pai é bom marido e nunca ninguém dizer que mamãe é boa mulher (Morley, 2016, p. 257-258).

Aqui, a narradora desmonta com precisão a lógica patriarcal do reconhecimento: o pai, cuja contribuição material é irregular e frequentemente insuficiente, é celebrado como “bom marido”, enquanto a mãe, que sustenta cotidianamente a casa, administra a escassez e nunca reclama, permanece invisível enquanto sujeito. Ao descrever minuciosamente a rotina exaustiva da mãe – seu trabalho doméstico incessante, a abnegação absoluta, a ausência de queixa –, Helena não apenas expõe a injustiça dessa hierarquia simbólica, mas a nomeia como tal. Seu espanto (“fico admirada”) é já uma forma de crítica, pois desnaturaliza aquilo que a ordem social tende a apresentar como autoevidente.

Quando lidos em conjunto, esses episódios mostram que a crítica de Helena às normas de gênero não se restringe a casos isolados, mas compõe um padrão reflexivo que atravessa o diário. A narradora identifica a desigualdade, rejeita a submissão como virtude e valoriza a singularidade e subjetividade feminina, ainda que essa postura não se traduza em um projeto explícito de transformação social. Sua insubordinação opera no plano da linguagem, da avaliação moral e da construção de si, mais do que no enfrentamento direto das estruturas que critica. O diário, assim, configura-se como um espaço de experimentação subjetiva no qual Helena testa, afirma e legitima um modo de ser mulher que escapa – ainda que parcialmente – às expectativas normativas de seu tempo.

Nesse sentido, a infância e a adolescência funcionam como zonas de autorização simbólica para o questionamento. É porque escreve como menina – e publica apenas na velhice – que Helena pode dizer o que não seria tolerado na boca de uma mulher adulta, expondo incoerências e injustiças. O diário acolhe essa crítica em estado nascente, sem exigir sistematização. A recusa à submissão, o estranhamento diante das hierarquias familiares e a atenção às assimetrias de gênero se como efeito de um olhar infantil que “estranha” o mundo, sem a mediação da convenção ou do hábito. É essa posição específica que transforma a infância não apenas em tema, mas em instrumento crítico, e que permite compreender como a perspectiva infantil se converte na principal lente através da qual Helena observa, avalia e interroga o universo social que a cerca.

4.2 A perspectiva infantil como lente crítica

A perspectiva infantil da narradora dialoga com uma linhagem literária predominantemente masculina que, no pós-abolição, mobilizou o olhar da infância como estratégia narrativa – “Massangana” de Joaquim Nabuco⁵³, é um exemplo emblemático desse procedimento. Nesse conjunto, a infância costuma figurar como uma posição privilegiada de observação, capaz de revelar contradições sociais naturalizadas pela perspectiva adulta. Em *Minha vida de menina*, no entanto, esse ponto de vista sofre um deslocamento decisivo: ao ser enunciado por uma voz feminina, ele se torna indissociável das marcações de gênero, classe e raça que atravessam a experiência da narradora, produzindo uma inflexão crítica própria.

Como observa Roberto Schwarz (1997), *Minha vida de menina* se situa num interregno histórico específico, em que as hierarquias herdadas da ordem escravocrata já se encontram abaladas, enquanto as novas formas de organização social, fundadas no trabalho assalariado e na cidadania formal, ainda não se consolidaram plenamente. É nesse contexto instável que a perspectiva infantil opera como uma lente crítica singular sobre o Brasil pós-abolição. Há, sem dúvida, a leveza própria da infância – o direito assumido de “fazer castelos”, como a narradora chama seus devaneios –, mas essa leveza convive com uma inteligência aguda e um senso crítico persistente, capaz de apreender contradições que escapam aos adultos e de desnaturalizar, com humor e franqueza, as hierarquias que estruturam o mundo ao seu redor. Se o tópico anterior evidenciou como a escrita de Helena articula obediência e insubordinação no interior do próprio gesto diarístico, aqui importa observar como é precisamente a condição de menina, situada entre a tutela e a autonomia, que autoriza sua intervenção crítica no mundo social que descreve.

Do ponto de vista formal, o diário combina espontaneidade, fragmentação e observação minuciosa – elementos que, como observa Didier (1976), transformam o registro do efêmero na possibilidade de afirmação do eu. Os episódios triviais, descritos como a “vida corrente de uma cidade do interior, no fim do século passado” transformam-se, pela perspectiva da menina, em matéria de reflexão sobre poder, desigualdade, superstição e moralidade. É essa justaposição entre o riso e a crítica, entre o devaneio infantil e o discernimento, explica por que o diário transcende a promessa modesta da autora-avó do prefácio. Além de não serem meros rabiscos episódicos, seus escritos revelam um ponto de vista perspicaz, que converte a infância não em

⁵³ Capítulo do já mencionado *Minha formação* (1963), publicado originalmente em 1900.

um refúgio ingênuo, mas em uma lente de desnaturalização das hierarquias sociais, religiosas, econômicas e raciais.

Quanto mais próxima dos acontecimentos, a narradora emerge sem as cautelas da maturidade e critica acidamente seu entorno. Um dos exemplos mais contundentes desse posicionamento aparece na entrada dedicada às eleições municipais. Combinando humor, frieza analítica e distanciamento, Helena expõe o funcionamento corriqueiro das práticas políticas locais, sem aderir à idealização cívica que frequentemente sustenta os discursos adultos de sua classe social:

O que eu acho mais engraçado no dia da eleição é o partido que todos tomam e ninguém perdoa o que vota contra nesse dia. É tanta animação na cidade que parece coisa que nos interessa. Acabada a eleição, ninguém mais se lembra. Seu Cadete fica tão influente que dá roupa e botinas aos negros para irem votar. Os negros da Chácara, que sabem ler, que são Marciano, Roldão e Nestor, já desde cedo estavam de roupa limpa para a eleição. Vovó lhes recomendou: “Vocês não escutem conversa de ninguém nem aceitem papel nenhum que queiram dar. Fiquem perto de Joãozinho e na hora de votar façam o que ele mandar”. Eles saíram muito anchos. Eu gosto de ver a animação da cidade mas não acredito que isso possa adiantar nada pra nós (Morley, 2016, p. 128-129).

Nesta passagem, a jovem diarista explicita os elementos estruturais do Brasil pós-abolição: o clientelismo (na figura do Seu Cadete), o controle patriarcal do voto dos dependentes (na advertência da avó), a instrumentalização política de pessoas negras, a dissociação entre ritual cívico e vida concreta. A frase conclusiva, “não acredito que isso possa adiantar nada pra nós”, funciona como um veredito que não se limita à vivência infantil, mas formula uma leitura estrutural da política local, ao identificar a dissociação entre a encenação cívica e a realidade material de sua família e comunidade.

Se a crítica política revela seu ceticismo com as instâncias formais do poder político, a sátira às crenças religiosas e superstições familiares expõe mais um ângulo sua postura questionadora, ancorada não nas doutrinas religiosas, mas na observação concreta do mundo. Outro aspecto marcante do diário, e que responde por grande parte do fascínio da obra, é precisamente essa irreverência frente ao sagrado e ao estabelecido. Em trecho emblemático, ela escreve:

Padre Neves me disse outro dia, quando eu lhe contei que um primo me havia dito que o homem vem do macaco, que é um grande pecado ouvir essas coisas. Eu não tinha visto, na História Sagrada, a história de Adão e Eva? Eu calei. Mas se Padre Neves conhecesse o macaco que tem aqui na vizinhança, até ele era capaz de acreditar. Esse macaco é mais inteligente que muitos meninos que eu conheço. A dona dele é Siá Ritinha, que furtava as galinhas dos vizinhos (Morley, 2016, p. 139).

É essa atitude questionadora de Helena que Roberto Schwarz identifica como traço Ilustrado, em contraste com o arcaísmo diamantino. Para o crítico, a esperteza da menina é "amiga da inteligência, limpa de ranço literário e ideológico, vivamente voltada para os assuntos de que trata, os quais domina sem hesitação e com a economia de traço da familiaridade consumada" (Schwarz, 1997, p. 49). Ele reconhece em Helena uma "disposição questionadora e raciocinante, certamente filiada às Luzes", que se integra, no entanto, a um quadro atípico, onde "os dependentes e os sem-propriedade não estão excluídos" (Schwarz, 1997, p. 78), no sentido em que a narradora "ainda prefere a cozinha à sala, os empregados aos pais, os pobres e os trabalhadores à gente de bem, a mistura social e racial dos brinquedos de rua à propriedade e à distinção de classe etc" (Schwarz, 1997, p. 79).

A força crítica da narradora não deriva de abstrações eruditas, mas de uma observação prática e material do cotidiano. Ao contrapor a evidência concreta (a inteligência do macaco) ao dogma religioso e articular a discussão teológica às práticas sociais mais prosaicas (a ladroagem de galinhas de Siá Ritinha), Helena não apenas ironiza a autoridade clerical, mas expõe o conflito entre diferentes instâncias discursivas – científica, religiosa e social – julgando-as com base na experiência imediata. Esse é o cerne da lente crítica única que sua perspectiva infantil oferece, por meio da qual o diário transcende o anedotário pitoresco e se torna uma reflexão poderosa sobre os costumes, as hierarquias e as contradições da sociedade diamantina.

Essa condição liminar – criança demais para ser levada a sério, mas suficientemente perspicaz para observar o que os adultos naturalizam – não é apenas um traço psicológico da narradora, mas um efeito social. A infância funciona como uma zona simbólica que permite um modo de narrar pouco comprometido com as máscaras sociais próprias da vida adulta, expondo tensões estruturais que permanecem opacas aos agentes plenamente inseridos na ordem social. Desse modo, o olhar da menina não apenas registra a instabilidade das hierarquias, mas evidencia os mecanismos cotidianos que tentam preservar uma ordem social já em transformação, ainda que de forma lenta e incompleta.

Se a perspectiva infantil ilumina as contradições morais e políticas da sociedade diamantina, ela também torna visíveis, de maneira particularmente intensa, as tensões raciais e de classe que estruturam o cotidiano da narradora. Ser criança, ser branca e ser menina permite a Helena um trânsito entre espaços e relações que lhe seriam vetados caso fosse mais velha, menino ou negra. Esse deslocamento não implica uma recusa frontal da ordem social, mas revela os limites racializados e generificados desse mesmo trânsito, que só é possível porque Helena é branca e não carrega em si o estigma da servidão.

Esse trânsito aparece, por exemplo, na circulação entre a sala – espaço dos adultos e da “respeitabilidade” – e a cozinha, associada aos saberes e às sociabilidades das pessoas negras: “As negras estiveram conversando na cozinha que, se soubessem fazer feitiço, poriam feitiço em Fina. Eu lhes dei razão, e hoje tomei ainda mais raiva dela do que as negras” (Morley, 2016, p. 58) ou “Vovó fica furiosa de eu andar na cozinha. Mas eu já lhe disse que na Chácara a cozinha é muito mais engraçada do que a sala” (Morley, 2016, p. 183). A reprimenda da avó revela o caráter normativo dessa separação e explicita seu fundamento racial. Embora o contexto seja de rearranjo das hierarquias escravistas, a Abolição não garante igualdade nem sequer no plano da convivência cotidiana: a simples “mistura” provoca desconforto e vigilância.

É nesse cenário que se delineiam os limites da postura crítica de Helena. Sua afetividade em relação às crianças negras – os “negrinhos” e “negrinhas” – convive com distinções raciais que ela própria reproduz: “Eu e Luisinha gostamos tanto de criança que a única distração que temos aqui na Cavallhada é pajejar os meninos dos vizinhos. **Quando não encontramos menino branquinho carregamos mesmo os negrinhos da Chácara**” (Morley, 2016, p. 74, grifos nossos). A formulação evidencia uma lógica de substituição que naturaliza a diferenciação racial, ao mesmo tempo em que a insere em um registro afetivo e lúdico.

Um episódio emblemático dessa ambiguidade ocorre durante as férias da família na Boa Vista, quando, acompanhando um serviço do pai, alugam temporariamente o rancho de Seu João e Virgínia, “dois pretos muito bons”. Compartilhando o espaço, Helena se depara com o choro noturno da bebezinha negra, que sofre de dor de barriga, ao que ela reage de forma imediata e cuidadosa:

Pulei da cama, corri ao quarto e tomei a menina para ninar. Apertei a barriguinha de um jeito que a pobrezinha calou e fiquei passeando com ela cantando até que ela ferrou no sono. Pus a menina na cama e ela foi num sono só, até o dia seguinte. Na outra noite a mesma coisa. Levantei-me e fiz como na véspera (Morley, 2016, p. 119).

O gesto se repete por mais de uma noite, e a narradora-personagem se recusa à indiferença, mesmo diante das reprimendas maternas: “No terceiro dia mamãe me segurou: “Não vá! Que bobagem é essa agora de passar as noites pajeando negrinha?”. E não me deixou sair” (Morley, 2016, p. 119). Ao final, a mãe obriga Helena e Luisinha a retornarem à cidade e ficarem na casa da avó, de onde a narradora registra sua avaliação retrospectiva do episódio:

Eu dou razão a mamãe de ficar zangada comigo. Mas que hei de fazer se não posso mudar meu gênio? Penso que se a menina fosse branquinha mamãe não se incomodava. Mas ela sempre ralha da gente pajejar negrinhos. **Que culpa têm os pobrezinhos de serem pretos?** Eu não diferencio, gosto de todos. (Morley, 2016, p. 120, grifos nossos)

Quando a narradora afirma “não diferenciar”, colocando-se em oposição explícita à discriminação materna, impõe-se a questão crítica: em que medida Helena efetivamente questiona a “discriminação pela cor da pele”, a “injustiça feita aos pretos” (Schwarz, 1997, p. 52), e em que medida defende, sobretudo, sua própria liberdade de circulação e de afeto? As relações de proximidade que ela estabelece, embora marcadas por cuidado e empatia, acabam por mantê-la em um lugar específico da hierarquia racial, no qual a diferença não é abolida, mas reorganizada.

Essa limitação se torna ainda mais evidente quando o diário desloca o foco das crianças para os adultos negros. O afeto, que nasce da convivência cotidiana, não se estende de modo equivalente aos “negrões”, cuja presença é frequentemente percebida como excessiva ou incômoda. A própria narradora explicita essa distinção:

Meu pai e mamãe sempre conversam em casa sobre a mania de vovó e Dindinha nunca passarem sem **um crioulinho para criar e gostarem tanto como se fosse branco. Cada uma tem sempre o seu.** Se aquele cresce já vem outro para o lugar. Vovó sempre cria negrinhas e Dindinha negrinhos. Quando são pequenos eu não me admiro, porque eu também gosto muito de menino pequeno e acho muita graça no Joaquim que Dindinha está criando agora. Ela o manda fazer gracinhas para nós e ele é muito engraçadinho. Mas gostar de negrão é que eu acho uma coisa esquisita (Morley, 2016, p. 172-173, grifos nossos).

Nessa passagem, a narradora admite a proximidade e a relação afetiva com as pessoas negras, mas delimita com clareza que esse vínculo se restringe aos pequenos, não a todos. Salta aos olhos, ainda, a relação de posse a qual estão submetidas essas crianças, uma continuação da ordem escravocrata: “cada uma **tem** sempre o seu”. Além disso, há o elemento utilitário: sua “serventia” aparece associada à infância, à companhia e à distração dos brancos.

A figura de Nestor expõe vividamente essa fronteira. Sua relativa liberdade incomoda a narradora, que registra o desconforto diante da autonomia que ele exerce na Chácara:

Nestor é um negrão muito entonado e faz muita jeriza na gente a liberdade que ele toma na Chácara. Abre os armários de Dindinha e tira o que ele quer. Dindinha já o pôs no ofício de sapateiro mas ele não para na tenda; está sempre em casa. Eu aproveitei uma hora que vovó estava sozinha para lhe perguntar se ela também não tinha **raiva da liberdade de Nestor**. Ela disse: “Eu também não gosto, minha filha, mas não posso deixar de dar razão a Chiquinha. Ele nasceu logo depois que a filha de Chiquinha morreu e **serviu para distraí-la**. A Clarinha morreu e meses depois a ama também morreu e deixou o Nestor ainda mamando. Nós gostamos porque Chiquinha, que vivia no quarto chorando, saiu para criar o Nestor e **hoje ele está em lugar de filho**. Mas **de uma hora pra outra ele sai de casa e nos deixa em paz**. Eu já estou ouvindo falar que ele quer assentar praça de soldado de polícia e estou aconselhando Chiquinha pra deixar. Deixe as coisas como estão, minha filha. Tudo passa” (Morley, 2016, p. 173, grifos nossos).

No excerto acima, destacam-se tanto o incômodo de Helena com a liberdade de Nestor e quanto a condescendência da avó, justificada pela utilidade afetiva do menino para Chiquinha – “serviu para distraí-la”. Ainda que Nestor ocupe “lugar de filho”, a narrativa deixa clara a precariedade dessa posição: “de uma hora para outra ele sai de casa e nos deixa em paz”. A proximidade física e doméstica não se converte em igualdade nem em pertencimento pleno.

A linguagem atua como marcador dessa distinção: a avó é “vovó”, Helena é “minha filha”, Chiquinha é “Dindinha”, mas Nestor permanece nomeado como “negrão” – ainda que seja primo de Helena, filho de Chiquinha e, portanto, neto de Teodora. O vocabulário não é neutro: ele delimita fronteiras afetivas e simbólicas, funcionando como um demarcador ideológico da discriminação. Explicita-se, assim, como o Brasil pós-abolição se organiza por uma lógica de proximidade sem equivalência, de intimidade sem reconhecimento pleno. A convivência cotidiana com a população negra – nos lares, nos afetos, no trabalho e na infância – não se converte em igualdade substantiva, mas se estrutura a partir da utilidade, da conveniência e da hierarquização racial. É justamente essa convivência ambígua, simultaneamente marcada por afeto, dependência e exclusão, que o tópico seguinte irá aprofundar, ao examinar a onipresença negra no universo narrado e seu papel central na manutenção material, simbólica e afetiva da vida social.

Esse funcionamento do diário aproxima-se do que caracterizamos como heterobiografia: uma escrita de si que, embora ancorada na experiência individual, projeta-se para além do âmbito estritamente pessoal e se torna também revelação de um mundo social. Em *Minha vida de menina*, esse deslocamento é particularmente visível. A perspectiva infantil não se limita à construção de uma subjetividade singular, mas funciona como ponto de observação a partir do qual se tornam legíveis as relações familiares, as hierarquias sociais, as práticas religiosas e as formas de sociabilidade que estruturam o cotidiano de Diamantina no imediato pós-abolição. O eu narrador, nesse sentido, opera menos como centro exclusivo da narrativa do que como mediador de um universo social mais amplo. É justamente essa abertura da experiência individual para o registro de uma realidade coletiva que permite compreender o diário de Helena Morley tanto como narrativa de formação, quanto também como testemunho das tensões históricas que atravessam a sociedade brasileira do período.

4.3 A onipresença negra: o outro

Os episódios que ocupam as páginas de Helena, aparentemente prosaicos e infantis, deixam entrever justamente essa convivência ambígua que marca o Brasil pós-Abolição: uma

proximidade cotidiana com a população negra que não elimina, antes reorganiza, as hierarquias raciais. Por ser ainda criança, Helena transita entre diferentes espaços muito bem demarcados por uma geografia social que naturaliza essa assimetria. Entre as salas de visita e as cozinhas, a menina demonstra sua preferência pelas últimas, pois reconhece ali uma abertura e autenticidade de afeto e de riso que não encontra nas mesas de jantar e salas de estar, onde precisa agir com recato e boas maneiras à moda inglesa – modelo que ela observa, rejeita e ironiza com uma percepção surpreendente para a idade.

A cena das “boas maneiras”, mediada pela tia Madge, é exemplar da tensão entre um ideal civilizatório importado e a materialidade concreta da vida brasileira, tal como captada pelo olhar infantil de Helena. O aprendizado de “Educação” e “Economia”, transmitido como correção corporal e gestual – não cuspir no chão, não coçar a cabeça, não interromper, não empurrar o prato, não palitar os dentes à mesa – aparece menos como formação ética do sujeito do que como ritual de distinção social, desvinculado das condições reais de existência da menina:

— Ela sempre aproveita para falar na falta de educação dos outros e eu vejo que é só para me ensinar. Falou da gente que cospe no chão, coça a cabeça na sala e interrompe os outros quando falam. No jantar ela disse que a gente não deve empurrar o prato do lugar; a gente bebe a sopa e fica aguentando o prato na frente até a criada tirar. Também não se deve palitar os dentes na mesa.

— Quanta coisa você aprende na companhia dela! Agora é praticar.

— Mas como, vovó, se eu mesma é que tiro o meu prato do fogão, como, e depois lavo?

— Sim, quando você crescer.

— Até lá eu já esqueci tudo (Morley, 2016, p. 31-32).

A resposta de Helena expõe, com lógica impecável, a incongruência entre a norma social ensinada e a prática cotidiana que lhe é imposta. É precisamente esse descompasso que Schwarz (1997) identifica como traço estrutural da sociedade brasileira oitocentista: a importação de modelos europeus de civilidade e racionalidade para um contexto em que as relações sociais efetivas – fundadas no trabalho doméstico, na hierarquia racial e na informalidade – os tornam deslocados, quando não francamente improdutivos. Como observa Schwarz (1997), a modernidade burguesa chega ao Brasil como forma, mas não como substância: as regras de etiqueta, pensadas para uma sociedade de serviços e especialização, tornam-se caricatas quando aplicadas a um ambiente em que a mesma pessoa que aprende a “não empurrar o prato” é aquela que cozinha, serve e lava. A ironia de Helena não é apenas infantil; ela revela uma inteligência social precoce que percebe o caráter performativo – e, em certo sentido, vazio – dessa pedagogia da etiqueta.

Mais ainda: a cena está atravessada, silenciosamente, pela presença negra. Enquanto Helena relata as lições de tia Madge, a avó observa “as negras fazerem velas de sebo” (Morley,

2016, p. 31-32). O trabalho que sustenta a casa – pesado, manual, invisibilizado – ocorre em paralelo à encenação da civilidade europeia. As “boas maneiras” pressupõem a existência da criada que retira o prato; no entanto, essa figura não aparece como sujeito da norma, mas como sua condição de possibilidade. É nesse ponto que a crítica de Schwarz encontra a reflexão de Lélia Gonzalez: o refinamento branco só se sustenta porque há uma base que trabalha, cuida, alimenta e silencia.

Assim, a pergunta de Helena não apenas desmonta a lógica da etiqueta; ela expõe a estrutura racializada que a sustenta. Ao mostrar que não pode “praticar” as boas maneiras porque ocupa, simultaneamente, o lugar de quem serve, o texto revela como a educação burguesa opera por exclusão tácita: ela forma sujeitos que não precisam trabalhar com o corpo porque outros corpos – no caso do Brasil, negros – o fazem por eles.

Essa cena, aparentemente menor, antecipa a ambiguidade central que atravessa *Minha vida de menina*: a convivência íntima entre brancos e negros, mediada por afeto e proximidade cotidiana, mas rigidamente atravessada por hierarquia, função e desigualdade. É essa presença negra contínua, estrutural e formadora – não apenas como força de trabalho, mas como matriz cultural e afetiva – que aborda Gonzalez (2020) ao propor sua reflexão sobre a africanização da cultura brasileira e a centralidade da mulher negra na reprodução social.

Há duas personagens negras que personificam essa questão: mãe Tina e Reginalda. São elas que, de fato, criam as crianças, organizam sua vida cotidiana e formam seu repertório afetivo, linguístico e cultural. Mãe Tina, já falecida no tempo da escrita, é mencionada quinze vezes ao longo de oito episódios, entre 1893 e 1895, sendo explicitamente nomeada como “uma ex-escrava que nos criou” (Morley, 2016, p. 258). Helena registra que a Mãe Tina “deu de mamar a nós todos. Ela e mamãe sempre tinham filhos ao mesmo tempo. Mamãe não tinha leite; ela tinha e dava aos dois. Mamãe parou de ter filhos e ela continuou até ter dois gêmeos, e por isso ficou fraca e morreu tísica” (Morley, 2016, p. 233).

Em outro momento, anota: “Mãe Tina quando morreu deixou dois filhos com mamãe, Cesarina e Emídio (Morley, 2016, p. 78)”. Essas passagens evidenciam que não apenas o trabalho braçal e doméstico – aquele que “faz tudo funcionar” –, mas também o estofo cultural e emocional da infância é produzido por mãos negras. Lendas urbanas, tradições religiosas, superstições, explicações sobre o mundo visível e invisível são transmitidas por essas mulheres, confirmando o que Gonzalez (2020) identifica como a centralidade da mulher negra na formação da cultura brasileira.

O episódio de Pai Filipe é exemplar nesse sentido:

Quando vejo Pai Filipe de saco nas costas pedindo esmola, eu me lembro do sofrimento que Mãe Tina me fazia passar quando eu era pequena. Ela dizia que Pai Filipe andava de saco na cacunda para carregar meninos e que ela já tinha visto uma vez o saco com uma menina dentro. Que Pai Filipe ia de porta em porta pedindo esmola, batia no saco, e dizia: “Canta, canta, meu surrão, que te dou com meu facão!”. A menina de dentro do saco cantava:

*Ó senhora desta casa,
Tenha pena e compaixão
Desta pobre desgraçada
Que está dentro do surrão.*

A dona da casa então tinha pena e dava esmola. Mãe Tina dizia que a menina tinha sido roubada. Eu tinha tanto horror de Pai Filipe que me lembro da agonia que eu sofria nos sábados, quando ele passava na nossa porta pedindo esmola.

Eu me trancava dentro do armário e cava lá suando de medo. (Morley, 2016, p. 175-176)

E ainda:

Até hoje sofro com sonhos esquisitos e não acredito na explicação que Mãe Tina me dava em pequena, apesar de ser a mais fácil de acreditar. Quando eu lhe contava meus sonhos e pedia explicação, ela dizia: “Sonho é a alma que não dorme como o corpo e fica pensando. Se a gente é boa e vive com Deus o sonho é bom; se está em pecado mortal o sonho é ruim”. Não desejo que menina nenhuma sofra o que sofri com a minha alma em pecado mortal, quando tinha sonho ruim. Contava-os a Mãe Tina e ela me punha de joelhos, rezando. O meu pecado mortal eu não sabia qual era, mas depois lembrava que devia ser inveja ou gula e me tranquilizava um pouco, fazendo tenção de me corrigir (Morley, 2016, p. 190-191)

Essas narrativas revelam o papel decisivo de Mãe Tina na formação psíquica, moral e simbólica da menina. O medo, o sonho, a culpa, a explicação do mundo espiritual – tudo passa por essa mediação negra. Trata-se de um processo de subjetivação que ocorre fora da escola e à margem da cultura letrada, mas que se mostra estruturante. Como observa Lélia Gonzalez, essa transmissão informal constitui uma forma de resistência cotidiana e profunda, responsável pela africanização da cultura brasileira.

É nesse ponto que se destaca a dimensão linguística identificada por Gonzalez como pretuguês. A marca aparece de modo explícito quando Helena escreve: “[...] eu disse que sabia que era feia mas não me incomodava porque mãe Tina me criou sabendo que ‘o feio veve, o bonito veve, todos vevem’” (Morley, 2016, p. 75, grifos nossos). A formulação popular, longe de reforçar o complexo de inferioridade, oferece à menina um apoio emocional e afetivo que neutraliza a lógica hierárquica da aparência. Esses episódios demonstram como ação formadora de Mãe Tina ultrapassa, assim, o cuidado físico e alcança a constituição da autoestima e da subjetividade da menina.

Reginalda, outra mulher negra presente na chácara da avó, desempenha papel semelhante. Mencionada cinco vezes ao longo do diário, surge quase sempre em atividades de trabalho – buscar água, tocar uma galinha da sala, levar recados, rezar o terço com a avó debilitada –, mas é sobretudo reconhecida como autoridade narrativa:

Estava a família reunida na Chácara e nós, os netos menores, fomos pedir a Reginalda que nos contasse histórias. **Reginalda é a negra que sabe mais histórias**, e uma delas, a da pulga, me tem sido útil até hoje. A pulga macha saiu de casa para a sua vida e, despedindo-se da mulher, disse: “Se me apertarem no dedo, adeus até mais logo; se me apertarem na unha, adeus até mais nunca”. Reginalda explicava: “Por isso é que não se deve apertar a pulga com o dedo e jogar fora, porque ela não morre. Deve-se matar com a unha, bem morta”. Esta é a história mais certa que eu já ouvi (Morley, 2016, p. 166-167, grifos nossos).

O episódio revela uma convivência marcada por proximidade afetiva. Reginalda é valorizada como portadora de um saber valioso, embora permaneça socialmente subalternizada. Nesse sentido, a mulher negra não apenas cria filhos alheios, mas participa ativamente da formação ética, linguística e cultural do país, tornando-se, como Gonzalez sintetiza, uma “grande geradora na perpetuação dos valores culturais afro-brasileiros” (Gonzalez, 2020, p. 161).

O episódio posterior, em que Helena e o primo Leontino “desmascaram” uma história inventada por Reginalda expõe com maior nitidez a profundidade do trabalho formativo exercido pela mulher negra no interior da narrativa. Helena relata que, após Reginalda ter contado várias histórias, ela e os primos passaram a insistir para que continuasse. Diante da pressão, Reginalda inventou uma história na hora, improviso que Helena percebeu imediatamente e, por isso, se retirou em silêncio, gesto que Leontino repetiu, ambos conscientes de que haviam reconhecido a invenção sem precisar verbalizá-la. No dia seguinte, Leontino procurou Helena para confirmar se ela também havia notado que a história fora criada no momento. Convencidos disso, decidiram voltar à chácara para confrontar Reginalda, não com o intuito de desautorizá-la, mas para afirmar que não eram crianças ingênuas dispostas a aceitar qualquer narrativa sem discernimento: “Mas ficamos desapontados dela sustentar que tinha mesmo inventado a história, pois já tinha contado todas as que sabia e nós estávamos querendo mais” (Morley, 2015, p. 167). A decepção não decorre, portanto, da invenção em si, mas do esgotamento do repertório, o que revela que a expectativa das crianças era tanto a de serem intelectualmente desafiadas quanto reconhecidas em sua capacidade de compreensão – processo formativo mediado por uma mulher negra cuja autoridade simbólica se destaca no episódio.

Essas duas figuras, Mãe Tina e Reginalda, sintetizam a onipresença negra na rotina e na manutenção material, afetiva e simbólica da vida no Brasil do século XIX. Elas exemplificam a figura da mãe preta, entendida não apenas como trabalhadora doméstica ou ama de leite, mas como verdadeiro eixo da reprodução social e cultural brasileira. Como afirma Gonzalez, enquanto mucama, cabia à mulher negra “manter, em todos os níveis, o bom andamento da casa grande”, assumindo tarefas que iam do trabalho pesado ao cuidado afetivo e à amamentação

das crianças brancas, além de suportar a violência sexual sistemática e o ciúme das senhoras (Gonzalez, 2020, p. 53).

É nesse horizonte que se inscreve o episódio de Maria Pequena, antiga escrava da família que, na divisão de bens, vai para a família do tio Geraldo. O relato é atravessado por uma memória anterior, já conhecida por Helena, segundo a qual Maria Pequena havia sido retirada do convívio familiar por “birra” da esposa do tio Geraldo, que exigira sua venda apesar das tentativas da mãe e da avó de impedir a separação. Essa decisão não aparece como um gesto isolado de crueldade, mas como encenação de um poder historicamente legitimado: o de dispor do corpo e do destino da mulher negra. A ruptura do vínculo familiar, operada por essa mulher branca, reproduz a lógica senhorial segundo a qual a mulher negra é simultaneamente indispensável à casa e desprovida de qualquer direito à autonomia ou à proteção.

Anos depois, quando Maria Pequena retorna inesperadamente à casa da família, acompanhada da filha e visivelmente marcada pela violência, o ciclo dessa opressão se torna plenamente legível. Entrando diretamente pela cozinha – espaço historicamente destinado às mulheres negras, uma encruzilhada entre a exploração e a resistência –, Maria Pequena relata os maus-tratos sofridos na fazenda da Mata do Rio, para onde fora enviada:

Quando entramos na cozinha Maria Pequena disparou a chorar, contando o que tinha sofrido na Mata do Rio, ela e Aída, filha dela. Disse que os senhores lá eram muito maus e que as filhas deles punham pimenta nos olhos de Aída quando ela estava com sono e não queria trabalhar de noite. Contava chorando essas e outras maldades que a gente não pode acreditar (Morley, 2016, 169).

A violência descrita não se restringe à figura masculina do senhor, mas é exercida também pelas mulheres da casa, confirmando a observação de Gonzalez acerca do papel ativo das senhoras na reprodução da dominação racial (2020, p. 53). O episódio explicita de forma dramática a vulnerabilidade extrema da mulher negra mesmo após a Abolição: “Maria Pequena disse que levou estes anos todos depois da liberdade ajuntando dinheiro para voltar e que não tinha esperança de encontrar vovó ainda viva” (Morley, 2016, 170).

A reação da família mistura comoção, constrangimento e tentativa de apaziguamento, especialmente por parte da avó, que procura conter o choro e reafirmar a ideia de amparo providencial: “Não chore. Com ajuda de Deus você voltou de novo e agora vai ser feliz; pra que chorar à toa?” (Morley, 2016, 170). O reencontro, assim, não é apenas familiar, mas evidencia a persistência da lógica de posse, da arbitrariedade senhorial e da violência de gênero racista, que atravessa tanto o período escravista quanto o pós-abolição, revelando como a mulher negra permanece exposta à exploração, ao deslocamento forçado e à ruptura de seus vínculos mais elementares.

À Mãe Tina, Reginalda e Maria Pequena soma-se uma verdadeira constelação de personagens negras que atravessam o diário e compõem o quadro humano que dá forma à narrativa: Cesarina, Emídio e Zezinho, os já citados filhos de Mãe Tina, (Morley, 2016, p. 233), Chichi Bombom, Frutuosa Pau de Sebo, Teresa doida, Aninha Tico-Tico, Carlota Pistola, Carlota Bostadanta, Teresa Buscapé, Eufrásia Boaventura, Maria Pipoca e Siá Fortunata – mulheres pobres para quem a avó dá esmolas aos sábados (Morley, 2016, p.28); Maria Magna, a mulher africana que agride o marido Mainarte (Morley, 2016, p. 49); Tomé, ex-escravizado da avó que é mandado embora acusado de feitiço (Morley, 2016, p. 50); Jovina, que faz uma fervura com o bagaço do milho, come tudo e passa muito mal (Morley, 2016, p. 52); Júlia, a rainha do Rosário (Morley, 2016, p.55) – gasta tudo o que tinha e não tinha para bancar a festividade e tem roubado o leitão da comemoração; Generosa, “muito boa cozinheira” que se voluntaria a cozinhar no aniversário de Helena (Morley, 2016, p. 76); as “colegas escuras” não nomeadas, com quem Helena deseja brincar, mas de quem é afastada pela interdição explícita de Siá Ritinha – “você não é menina pra brincar com elas” (Morley, 2016, p. 98).

Esse conjunto de figuras não aparece como personagens marginais ou episódicos, mas como sujeitos que sustentam material, afetiva e simbolicamente o cotidiano, configurando o universo social da infância da narradora e revelando a centralidade da presença negra na organização da vida doméstica, comunitária e espiritual. A recorrência desses personagens, bem como a diversidade de funções que exercem – do trabalho doméstico e religioso à transmissão de histórias, valores morais, medos e saberes práticos – evidencia que a experiência social da narradora é profundamente mediada por relações com homens e mulheres negras.

Essa centralidade encontra uma formulação conceitual precisa na reflexão de Gonzalez sobre o que ela denomina neurose cultural brasileira, entendida como o regime ambíguo no qual a cultura negra é amplamente incorporada, admirada e consumida, ao mesmo tempo em que seus sujeitos permanecem sistematicamente desvalorizados, subalternizados e excluídos do reconhecimento pleno. O diário de Helena Morley expõe com notável nitidez esse paradoxo: a proximidade cotidiana, a intimidade afetiva e a dependência estrutural convivem com a hierarquização racial, a interdição de vínculos igualitários e a naturalização da desigualdade.

Assim, embora Helena pertença a uma família de origem portuguesa, por parte materna, e inglesa, por parte paterna, é a cultura negra que permeia de forma decisiva tanto suas práticas cotidianas quanto seu imaginário infantil. São as mulheres e homens negros que lhe ensinam a falar, a narrar, a temer, a sonhar, a compreender o mundo e a si mesma. A onipresença negra no diário não é, portanto, apenas um dado sociológico ou histórico, mas um elemento estruturante da subjetividade narrada, revelando que, no Brasil pós-abolição, a cultura que

forma o sujeito é majoritariamente negra – mesmo que o reconhecimento dessa centralidade siga sendo sistematicamente negado.

4.4 Helena Morley e os limites da Ilustração liberal

A leitura de *Minha Vida de Menina* permite reconhecer, com Roberto Schwarz (1997), a singularidade da voz de Helena Morley no contexto do Brasil oitocentista: menina, mulher, mineira, escrevendo a partir de um espaço social periférico, mas dotada de uma inteligência viva, questionadora e moderna, capaz de desestabilizar costumes arcaicos, hierarquias familiares e autoridades religiosas e políticas. Sua perspectiva infantil, marcada pelo humor, pelo ceticismo e pela observação prática do cotidiano, opera como uma lente crítica que ilumina contradições da sociedade local e expõe, com frequência, o ridículo de normas naturalizadas. Nesse sentido, Helena se apresenta como figura “ilustrada”, afinada com valores de racionalidade, autonomia e bom senso, que a colocam em destaque no mundo tradicional que a cerca.

No entanto, a necessidade de interrogar os limites desse impulso crítico se impõe. A insubordinação de Helena, embora constante e espirituosa, revela-se seletiva. Sua inteligência aguçada e sua disposição questionadora incidem sobretudo sobre aquilo que toca seus interesses imediatos: a liberdade da criança, a autonomia da menina, a recusa a certas formas de autoridade doméstica ou religiosa que lhe parecem arbitrárias. Porém, quando se desloca para o plano mais amplo da organização social, econômica e racial, sua crítica rareia ou se acomoda. O mundo é examinado com lucidez, mas não colocado em questão em seus fundamentos.

Esse limite torna-se particularmente visível quando se considera o alcance da crítica ao lugar da mulher presente no diário. Helena reconhece, ainda que de modo intuitivo, a desigualdade que pesa sobre mulheres e crianças e reivindica, para si, espaços de liberdade, circulação e expressão. Contudo, como discutido no capítulo 2, essa forma de contestação aproxima-se de uma perspectiva feminista liberal, centrada na ampliação de direitos individuais e na possibilidade de ascensão dentro da ordem existente, sem questionar estruturalmente as bases econômicas e sociais que sustentam a desigualdade. Trata-se de uma crítica que denuncia restrições, mas não rompe com o sistema que as produz.

Algo semelhante ocorre no que diz respeito às hierarquias raciais. A modernidade e a ilustração que informam o olhar de Helena apresentam-se como universais, mas se revelam, na prática, profundamente limitadas e, assim, identitárias. O “humano” que emerge como medida implícita de valor é branco, cristão, proprietário, europeizado e a inclusão feminina que o diário

ensaia não se estende de modo equivalente aos sujeitos racializados e subalternos. A Abolição surge como um horizonte suficiente, e a cordialidade da família – sobretudo da avó – é celebrada como virtude moral, sem que as hierarquias raciais sejam efetivamente problematizadas. Ao contrário, elas são frequentemente naturalizadas e subscritas, muitas vezes, inclusive, de modo deliberado. A modernidade que emerge de seu olhar não rompe com os fundamentos do mundo que observa: ela aspira à inclusão dentro da forma existente, não à sua transformação. O “humano” implícito dessa modernidade permanece marcado por critérios de branquitude, cristianismo, propriedade e europeização, e a promessa universal da Ilustração se reduz, assim, a um privilégio ampliado, mas não generalizado.

Nesse ponto, consideramos que a cordialidade funciona como limite ideológico do humanismo liberal à brasileira: ao suavizar a violência estrutural das relações sociais, ela permite conciliar afeto privado e desigualdade pública, tornando desnecessária a indignação ou a ruptura. Helena observa, descreve e até ironiza, mas raramente se revolta contra a lógica que organiza essas relações. O gesto crítico se dissolve na convivência cotidiana com a ordem racial.

E esse mesmo movimento se reflete no desfecho do livro, em que a ascensão social da família nuclear produz um efeito de resolução narrativa que neutraliza conflitos anteriores e sugere uma acomodação final. O fechamento do livro é, nesse sentido, conformista: a ascensão social família nuclear produz um efeito de resolução narrativa que se apresenta como suficiente para pacificar tensões sociais mais amplas, o que reafirma o postulado liberal de progresso individual em detrimento da transformação coletiva.

Assim, *Minha Vida de Menina* se afirma como obra de enorme potência crítica, mas também como testemunho dos limites históricos e ideológicos de uma perspectiva liberal. A modernidade de Helena é real, mas parcial, na medida em que se fundamenta em valores de racionalidade, autonomia e desconfiança diante da autoridade, mas seu universalismo é apenas presumido: aquilo que se apresenta como experiência humana geral opera, na prática, como horizonte restrito, válido apenas para sujeitos já reconhecidos como plenamente humanos dentro da ordem liberal. Quando o universal se constrói a partir de posições particulares não explicitadas, ele deixa de funcionar como princípio de igualdade e passa a reproduzir exclusões sob a aparência da neutralidade (Haider, 2021).

É justamente nessa tensão – entre a perspicácia do olhar e a restrição de seu alcance – que reside a riqueza e a ambiguidade duradouras do livro, bem como sua importância para pensar os contornos e impasses da ilustração liberal no Brasil – uma modernidade incompleta; uma universalidade proclamada, mas não realizada; e uma capacidade crítica que ilumina contradições sem jamais ultrapassar inteiramente o horizonte que as produz.

5 A AUTOBIOGRAFIA COMO HETEROBIOGRAFIA: MEMÓRIAS, TESTEMUNHO E INSURGÊNCIA

Sanguinolento e negro, de lavas e de trevas, de torturas e de lágrimas, como o estandarte mítico do Inferno, de signo de brasão de fogo e de signo de abutre de ferro, que existir é esse, que as pedras rejeitam e pelo qual até mesmo as próprias estrelas choram em vão milenariamente?!

Cruz e Souza

Este capítulo tem por objetivo analisar *Diário de Bitita* (1986) enquanto autobiografia, situando-a no interior de uma tradição transatlântica de narrativas negras marcadas pela experiência histórica da escravidão e de suas permanências no pós-abolição, argumento que desenvolvemos inicialmente em nossa dissertação (Nascimento, 2020). A obra é compreendida aqui no entrecruzamento entre o gênero memórias, em seu caráter histórico, o *testimonio* latino-americano, em seu apelo ético, e a autobiografia do Atlântico negro (Gilroy, 2012), na qual a escrita de si se constitui como discurso de fissura da Modernidade. Propõe-se que a narrativa de Carolina Maria de Jesus realiza uma releitura retrospectiva do passado tanto para afirmar seu próprio destino artístico-literário, como também, para inscrever uma subjetividade coletiva. Muito além do registro individual, a escrita de Bitita se configura como heterobiografia (Candido, 2023) – uma narrativa em que a experiência pessoal é indissociável do destino comunitário, e onde a elaboração do “si” narrador (Ricoeur, 2014) incorpora as tristezas, as lutas e as reivindicações de seu povo. Para desenvolver essa hipótese o capítulo percorrerá a trajetória de formação da narradora, desde a memória ancestral e a experiência inaugural do racismo na infância até o êxodo para São Paulo, demonstrando como sua busca individual por dignidade e cidadania se desdobra em uma contundente crítica social e em um projeto insurgente de nação.

5.1 *Diário de Bitita* e a autobiografia como memória, testemunho e insurgência

Diário de Bitita chega ao público como obra póstuma, redigida em um período no qual Carolina Maria de Jesus já havia experimentado a fama súbita – alçada pela mediação do jornalista Audálio Dantas em *Quarto de despejo* (1960) e *Casa de alvenaria* (1961) – e o subsequente esquecimento editorial. Para a autora, contudo, aquele diário da favela representava apenas uma estreia; seu projeto literário mais amplo, que incluía o

romance *Pedaços da fome* (1963) e a coletânea *Provérbios* (1964), não encontrou sustentação. É nesse contexto que, conforme aponta Germana Sousa (2012), a escrita de *Diário de Bitita* se afirma como uma releitura retrospectiva do passado com o objetivo de afirmar um destino literário, funcionando como estratégia consciente de reinscrição autoral e tentativa de controle sobre sua própria narrativa frente aos processos de exploração midiática a que foi submetida. Trata-se, portanto, de um gesto duplo: memorialístico e de reposicionamento no campo literário. já que, para Carolina de Jesus, *Quarto de despejo* teria representado apenas sua estreia como escritora.

Justificar a leitura deste texto como autobiografia, porém, requer enfrentar a ambiguidade intrínseca ao gênero, que se manifesta na classificação como “romance” (Miranda, 2019), “autoficção” (Arruda, 2015), “testemunho” (Bueno, 1999), “autobiografia ensaística” (Pereira, 2019), “memórias”⁵⁴, ou mesmo “diário” – designação imprecisa dada pelo título, mas atribuída no processo de edição francesa. Retomamos brevemente a história do termo para lembrar que textos hoje considerados clássicos, como as *Confissões* de Santo Agostinho, não foram produzidos como “literatura” em seu sentido moderno, nem assim designados. Ao longo do século XX, teóricos como Philippe Lejeune consolidaram uma definição canônica, diferenciando “autobiografia” – “narrativa retrospectiva em prosa que uma pessoa real faz de sua própria existência, quando focaliza sua história individual, em particular a história de sua personalidade” (Lejeune, 2014, p. 16) – do gênero “vizinho” das “memórias”, que não teria como foco principal uma vida individual.

No entanto, como observa Sheila Dias Maciel, “a diferença entre a memória e a autobiografia é também tênue” (Maciel, 2004, p. 85). Para a teórica, “se nas memórias temos um ‘eu’ que quer tirar do passado uma leitura do mundo, na autobiografia temos um ‘eu’ que quer tirar do mundo o que seja a sua própria história”. É precisamente nessa zona fronteira e porosa que *Diário de Bitita* se situa. Sua narração passa constantemente do registro autodiegético – quando Bitita participa da história como protagonista – para o homodiegético – quando atua como testemunha. Essa oscilação torna-se visível nos trechos em que a população negra emerge como foco privilegiado: ora Carolina narra experiências vividas diretamente, ora registra acontecimentos observados ou rememora episódios que lhe chegam mediados pela memória coletiva, acessada sobretudo pela figura do avô. Como ilustra a passagem em que a comunidade se agrupa para ouvir as histórias da escravidão e de Zumbi:

⁵⁴ Em sua tradução para o inglês: *Bitita's Diary: The Childhood's Memoir of Carolina Maria de Jesus*.

No mês de agosto, quando as noites eram mais quentes, **nos** agrupávamos ao redor de vovô para ouvi-lo contar os horrores da escravidão. Falava dos Palmares, o famoso quilombo em que os negros procuravam refúgio. O chefe era um negro corajoso chamado Zumbi. Que pretendia libertar os pretos. Houve um decreto: quem matasse o Zumbi ganharia duzentos-mil-réis e o título de barão. **Mas onde é que já se viu um homem que mata assalariado receber um título de nobreza! Um nobre para ter valor tem que ter cultura, linhagem** (Jesus, 2014, p. 60-61, grifos nossos).

No início do trecho, a narradora utiliza a primeira pessoa do plural, aludindo a uma experiência comunitária de transmissão de saberes ancestrais, protagonizada pelo avô e vivenciada por ela enquanto personagem. Em seguida, o foco narrativo desloca-se para a figura de Zumbi, herói recuperado por meio dessa memória coletiva negra, e o trecho se encerra com um comentário que excede a cena narrada, revelando a interferência de Carolina-autora, já não mais restrita à perspectiva infantil de Bitita, mas elaborando uma crítica histórica e política. A narradora, portanto, ocupa simultaneamente o lugar de sujeito da experiência, de testemunha ocular e de transmissora de uma memória histórica compartilhada, evidenciando a articulação indissociável entre vivência individual e destino coletivo que estrutura a obra.

Esta confluência entre autobiografia e memórias ainda se conflui com uma terceira dimensão: a do testemunho. O texto de Carolina também dialoga com o *testimonio* latino-americano, que emerge de um contexto político convulsionado como um gênero propriamente dito. Em suas origens, foi legitimado e incentivado oficialmente, como no caso do governo revolucionário cubano, por meio da revista e do prêmio *Casa de las Américas*⁵⁵. Podendo tanto surgir de uma escrita “orgânica” – como em *Quarto de despejo*⁵⁶ – quanto de uma mediação direta, em que um mediador letrado assume a função de escriba – como em *Me llamo Rigoberta Menchu y así me nació la conciencia*⁵⁷ – assume a função de *contra-história* (Seligmann, 2014, p. 34). Como observa Seligmann-Silva, enquanto os testemunhos da Shoah, como os de Primo Levi, são lidos a partir da articulação entre suas dimensões estética, psicológica e histórica, os *testimonios* de sujeitos subalternos da periferia do capitalismo sofrem uma redução precipitada ao estatuto de documento, com pouca abertura para sua consideração estética, revelando uma assimetria na recepção crítica que humaniza o sujeito europeu em detrimento de

⁵⁵ É interessante que este fato seja apontado por Seligmann-Silva (2014) como um indício de um aspecto panfletário do *testimonio* em contraposição ao testemunho-literatura que seria, este sim, orgânico, quando existem numerosos financiamentos, bolsas e incentivos internacionais para estudos da *Shoah*, que se tornaram, inclusive, departamentos de faculdades nos Estados Unidos e na Alemanha, por exemplo. Se os *testimonios* eram “praticamente partidários” de uma esquerda revolucionária latino-americana, fica o questionamento sobre qual o posicionamento no espectro político dos testemunhos e estudos judaicos amplamente custeados por fundações e outras iniciativas privadas oriundas, sobretudo, da América do Norte.

⁵⁶ Citado no n.3 da *Casa de las Américas*, edição de outubro-novembro de 1960.

⁵⁷ Redigido juntamente com Elizabeth Burgos.

seu outro. *Diário de Bitita* compartilha com o *testimonio* esse apelo ético e essa origem na exclusão, mas sua escrita elaborada recusa a mera catalogação documental.

No contexto brasileiro, percebe-se uma intercambiação recorrente no uso desses termos, mais orientada por uma tendência descritiva – memorial, autobiográfico, testemunhal – do que por uma categorização rigorosa. Contudo, essa classificação assume um ônus crítico desproporcional a depender de quem escreve. Quando o sujeito da narrativa pertence a uma elite intelectual consagrada, a atribuição de caráter memorial ou testemunhal raramente compromete seu estatuto literário. Para uma mulher negra, pobre e favelada como Carolina Maria de Jesus, a mesma classificação tende a funcionar como critério para uma redução ao documental, com frequente apagamento – quando não negação explícita – de sua dimensão estética. A avaliação de Marilena Felinto (1996) é paradigmática desse regime crítico excludente: ao afirmar que os manuscritos de Carolina “não têm qualquer valor literário” e possuem “no máximo valor documental, de interesse sociológico”, a crítica subordina a escrita à origem social da autora, recusando-lhe, *a priori*, qualquer possibilidade de transcendência artística.

É justamente contra essa lógica deslegitimadora que insistimos na leitura de *Diário de Bitita* como autobiografia. Desde nosso trabalho anterior (Nascimento, 2020), sustentamos que esta categorização permite uma apreensão mais produtiva do texto, cujo eixo narrativo é, de fato, a trajetória individual da narradora. Essa trajetória, no entanto, está fundamentada em uma memória coletiva e atravessa episódios históricos compartilhados, compondo a paisagem de uma narrativa cuja “câmera” permanece focada na figura que narra. Pela dimensão coletiva da experiência, pela exclusão do projeto nacional e pela inscrição de uma subjetividade negra, pensamos a obra em diálogo com as *slave narratives* nos Estados Unidos e, como veremos, dentro da noção de Atlântico negro (Gilroy, 2012). Situar-la nesse campo ampliado é um gesto que busca resgatar sua configuração híbrida e afirmar sua dimensão estética, recusando a redução a um mero testemunho sociológico.

5.2 O Atlântico negro e a autobiografia como disputa da Modernidade

Carolina de Jesus encontra-se simultaneamente à margem da cidadania brasileira e inserida em um conjunto cultural mais amplo, que excede os limites do Estado-nação. Essa condição ambígua – de ser e não ser plenamente reconhecida como nacional – não a leva a abdicar de sua pertença, mas a reivindicá-la em sua integralidade. Não por acaso, o título atribuído pela autora à sua autobiografia era “Um Brasil para os brasileiros” (Fernandez, 2014,

p. 288). Mais do que expressar uma demanda estritamente individual, o título sintetiza uma reivindicação coletiva. Por isso, propomos a leitura de *Diário de Bitita* como autobiografia do Atlântico negro, nos termos de Paul Gilroy, o que significa reconhecer a duplicidade da posição ocupada pelo intelectual negro, situado “dentro de um Ocidente expandido, mas ao mesmo tempo não fazendo parte completamente dele” (Gilroy, 2012, p. 131-132).

A dimensão coletiva da experiência, a exclusão do projeto nacional e a inscrição de uma subjetividade negra permitem, portanto, pensar a obra em diálogo com as *slave narratives*, às quais se assemelha tanto em forma quanto em conteúdo, na medida em que ambas emergem de condições históricas comuns de exploração e opressão do sujeito negro no ocidente. Consideradas a gênese da literatura afro-americana nos Estados Unidos, as narrativas de ex-escravizados não encontraram equivalente no Brasil ou em língua portuguesa, possivelmente em função das especificidades do nosso modelo de colonização⁵⁸ e do prolongamento da escravidão até o final do século XIX. Nos Estados Unidos, ao contrário, a *slave narrative* integra um vasto filão autobiográfico que remonta aos diários puritanos e às narrativas de viagem dos séculos XVII e XVIII, passando pelas narrativas de cativo indígena (*captivity narratives*⁵⁹), pelas biografias e autobiografias de lideranças indígenas, pelas historietas de sucesso de homens de negócio e celebridades, contos de pioneirismo e americanização de imigrantes, culminando em obras emblemáticas como a *Autobiografia de Benjamin Franklin*, publicada em 1791.

Ainda que as autobiografias de ex-escravizados antecedam *Diário de Bitita* em mais de um século, a obra reverbera tanto o registro de uma estrutura social autocrática, violenta e excludente, quanto a luta transnacional em torno dos valores universais dos discursos fundadores das nações modernas. Esse vínculo cultural pode ser estabelecido a partir da noção de Atlântico negro, formulada por Paul Gilroy (2012). Segundo o autor, tal ligação se constitui a partir de estruturas transnacionais que não se decorrem de uma essência comum ou de um idealismo identitário, mas de uma experiência partilhada de diáspora. Para Gilroy, as explicações críticas da dinâmica da subordinação e da resistência negra empobrecem quando limitadas a contextos monoculturais, nacionais e etnocêntricos; por isso, ele define como

⁵⁸ Em contraposição ao modelo de colonização brasileiro de exploração latifundiária, nos Estados Unidos, havia uma população branca, grosso modo, letrada, que tanto gerava oportunidades clandestinas de aprendizagem para os escravizados quanto, algumas vezes, alfabetizavam-nos com intuito de evangelização. Ademais, havia a divisão entre Norte abolicionista e Sul escravista, o que viabilizava uma abertura da qual todos escravizados que puderam, dela tiraram proveito em busca de sua emancipação.

⁵⁹ Narrativas de cunho autobiográfico originalmente escritas em língua inglesa sobre sequestros e prisões em terras estrangeiras ou por piratas, muitas vezes com fundo religioso de salvação e libertação pela providência divina. Posteriormente, europeus ou seus descendentes na América do Norte produziram relatos de sua captura por seus inimigos indígenas, também culminando na libertação do protagonista.

Atlântico negro os sujeitos negros ocidentais cuja existência é marcada pela junção fatal entre nacionalidade e cultura. (Gilroy, 2012, p. 170). Assim, se a escrita autobiográfica emerge historicamente como discurso da Modernidade – no qual se reproduz e se consolida uma noção liberal de indivíduo de direito –, a autobiografia do Atlântico negro explicita, de forma contundente, as fissuras desse projeto.

O relato autobiográfico tradicional privilegia a experiência em primeira mão, conferindo-lhe credibilidade e autenticidade, além de pressupor uma trajetória individual de transformação e superação. Tal estrutura responde, de um lado, à necessidade autoral de atribuir sentido à própria vida e, de outro, à busca do leitor por modelos identificatórios em um contexto social que se pretende fundado na mobilidade e na liberdade. Segundo Sayre (1980, p. 147), a ideologia do *self-made man* encontra na *Autobiografia* de Benjamin Franklin um terreno fértil, orientado para a imitação e dirigido a um público de semelhantes brancos. A *slave narrative*, por sua vez, dirige-se ao mesmo público branco, mas parte de um lugar radicalmente distinto daquele ocupado por seus autores.

Fundada em uma demanda ética urgente – a abolição da “instituição peculiar”⁶⁰, que negava os próprios princípios fundadores da Revolução Americana –, a *slave narrative* explicita a hipocrisia dos valores proclamados pela sociedade estadunidense e a ignorância deliberada dos brancos. A passagem de *Narrativa da vida de Frederick Douglass* a seguir exemplifica esse embate discursivo:

Remonta àquelas canções minha primeira impressão, ainda vacilante, do caráter desumanizante da escravidão. Nunca consegui me livrar daquela impressão. Essas canções permanecem comigo, aprofundando meu ódio à escravidão, intensificando minhas simpatias por meus irmãos acorrentados. Se alguém quiser conhecer de perto os efeitos sufocantes da escravidão, que vá à fazenda do coronel Lloyd e, no dia das provisões, espere entre os pinheiros profundos, e analise ali, em silêncio, as melodias que hão de passar pelas câmaras de sua alma. (...) **Eu muitas vezes me vi absolutamente pasmo, desde que vim para o Norte, ao me deparar com quem mencione as cantorias entre os escravos como evidência do contentamento e da felicidade deles. É impossível conceber erro mais crasso.** É quando estão mais infelizes que os escravos mais cantam. As canções dos escravos representam as tristezas em seu coração, por elas ele se alivia, mas apenas como um coração dolorido se alivia com lágrimas (Douglass, 2021, p. 55, grifos nossos).

Nesse trecho, Frederick Douglass rebate o “erro crasso” da leitura complacente dos cidadãos do Norte, demonstrando como a *slave narrative* não buscava inspirar imitadores nem oferecer modelos edificantes, mas desmentir o mito de uma pátria de liberdade e realização

⁶⁰ “*The peculiar institution*” – expressão eufemística utilizada nos Estados Unidos para descrever a escravidão.

humana, evidenciando “a realidade de opressão, conformismo e estreiteza maligna de espírito⁶¹” (Sayre, 1980, p. 165).

De modo semelhante, em *Diário de Bitita*, a narradora se dirige a um narratário externo à memória negra e expõe a continuidade da violência racial no período pós-abolição, especialmente no que diz respeito à exploração sexual sistemática das mulheres negras e à criminalização dos homens negros, revelando a persistência de uma ordem social profundamente desigual já após a extinção formal da escravidão:

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

No fim de nove meses, a negrinha era mãe de um mulato, ou pardo. E o povo ficava atribuindo paternidade: – Deve ser filho de Fulano! Deve ser filho de Sicrano. Mas a mãe, negra, inciente e sem cultura, não podia revelar que o seu filho era neto do doutor X, ou Y. Porque a mãe ia perder o emprego. Que luta para aquela mãe criar aquele filho! Quantas mães solteiras se suicidavam, outras morriam tísicas de tanto chorar. O pai negro era afônico; se pretendia reclamar, o patrão impunha:

– Cala a boca, negro vadio! Vagabundo!

O único recurso era entregar-se para Deus, que é o advogado dos pobres. E se o doutor Oliveira que estudou em Coimbra dissesse:

– Negro ladrão... – aquilo ia transferindo-se de boca em boca. E aquele negro, sem nunca ter roubado, era um ladrão. Porque o doutor que estudou em Coimbra disse! E não se reabilitava jamais. E o preto era regional, não tinha coragem de deixar o seu torrão natal. Ficava por ali mesmo e transformava-se em chacota da molecada.

E o filho do senhor Oliveira, depois de farto da sedução de mocinhas pobres, decidia casar-se com a filha do senhor Moreira, porque ela era rica. Ele namorava-a com todo respeito. (Jesus, 2014, p. 38-39)

Assim como Douglass, Carolina de Jesus contradiz de modo incisivo o mito da escravidão branda, ao explicitar a violência cotidiana sofrida pela população negra na permanência de uma estrutura social em que “doutores” – homens brancos detentores de prestígio social e capital simbólico⁶² – exercem poder arbitrário; mulheres negras são sistematicamente confinadas ao trabalho doméstico e expostas à violação sexual; e homens negros, por sua vez, são excluídos do mercado de trabalho, criminalizados e reiteradamente acusados de vadiagem. Os títulos acadêmicos e os sobrenomes das “famílias de bem” são ridicularizados não por meio de uma crítica abstrata e distanciada, mas pela pena de uma mulher negra que testemunhou diretamente as experiências que narra.

O contraponto entre a autoridade discursiva dos “doutores” em *Diário de Bitita* e a leitura limitada dos brancos do Norte criticada por Douglass evidencia a importância desses registros

⁶¹ “(...) the reality of oppression, conformity, and mean narrowness of spirit”.

⁶² Sabemos que, nesse momento, a educação superior era um privilégio restrito até mesmo entre as famílias abastadas no Brasil e que, portanto, o título de doutor era mais um indicativo de uma posição social superior em uma ordem social determinada pelas diferenças raciais.

em primeira mão, ainda que seu processo editorial tenha dependido de múltiplas mediações. Em grande parte, as *slave narratives* eram redigidas de próprio punho – como é o caso de Frederick Douglass e do notável *Incidentes na vida de uma menina escrava*, de Harriet Ann Jacobs⁶³ –, mas dependiam de editores, prefaciadores e revisores brancos, para viabilizar sua publicação. Algumas autobiografias, como a de Sojourner Truth, foram redigidas por mediadores escreventes. Essa mediação branca não se restringia ao processo editorial habitual, uma vez que a imprensa era controlada por pessoas brancas, mas visava, sobretudo, conferir legitimidade e autenticidade a textos que, de outro modo, não seriam considerados críveis.

A descrença em relação às *slave narratives* decorria de duas causas principais e contraditórias. Por um lado, colocava-se em dúvida a autoria: tamanha era a desumanização do sujeito negro que se questionava como um ex-escravizado poderia escrever e organizar um relato por si mesmo. Daí a insistência, nos paratextos, em afirmar a mínima interferência editorial como garantia de autenticidade. Por outro lado, havia a suspeita quanto à veracidade dos fatos narrados, considerados cruéis ou inverossímeis demais para um público leitor que nem sempre havia sido testemunha ocular da escravidão⁶⁴. Prefácios, apresentações e posfácios assinados por autoridades brancas funcionavam, assim, como garantias de verdade, afastando a acusação de fabulação.

Processo análogo pode ser observado na publicação de *Quarto de despejo* (1960) e *Casa de alvenaria* (1961), mediados por Audálio Dantas, bem como na circulação internacional e posterior publicação brasileira de *Diário de Bitita*⁶⁵. Quase um século após a Abolição, as

⁶³ Douglass escreveu três autobiografias *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave* (1845), *My Bondage and My Freedom* (1855), and *Life and Times of Frederick Douglass* (1881), no Brasil *Narrativa de Frederick Douglass e outros textos* (2021), pela Editora Penguin, *Frederick Douglass: Autobiografia de um escravo*, da Editora Vestígio, em 2021 e *A vida e a época de Frederick Douglass escritas por ele mesmo*, publicado pela editora Carambaia em 2022. Linda Brent, pseudônimo de Harriet Ann Jacobs, escreveu *Incidents in the life of a slave girl*, no Brasil, publicado em 2019 pela Editora Todavia como *Incidentes na vida de uma menina escrava*.

⁶⁴ Além, obviamente, da negação, por parte dos perpetradores das violências, embora não fossem eles o público dessas obras.

⁶⁵ Os manuscritos são levados para a França pelas jornalistas Maryvone Lapouge e Clélia Pisa, sendo organizados por esta última, traduzidos por Régine Valbert e editados por Anne-Marie Métailié⁶⁵. No Brasil, a obra é publicada quase uma década após a morte da escritora, em uma edição da Nova Fronteira, sem indicação do responsável pela tradução do francês. A ausência de indicação do tradutor ou tradutora na edição brasileira de *Diário de Bitita* publicada pela Nova Fronteira constitui um grave descuido editorial, sobretudo quando se considera que se trata de uma obra traduzida do francês e de uma autora cuja trajetória literária foi sistematicamente mediada, silenciada ou deslegitimada ao longo de sua recepção crítica. Tal apagamento não é um detalhe menor: ele compromete a transparência do processo editorial, dificulta a rastreabilidade do texto e reforça uma lógica de desvalorização simbólica que historicamente incide sobre obras de autoria negra. Em contraste com os protocolos rigorosos usualmente observados na publicação de traduções de autores canônicos – nos quais o tradutor figura como agente intelectual reconhecido –, esse silêncio editorial sugere uma naturalização da precariedade quando se trata da circulação de textos produzidos por sujeitos racializados. Ainda que não se possa afirmar, de forma categórica, a intencionalidade do gesto, o efeito é inequívoco: a reprodução de assimetrias estruturais no campo literário, nas quais a autoria negra permanece submetida a práticas editoriais menos cuidadosas e menos

condições de acesso ao mundo letrado evidenciam a permanência de estruturas sociais que continuam a negar às pessoas negras o pleno reconhecimento de sua subjetividade.

Por fim, em terceiro lugar, o conteúdo “inverossímil” dessas narrativas – marcado por drama e trauma – remete a uma forma de escrita que se consolida na Europa ao longo do século XX: o testemunho. Primo Levi, químico italiano sobrevivente de Auschwitz, relata um pesadelo recorrente após a guerra: o de compartilhar a sua experiência atroz e não ser acreditado (Levi, 1988, p. 85). Ao longo da segunda metade do século XX, diversos testemunhos sobre as experiências-limites da perseguição nazista – a judeus, comunistas, ciganos, homossexuais, não-brancos em geral – emergem no espaço público. Segundo Seligmann-Silva (2016, p. 35), o testemunho da Shoah enfatiza a inscrição de uma experiência traumática que, embora inicialmente indizível, ao ser trabalhada linguística e esteticamente, torna-se literatura. Desde sua recepção crítica, esses escritos passaram a ser lidos a partir de uma articulação entre suas dimensões estética, psicológica e histórica. O que Seligmann (2014, p. 30) denomina “teor testemunhal” – uma função, e não um gênero – pode estar presente diferentes formas literárias, como o *Diário de Anne Frank* ou *É isto um homem?*, de Primo Levi, ambos de 1947.

Portanto, ao situar *Diário de Bitita* no diálogo transatlântico com as *slave narratives* e na tradição do Atlântico Negro, demonstramos como a obra de Carolina Maria de Jesus se insere em uma linhagem literária de insurgência que contesta os fundamentos excludentes da Modernidade. É nesse ponto que a noção de heterobiografia, tal como esboçada por Antonio Candido (2023), pode ser retomada de maneira exploratória, para pensar a passagem entre experiência individual e dimensão coletiva. Trata-se de reconhecer, na escrita de *Diário de Bitita*, um apelo à humanidade que emerge da vivência situada do sujeito negro no pós-abolição, deslocando o eu em direção a um nós e inscrevendo a narrativa em uma instância ética compartilhável.

5.3 A identidade narrativa como heterobiografia insurgente

Em seu ensaio “Poesia e ficção na autobiografia”, Candido argumenta que a autobiografia bem-sucedida, embora se apresente como espaço privilegiado do eu e do particular, realiza-se igualmente como heterobiografia, ao incorporar em sua matéria narrativa a experiência histórica e social compartilhada, podendo adquirir um caráter universal. Ao narrar a si mesmo, o autor “conta a história simultânea dos outros e da sociedade” (Candido, 2023, p. 84). O gesto ato

responsáveis. Fernandez (2014) problematiza essas questões em entrevistas com Anne-Marie Metailié e Clélia Pisa.

autobiográfico, nesse sentido, não se reduz à introspecção, mas se constitui como prática dialética, na qual observação do mundo e relato da experiência individual se entrelaçam, produzindo uma imagem de época, de seus valores e contradições. A universalidade, para Candido, não decorre da abstração, mas da capacidade da forma estética de iluminar o humano comum a partir do singular⁶⁶.

É precisamente essa operação que se radicaliza em *Diário de Bitita*. O “eu” que se constrói pela escrita não se apresenta como interioridade autocentrada, mas como um “si” narrativo desde sempre atravessado pela alteridade, nos termos formulados por Ricoeur (2014). Para o filósofo, a identidade pessoal não se funda na mesmidade – continuidade psicológica ou substancial –, mas na ipseidade (*ipse*), isto é, na capacidade do sujeito de se reconhecer como relação, como resposta e como posição ética diante de outros. A alteridade, portanto, não é exterior ao sujeito: ela o constitui intimamente. Nessa chave, a autobiografia de Carolina Maria de Jesus opera como uma forma radical de heterobiografia: o “si” que emerge da narrativa já nasce coletivo, forjado na experiência partilhada da exclusão racial, da pobreza e da violência estrutural.

Essa constituição do *si* narrativo pode ser compreendida a partir da dinâmica da tríplice mimesis proposta por Ricoeur (2014). No nível da prefiguração, a experiência vivida por Bitita já se encontra estruturada por dispositivos históricos de marginalização. Não há uma vivência “pura” ou anterior à linguagem: desde a origem, sua experiência é socialmente configurada como precariedade. A materialidade da pobreza não aparece como episódio isolado, mas como horizonte contínuo de existência, como se observa na descrição da moradia familiar:

A nossa casinha era recoberta de sapé. As paredes eram de adobe cobertas com capim. Todos os anos tinha que trocar o capim, porque apodrecia, e tinha que trocá-lo antes das chuvas. Minha mãe pagava dez mil-réis por uma carroça de capim. O chão não era soalhado, era de terra dura, condensada de tanto pisar. (Jesus, 2014, p. 13)

A enumeração minuciosa dos materiais – sapé, adobe, capim, chão de terra – não funciona como detalhe descritivo supérfluo, mas como inscrição concreta da pobreza no corpo da narrativa. A repetição anual da deterioração da casa traduz a permanência da carência como condição estrutural, e não transitória. Essa precariedade estende-se à geração anterior, indicando a impossibilidade de acumulação e mobilidade social mesmo após uma vida inteira de trabalho, como evidencia a descrição da casa do avô:

⁶⁶ Candido (2023) desenvolve essa ideia a partir da análise de autores como Carlos Drummond de Andrade, em autobiografias poéticas, cujo eu lírico reconhece-se como “outro”, sendo constantemente “coescrito” pelas interações sociais. Fazemos aqui uma apropriação de seu ensaio como uma espécie de licença poético-teórica.

Era uma choça quatro águas coberta com capim. Semelhante às ocas dos índios que eu via nos livros. A casa do vovô era tão pobre! Ele catou quatro forquilhas e enterrou-as no chão. Pôs dois travessões e as tábuas. Era a cama com um colchão de saco de estopa cheio de palha. Uma coberta tecida no tear, um pilão', uma roda de fiar o algodão, uma gamela para lavar os pés e duas panelas de ferro. Não tinham pratos, comiam na cuia. (Jesus, 2014, p. 29)

O inventário dos objetos mínimos – cama improvisada, utensílios rudimentares, ausência de pratos – não opera apenas como descrição realista, mas como gesto de registro e contabilidade da sobrevivência. A escrita assume aqui um caráter próximo ao de um “livro de contas” da vida, no qual cada objeto listado equivale a uma unidade de existência preservada contra a penúria. Tradicionalmente associado ao diário – forma em que a escrita de si se confunde com a administração do cotidiano –, esse procedimento é deslocado, em *Diário de Bitita*, para o interior da autobiografia. A grande escritora de diários reinscreve, retrospectivamente, na narrativa de vida, essa lógica contábil da precariedade: contar os poucos bens é também dar conta de uma história marcada pela impossibilidade de acumulação. A enumeração, assim, não apenas mostra a pobreza, mas a mede, a calcula e a arquiva, transformando a memória em balanço material de uma existência atravessada pela espoliação histórica.

Já na vida adulta, a instabilidade persiste, corroendo os vínculos familiares e intensificando a sensação de desamparo:

Nós dormíamos no solo. Forrávamos o chão com jornais.
Minha mãe dizia:
— Nós viramos ciganos. É horrível estar hoje aqui, amanhã ali. Estamos imitando os artistas de circo.
Eu me sentia como se fosse um refugio. Uma moeda fraca, sem cotação. Não podíamos comprar o que comer. Quando venceu o mês, não podíamos pagar. Saímos antes que a preta nos expulsasse.
A Dolores arranhou um amigo e foi viver com ele. Levou a minha mãe.
Chorei e fui embora a pé, com a trouxinha nos braços (Jesus, 2014, p. 190).

A metáfora do “refugio” e da “moeda sem cotação” explicita a internalização de uma lógica econômica que atribui valor diferencial às vidas. A mobilidade forçada – “hoje aqui, amanhã ali” – reaparece como continuidade da despossessão, reiterando que a abolição não rompeu com as estruturas de exploração.

Essa percepção se explicita quando a narradora identifica a relação entre colonos e fazendeiros como prolongamento da escravidão:

O que nos empobreceu demasiadamente foram as nossas andanças pelas fazendas. Percebi que o fazendeiro não dá dinheiro para os colonos. **Para mim a escravidão havia apenas amainado um pouquinho.** Era horrroso ver os colonos andarem com

as roupas rasgadas, remendadas, como se fossem mendigos. Será que a revolução ia auxiliar o homem camponês? Auxílio ou agrura? Em poucos dias o povo só dizia: — “Getúlio! Getúlio!” Até as crianças. Que fé! Que confiança que o povo deposita no governo que vai tomar posse! Como se ele fosse um bálsamo para as suas dificuldades (Jesus, 2014, p. 160, grifos nossos).

Aqui, a narradora formula uma leitura histórica aguda: a escravidão “amainada” revela não uma ruptura, mas a persistência das relações de dominação sob novas formas. O trabalho precarizado, a dependência dos fazendeiros e a ausência de remuneração adequada aparecem como continuidade estrutural da lógica escravista. A esperança depositada na política — “Getúlio! Getúlio!” — surge atravessada por ambivalência, denunciando a distância entre promessa estatal e realidade social vivida. O entusiasmo coletivo contradiz a experiência pessoal, de onde emerge uma consciência crítica precoce diante das ilusões redentoras da modernidade política.

Essa leitura histórica é reforçada pela memória transmitida pelos ex-escravizados, cuja presença inscreve a experiência individual de Bitita em uma linha temporal mais longa da violência racial:

Eu vi vários pretos que haviam sido agraciados com a Lei Áurea e com a liberdade. Faziam ranchinhos na beira das estradas, porque a beira das estradas públicas pertence ao governo e ninguém falava nada. Eles contavam os horrores da escravidão. Suas mágoas eram contra os portugueses (Jesus, 2014, p. 81).

O trecho evidencia a precariedade material da liberdade concedida e a permanência do desamparo social no pós-abolição. A imagem dos “ranchinhos na beira das estradas” funciona como síntese espacial da exclusão: livres juridicamente, mas relegados às margens da nação — tanto físicas quanto simbólicas. Esses testemunhos não apenas informam a memória da narradora, mas constituem uma memória coletiva da violência racista, reforçando o caráter heterobiográfico da narrativa ao articular o eu à história compartilhada de um grupo social.

No plano da configuração, nos termos de Ricoeur (2014), o enredo não se organiza como narrativa de superação individual nem como trajetória linear de ascensão, mas como composição que evidencia a repetição estrutural da violência histórica, ao mesmo tempo em que destaca os gestos de solidariedade, transmissão cultural e resistência simbólica. É nesse ponto que a voz do avô assume papel central, operando como instância mediadora entre a experiência vivida e sua inteligibilidade histórica:

Os oito filhos do meu avô não sabiam ler. Trabalhavam nos labores rudimentares. O meu avô tinha desgosto porque os seus filhos não aprenderam a ler, e dizia: — Não foi por relaxo de minha parte. E que na época que os seus filhos deveriam estudar não eram franqueadas as escolas para os negros. Quando vocês entrarem nas escolas, estudem com devoção e esforcem-se para aprender.

E nós, os netos, recebíamos as palavras do vovô como se fossem um selo e um carinho. O meu avô era um vulto que saía da senzala alquebrado e desiludido, reconhecendo que havia trabalhado para enriquecer o seu sinhô português. Porque os que haviam nascido aqui no Brasil tinham nojo de viver explorando o negro (Jesus, 2014, p. 60)

O testemunho do avô configura uma memória do impedimento, tornando visível a educação como eixo central da exclusão racial. A narrativa explicita que a ignorância não é falha individual nem resultado de negligência familiar, mas produto de uma política histórica de interdição sistemática. Ao integrar essa voz ao enredo, a autobiografia transforma a experiência familiar em figuração histórica, conferindo densidade coletiva à trajetória da narradora.

É nesse ponto que se opera a virada da refiguração. A alfabetização rompe o ciclo de privação e reconfigura a relação da narradora consigo mesma, com o passado escravista e com o horizonte de pertencimento nacional:

Depois percebi que já sabia ler. Que bom! Senti um grande contentamento interior. Lia os nomes das lojas! “Casa Brasileira, de Armond Goulart.” Não é só esta loja que é uma casa brasileira. Mas as casas, as árvores, os homens que aqui nascem, tudo pertence ao Brasil. Percebi que os que sabem ler têm mais possibilidades de compreensão. Se desajustarem-se na vida, poderão reajustar-se. Li: “Farmácia Modelo.” Fui correndo para casa. Entrei como os raios solares.

Mamãe assustou-se. Interrogou-me:— O que é isto? Está ficando louca?

— Oh! Mamãe! Eu já sei ler! Como é bom saber ler!

Vasculhei as gavetas procurando qualquer coisa para eu ler. A nossa casa não tinha livros. Era uma casa pobre. O livro enriquece o espírito. Uma vizinha emprestou-me um livro, o romance *Escrava Isaura*. Eu, que já estava farta de ouvir falar na nefasta escravidão, decidi que deveria ler tudo que mencionasse o que foi a escravidão. Compreendi tão bem o romance que chorei com dó da escrava. Analisei o livro. Compreendi que naquela época os escravizadores eram ignorantes, porque quem é culto não escraviza, é os que são cultos não aceitam o jugo da escravidão.

Era uma época de tête-à-tête porque uma pessoa culta prevê as conseqüências dos seus atos. Os brancos retirando os negros da África não previam que iam criar o racismo no mundo que é problema e dilema. Eu lia o livro, retirava a síntese. E assim foi duplicando o meu interesse pelos livros. Não mais deixei de ler.

Passei a ser uma das primeiras da classe (Jesus, 2014, p. 128-129)

A leitura de *Escrava Isaura* não funciona como dispositivo de interpretação histórica e ética. Ao chorar pela personagem escravizada e, sobretudo, ao “retirar a síntese” do texto, Bitita transforma a memória herdada da escravidão em conhecimento crítico e posicionamento político. A alfabetização não apenas amplia o repertório simbólico da narradora, mas a habilita a reinterpretar a história de seu povo e a inscrever-se nela como sujeito pensante. A escrita e a leitura retornam, assim, sobre a vida para transformá-la – núcleo da refiguração ricoeuriana –, convertendo a experiência da exclusão em consciência histórica e em possibilidade de intervenção simbólica no mundo. É nesse sentido que *Diário de Bitita* realiza exemplarmente a heterobiografia pensada por Candido (2023). A experiência individual não se fecha sobre si, mas se converte em lente para compreender uma condição coletiva. Ou, nos termos de Ricoeur

(2014), a prefiguração é a exclusão; a configuração, a resistência comunitária; a refiguração, a formulação de uma cidadania negada como demanda universal.

No entanto, é necessário reconhecer que a noção de universal tem sido amplamente contestada desde a década de 1960, sobretudo por correntes feministas, pós-coloniais e pós-estruturalistas, que denunciaram sua identificação histórica com um particular eurocêntrico imposto como norma. Sem desconsiderar essas críticas, propomos deslocar o debate: o problema central não reside no universalismo em si, mas no eurocentrismo que o capturou. Em *Diário de Bitita*, o universal não se funda na abstração, mas na radicalidade de um ponto de vista historicamente marginalizado. Ao narrar a partir do lugar historicamente marginalizado da mulher negra no pós-abolição, Carolina Maria de Jesus desloca o universal de seu eixo eurocêntrico. Seu texto não rejeita o universalismo, mas o reinscreve a partir da margem, convertendo a autobiografia em uma ética da insurgência. A heterobiografia, aqui, atinge sua potência máxima: não como síntese abstrata, mas como exigência concreta de que o “Brasil para os brasileiros” inclua, antes de tudo, aqueles que foram sistematicamente excluídos de sua humanidade.

5.4 Corpo, raça e gênero: a construção da subjetividade

Como demonstra Philippe Ariès (1986), a infância não constitui um dado natural ou universal, mas uma construção histórica e social, produzida de modo desigual ao longo do tempo. Essa construção, no entanto, sempre operou de forma seletiva: enquanto determinadas crianças – brancas, burguesas – foram progressivamente reconhecidas como sujeitos a serem protegidos, educados e resguardados, outras permaneceram sistematicamente excluídas desse regime simbólico. No caso brasileiro, como evidencia *Diário de Bitita*, a infância negra não apenas é abreviada, mas estruturalmente negada, uma vez que a criança negra é desde cedo *convocada e confinada* ao campo da violência, do trabalho e da exposição pública.

Essa negação se manifesta de maneira particularmente violenta nas cenas em que Carolina rememora agressões sofridas ainda muito pequena. Enunciações como “Bate, Cota! Bate nessa negrinha! Ela está com quatro anos, mas o cipó se torce enquanto é novo” (Jesus, 2014, p. 14), “Dona Cota, espanca essa negrinha! Que menina cacete. Macaca” (Jesus, 2014, p. 14) ou ainda “Que negrinha feia! Além de feia, antipática. Se ela fosse minha filha eu matava” (Jesus, 2014, p. 18) não configuram insultos episódicos, mas a expressão de um regime pedagógico racista, no qual a violência física e simbólica é legitimada como método de correção e formação. A criança negra é tratada como um corpo a ser domado, e não como sujeito em formação.

A marcação explícita da idade – “*quatro anos*” – não é trivial do ponto de vista narrativo. Ainda que se trate de uma faixa etária geralmente inacessível à memória adulta, sua inscrição no texto indica que, para a criança negra, não existe o direito à ignorância protegida, à ingenuidade ou ao aprendizado gradual do mundo. A infância, nesse contexto, não funciona como um intervalo de suspensão da violência social, mas como o momento inaugural de sua interiorização. Como observa Neusa Souza (1983), o racismo atua precisamente pela produção precoce de uma consciência ferida, na qual o sujeito negro aprende desde cedo que sua existência é marcada pela inadequação, pela ameaça e pela desvalorização

Essa violência não incide apenas sobre o corpo, mas também sobre a construção da identidade de gênero – excluindo-se características negras do rol de atributos desejáveis e aceitáveis. Nos trechos em que Carolina relata as brincadeiras com as primas e as agressões verbais relacionadas ao cabelo, a racialização do corpo feminino aparece articulada a um ideal de gênero excludente, no qual beleza, respeitabilidade e possibilidade de casamento são atributos reservados às meninas brancas:

As minhas primas convidavam-me para brincar. Eu não gostava porque o meu cabelo não crescia e elas diziam:

— Cabeça pelada! Cabeça pelada, cabeça de homem! Você não vai casar...porque os homens não se casam com as mulheres que não têm cabelos. [...] Um dia, a minha mãe mostrou-me um pente de ferro dizendo que os sinhôs obrigavam os escravos a pentear os cabelos com aqueles pentes (Jesus, 2014, p. 81).

A lembrança do pente de ferro, instrumento de tortura do período escravista, introduzido pela própria mãe como explicação histórica, evidencia a persistência material e simbólica da violência colonial no cotidiano pós-abolição. Ademais, ao articular a experiência individual à memória coletiva da escravidão, o texto opera aquilo que aqui compreendemos como heterobiografia: a subjetividade se constrói a partir da incorporação de uma história que antecede o indivíduo e o excede.

Do mesmo modo, quando Carolina afirma:

Eu sabia que era negra por causa dos meninos brancos. Quando brigavam comigo, diziam:

— Negrinha! Negrinha fedida!

A avó de minha mãe dizia:

— Eles são como os espinhos, nascem com as plantas.

Não compreendi, mas achei tudo isto tão confuso! Por causa dos meninos brancos criticarem o nosso cabelo:

— **Cabelo pixaim! Cabelo duro!**

Eu lutava para fazer os meus cabelos crescerem. Era uma luta inútil. **O negro é filho de macaco.** Que vontade de jogar pedras (Jesus, 2014, p. 95)

Os insultos não apenas humilham, mas estruturam uma percepção de si atravessada pelo desprezo. Aqui, a memória infantil é reelaborada pela narradora adulta como chave

interpretativa de um processo de subjetivação racial violento, confirmando o que Souza (1983) define como o processo de “tornar-se negro” em uma sociedade que se recusa a reconhecer positivamente essa condição.

A dimensão de gênero se aprofunda ainda mais quando a narradora aborda a exclusão afetiva e sexual na adolescência:

Todas as meninas tinham namorados. Nos bailes, eles dançavam. Eu ficava sozinha. Os meninos não dançavam comigo, diziam que eu era muito feia, muito magra. Que, dançando comigo, eles tinham a impressão de estar dançando com um bambu. O único que dançava comigo era o Domingos. Um pretinho de quinze anos. Ele tinha só um braço. Fui ficando revoltada e o complexo apossando-se da minha mentalidade (Jesus, 2014, p. 84).

O “complexo” que “se apossa da mentalidade” da narradora indica que a violência racial não é apenas externa, mas produz efeitos psíquicos duradouros. A rejeição dos meninos não constitui um episódio isolado, mas sintetiza uma experiência reiterada ao longo da narrativa, na qual o corpo de Bitita aparece como problema (a doença), inadequação, excesso ou resto. É a partir desse ponto que se torna possível compreender como a sexualidade, em *Diário de Bitita*, não se organiza como descoberta íntima ou formação do desejo, mas como uma dimensão da violência estrutural que atravessa a experiência negra desde a infância.

Em *Diário de Bitita*, a sexualidade não se apresenta como esfera da intimidade nem como processo de autodescoberta, mas como uma experiência social imposta, marcada pela exposição, pela humilhação e pela negação sistemática do desejo. Diferentemente de narrativas autobiográficas que organizam a infância como percurso progressivo rumo à maturidade afetiva e sexual, a escrita de Carolina Maria de Jesus registra um regime no qual o corpo negro feminino é precocemente capturado por olhares e classificações que o antecedem e o excedem. Trata-se de uma sexualidade sem erotismo, estruturada não pelo desejo, mas pelo estigma.

A ausência quase total de referências à descoberta sexual ou a experiências afetivas não pode, portanto, ser lida como recato, pudor ou lacuna narrativa. Ao contrário, ela aponta para uma condição em que a sexualidade é vivida sobretudo como violência simbólica e material, mais que como um espaço de constituição subjetiva. Desde a infância, o corpo de Bitita é reiteradamente marcado como feio, indesejável e deslocado, não apenas em termos estéticos, mas racial e socialmente. A rejeição que atravessa a narrativa não é episódica: ela estrutura a forma como a narradora se percebe e é percebida no espaço público.

Nesse sentido, a cena da dança – em que Bitita é escolhida apenas porque o menino não encontra outra parceira, e porque ambos ocupam posições equivalentes de exclusão, por ele não ter um braço – adquire valor paradigmático. Não se trata de uma experiência inaugural do

desejo, mas de uma dramatização da hierarquia social dos corpos. A dança, tradicionalmente associada ao jogo erótico e à visibilidade positiva do corpo, converte-se aqui em cena de constrangimento e confirmação da marginalidade. O corpo negro feminino não é erotizado no sentido do prazer compartilhado; ele é tolerado como resto, como aquilo que só entra em cena quando todas as outras possibilidades foram esgotadas.

Em *Diário de Bitita*, o silêncio não protege: ele denuncia. A ausência de relatos íntimos não necessariamente indica preservação da esfera privada, mas a inexistência concreta dessa esfera para a menina negra pobre. O corpo de Bitita nunca lhe pertence inteiramente; ele está sempre à mercê da vigilância, do julgamento e da violência alheia. A sexualidade aparece, assim, como uma dimensão constitutiva da violência estrutural que organiza a experiência negra no pós-abolição. Não se trata apenas de racismo ou de pobreza tomados isoladamente, mas de sua articulação específica na produção de um corpo feminino que não pode ser reconhecido como desejável, nem mesmo como plenamente humano. A infância de Bitita é atravessada por uma adultização forçada que não conduz à autonomia, mas à exposição contínua ao risco, ao desprezo e à precariedade.

Ao recusar a exposição da intimidade como valor em si, Carolina desautoriza leituras que esperariam da mulher negra a performance contínua da dor ou da vulnerabilidade. A sexualidade, longe de funcionar como marcador identitário a ser afirmado ou celebrado, aparece como campo de disputa em que a narradora se recusa a ocupar o lugar da vítima erotizada ou da subalterna disponível. Dessa forma, a ausência se transforma em estratégia narrativa. O que não é dito – o desejo, o prazer, a descoberta sexual – não corresponde a um vazio, mas a uma crítica radical às condições históricas que atravessam tais experiências. A escrita autobiográfica, aqui, não busca reparar simbolicamente essa ausência, mas expô-la como índice de uma ordem social que interditou, desde a infância, a possibilidade de um corpo negro feminino viver sua sexualidade como experiência de liberdade.

É nesse ponto que a reflexão de Lélia Gonzalez se torna decisiva. Ao afirmar que o “lugar natural” da mulher negra no Brasil foi historicamente construído como o da doméstica ou da mulata – isto é, do trabalho e da sexualização –, Gonzalez (2020, p. 44) explicita o caráter estrutural dessa exclusão. Se a sexualidade da menina branca é rigidamente vigiada como capital moral da família, o corpo da menina negra é tratado como espaço público, aberto à invasão, ao aprendizado alheio e à violência. Daí a pertinência de uma noção de virtude impossível: a menina negra é julgada por um ideal moral que a própria sociedade lhe nega desde o início.

Essa contradição reaparece quando Carolina comenta a condição da mãe, que, mesmo casada, precisava exercer múltiplas ocupações para garantir a sobrevivência: “A minha mãe era semilivre. Se uma mulher trabalhava para auxiliar o esposo, o povo falava: — Credo. Onde é que já se viu, uma mulher casada trabalhar! Ela deverá trabalhar somente no seu lar (Jesus, 2014, p. 71-72). A cobrança moral dirigida às mulheres negras revela-se, assim, profundamente irracional, já que nem a vida a dois nem o labor incessante lhes garantiam os fundamentos mínimos da existência social: segurança e reconhecimento. A exigência de recato e domesticidade revela-se, aqui, completamente dissociada das condições concretas de existência.

Essa mesma lógica atravessa o episódio das feridas nas pernas, quando Bitita, sem qualquer rede de proteção, percorre cidades a pé em busca de trabalho e tratamento médico. O longo excerto de “As leis da hospitalidade” explicita, com notável força narrativa, a precariedade absoluta de sua condição e o caráter excepcional do acolhimento recebido na Santa Casa:

Que luta! Sentia fome mas tinha medo de pedir. As seis horas cheguei em Jardinópolis. Procurei a Santa Casa, admirando. Toquei a campainha pensando: “Como será que vou ser recebida?” E o meu coração começou acelerar-se como se estivesse dançando um samba. Eu tinha a impressão que havia levado um empurrão e sendo atirada fora do mundo. Se eu não recuperar a minha saúde, terei que mendigar mesmo. Mas é tão bom viver com o próprio esforço! Sempre existe alguém que nos dá serviço.

A porta abriu-se. Apareceu uma freira. Pensei: “Elas são educadíssimas e compreensivas, qualquer coisa consegue-se com elas. Elas, que estão fora do mundo, conhecem o mundo tão bem. E quando elas falam, temos a impressão que elas são profetisas.” Pedi:

— Será que a senhora pode fazer um curativo nas minhas pernas e arranjar um local para eu tomar um banho? Já faz cinco dias que não tomo banho. E esta zona aqui é muito quente. Eu estou fedida.

A freira sorriu e disse:

— Pode entrar. Você está certa, o corpo humano tem que ser lavado todos os dias e tem que ser alimentado. O nosso corpo é muito dispendioso para nós mesmos. De onde veio?

— De Ribeirão. Estou viajando para ver se consigo sarar estas pernas.

A irmã sorriu e disse:

— Minha filha, para curar-se é necessário o repouso. Não é andando de um lado para outro. Até na sua própria casa poderia ter-se curado. Você ia na Santa Casa apenas para fazer os curativos.

— Na minha terra não tem Santa Casa.

Fui tomar banho. Que alívio, tomar banho no banheiro, com sabonete, água quente, e uma toalha para enxugar-me, uma camisola e um roupão. Quantas gentilezas. Eu estava habituada a lidar com as pessoas rudes como o cacto.

E a irmã tão aveludada! Pensei: “As irmãs são amáveis porque têm estudo, são do tipo cinzelado.”

Fui jantar. Comi à vontade, sem constrangimento. Senti sono, fui deitar.

Despertei às cinco horas com os gorjeios das aves e as vozes das irmãs rezando a Ave-Maria. Enquanto eu dormia, elas fizeram o curativo nas minhas pernas. Levantei e fui rezar, agradecer a Deus sua interferência benéfica. Tomei café, e fui dormir. Que gostosura aquela cama limpinha!

As irmãs me tratavam como se eu fosse uma personalidade ilustre. Eu disse-lhes que havia percorrido várias cidades e já estava cansando.

“Tenho plena convicção que não vou concretizar os meus objetivos.”

A irmã dizia que podemos falar do passado mas que o futuro é imprevisível, ele poderá nos surpreender com a fatalidade ou com a felicidade (Jesus, 2014, p. 170-171).

O banho, a cama limpa, o alimento e o cuidado aparecem não como direitos básicos, mas como experiências quase miraculosas, contrastando com a brutalidade cotidiana a que estava habituada. A narradora reconhece, com lucidez dolorosa, que sua mobilidade não é escolha, mas imposição: viajar, andar, deslocar-se são estratégias de sobrevivência diante da ausência completa de abrigo estável.

Esse trânsito, contudo, é sistematicamente lido como desvio moral. Não apenas prejudica saúde, mas fere as normas de gênero interditam a circulação feminina no espaço público. A mulher de respeito não viaja, não ocupa bancos de jardim, não se desloca sozinha. Como consequência, Bitita é isolada e rejeitada até mesmo por jovens de sua idade: “Os pais de família proibiram suas filhas de falar comigo. Eu ia contaminá-las com os maus exemplos” (Jesus, 2014, p. 183).

A criminalização da mobilidade feminina culmina na prisão injusta da narradora, quando o fato de ser “viajada” é mobilizado como prova de sua suposta falta de virtude: ““Um soldado de nome Isaltino me xingava: — Esta vagabunda vive viajando. Moça direita não viaja. Diz que vai para São Paulo”” (Jesus, 2014, p. 183). A circulação do corpo negro feminino no espaço público, longe de ser tolerada, é imediatamente traduzida em suspeita, desclassificação moral e violência institucional.

Desse modo, *Diário de Bitita* revela como corpo, raça e gênero operam de forma indissociável na construção da subjetividade da narradora. A infância negada, a feminilidade interdita e a mobilidade criminalizada compõem um regime de controle que transforma a experiência individual em sintoma de uma estrutura social mais ampla. Ao narrar essa trajetória, Carolina Maria de Jesus não apenas testemunha a violência histórica, mas a reinscreve criticamente, convertendo a escrita em espaço de elaboração ética e denúncia radical.

5.5 A escrita como destino: nome, fabulação e insurgência na elaboração de uma mitologia pessoal

A genealogia ocupa um lugar central na fabulação autobiográfica de *Diário de Bitita*. Conforme observa Philippe Artières, toda escrita de si implica um gesto seletivo de arquivamento da própria vida, no qual o sujeito organiza retrospectivamente fragmentos, nomes e episódios de modo a produzir inteligibilidade e sentido para uma trajetória que, vivida, foi

marcada pela dispersão e pela precariedade (Artières, 1998, p. 9–11). No caso de Carolina Maria de Jesus, esse gesto não se orienta pela linearidade cronológica nem pela acumulação cotidiana típica do diário íntimo, mas pela construção de uma genealogia simbólica, na qual pai e avô assumem função estruturante.

O pai aparece como figura ambígua e fundadora, associada à música, à boemia e à poesia improvisada – atributos que antecipam, em chave popular, a vocação literária da narradora: “Um dia, ouvi da minha mãe que o meu pai era de Araxá, e o seu nome era João Cândido Veloso. E o nome de minha avó era Joana Veloso. Que o meu pai tocava violão e não gostava de trabalhar. Que ele tinha só um terno de roupas” (Infância).

Essa caracterização reaparece e se adensa no relato sobre os bailes:

Foi nestes bailes nada seletos que ela conheceu o meu pai. Dizem que era um preto bonito. Tocava violão e compunha versos de improviso. Era conhecido como o poeta boêmio. Nos bailes ele dançava só com a minha mãe. Ela teve só um filho com seu esposo, o Jerônimo Pereira. O sobrenome Pereira, do esposo de minha mãe, deve ter sido herdado de algum português, porque o esposo de minha mãe era mulato. Quando minha mãe ficou gestante, surgiram os disse-disse tão comuns nas cidades do interior (Jesus, 2014, p. 72).

Ao mesmo tempo, a narrativa não elide a violência estrutural que atravessa essa genealogia. O abandono da mãe grávida, a racialização da honra e a lógica patriarcal são explicitadas sem atenuação:

Diziam que a criança que ia nascer era filha do poeta boêmio. Quando eu nasci, comprovaram-se os boatos, e as más línguas sentiram-se meio proféticas. A minha semelhança com o poeta serviu de pretexto para o esposo de minha mãe abandoná-la. [...] — Casei com uma negra só para sair da tutela. E foi morar com uma mulher branca (Jesus, 2014, p. 72).

O episódio da tentativa de aborto, narrado sem vitimização melodramática, é incorporado como mais um elemento da fabulação de um destino inevitável. A sobrevivência não é tematizada como trauma a ser elaborado psicologicamente, mas como prova narrativa de uma existência que insiste em se afirmar:

Minha mãe disse que bebeu inúmeros remédios para abortar-me, e não conseguiu. Por fim desistiu, e resolveu criar-me. Não fiquei triste, nem revoltada, talvez seria melhor não existir. Porque eu já estava compreendendo que o mundo não é a pétala da rosa. Há sempre algo a escravizá-lo (Jesus, 2014, p. 73).

Aqui, a escrita opera exatamente como descreve Artières: não como confissão íntima, mas como organização retrospectiva de uma vida sob coerção, em que o sujeito se autoriza a narrar-se a partir do que sobreviveu, e não do que lhe foi garantido (Artières, 1998, p. 18). Ou

seja, trata-se de mais uma etapa de sua jornada heroica. Uma existência predestinada. Registrar isso é um gesto de resistência.

Essa consciência insurgente manifesta-se de modo particularmente eloquente na recusa precoce do mundo tal como ele se apresenta à menina. A cena parte de um episódio aparentemente lateral – o desprezo sofrido por uma mulher branca em razão de ter um genro negro e por ele nutrir afeição –, mas rapidamente se desdobra em uma reflexão radical sobre a ordem racial e moral que estrutura as relações sociais. Bitita não apenas registra o fato, mas o interpreta, identificando com clareza o mecanismo de desvalorização simbólica que opera pela contaminação racial: não é o comportamento da sogra que a desqualifica, mas o simples vínculo com um homem negro.

Fiquei pensando naquela boa mulher que foi desprezada só porque o seu genro era preto. Quer dizer que o preto fez com que ela perdesse a consideração dos brancos. Minha mãe dizia que o mundo é assim mesmo. Fiquei furiosa:
— **Ah! comigo, o mundo vai modificar-se. Não gosto do mundo como ele é** (Jesus, 2014, p. 109).

O contraste entre a resignação materna – “o mundo é assim mesmo” – e a fúria da criança é decisivo. Enquanto a mãe enuncia uma forma de adaptação defensiva à ordem racial vigente, a menina recusa esse pacto silencioso e formula, ainda que de modo intuitivo, uma posição de enfrentamento. Trata-se menos de uma rebeldia individual do que de uma recusa ética à normalização da injustiça. A frase “não gosto do mundo como ele é” sintetiza uma percepção estrutural: o problema não está em indivíduos isolados, mas no próprio mundo social, em sua organização e valores.

A utopia infantil que se segue – a rejeição dos “grandes” e a idealização das crianças – não deve ser lida como ingenuidade, mas como crítica moral radical. Ao afirmar que “as crianças brincam juntas, para elas não existe a cor”, Bitita identifica o racismo como aprendizado social, produzido e reproduzido pelo mundo adulto. A infância aparece, assim, não como estado de inocência natural, mas como possibilidade ética interrompida pela socialização racista.

Minha mãe sorria e perguntava:
— O que é que você vai-fazer do mundo?
— Não quero gente grande no mundo. São os grandes que são maus. As crianças brincam juntas, para elas não existe a cor. Não falam em guerras não fazem cadeias para prender ninguém. Eu não gosto dos grandes. (Jesus, 2014, p. 109).

A menção às “cadeias” e às “guerras” amplia o alcance da crítica: a menina associa o mundo adulto não apenas à discriminação racial, mas às formas institucionais de violência e coerção – punição, encarceramento, destruição – que estruturam a vida social. Mesmo sem

recorrer a categorias abstratas, a narradora infantil elabora uma leitura aguda da civilização como produtora de desigualdade e violência, antecipando um horizonte ético que ultrapassa sua experiência imediata.

Nesse contexto, a reação do tio adquire densidade simbólica particular: “O tio Cirineu me ouvia e dizia: — Esta negrinha vai longe” (Jesus, 2014, p. 109).

Longe de ser um elogio banal, a frase funciona como um gesto de reconhecimento precoce de uma voz dissonante. Ela inscreve, no interior da narrativa, um olhar externo que legitima a diferença da menina e a projeta para além do destino social esperado. Como em outros momentos da autobiografia, trata-se de uma inscrição profética, que reforça a lógica de antecipação retrospectiva: a narradora adulta relê a cena como indício de uma vocação crítica e de um percurso singular.

Mais do que anunciar um sucesso individual futuro, o “vai longe” aponta para uma ruptura: Bitita não se limita a sofrer o mundo, mas ousa imaginá-lo de outro modo. A recusa do mundo tal como ele é, formulada ainda na infância, constitui um dos núcleos éticos da obra e antecipa o gesto autobiográfico em sua dimensão mais profunda: escrever para negar a naturalidade da violência, expor suas engrenagens e afirmar, contra a ordem dada, a possibilidade, ainda que precária, de outro mundo possível.

O episódio da descoberta do nome verdadeiro na escola constitui um dos momentos mais explicitamente metanarrativos da obra. Não se trata apenas de um dado biográfico ou de uma anedota da infância, mas de um gesto inaugural de autoria e de entrada forçada na ordem simbólica da escrita. Como afirma Philippe Lejeune, o nome próprio é elemento fundante do pacto autobiográfico, pois é ele que garante a coincidência entre autor, narrador e personagem, atribuindo ao texto um regime de verdade específico e vinculando a narrativa a uma responsabilidade civil e histórica: é o nome na capa que responde pelo que é dito (Lejeune, 2008).

Nesse sentido, a cena escolar não apenas revela o processo de alfabetização, mas dramatiza a imposição de uma identidade civil que antecede e condiciona a possibilidade mesma da autobiografia. Conforme observa Artières, nomear-se, ou ser nomeado, é um dos atos centrais da escrita de si, pois implica reconhecimento institucional e inscrição no espaço público do arquivo, deslocando o sujeito do âmbito privado para o domínio da legibilidade social (Artières, 1998, p. 21):

Quando entrei na escola, eu ainda mamava. Quando senti vontade de mamar, comecei a chorar. [...]

— A senhora está ficando mocinha, tem que aprender a ler e escrever e não vai ter tempo disponível para mamar porque necessita preparar as lições. Eu gosto de ser obedecida. Está ouvindo-me, dona Carolina Maria de Jesus!

Fiquei furiosa e respondi com insolência:

— O meu nome é Bitita.

— O teu nome é Carolina Maria de Jesus.

Era a primeira vez que eu ouvia pronunciar o meu nome.

— Eu não quero este nome, vou trocá-lo por outro.

A professora deu-me umas reguadas nas pernas, parei de chorar. Quando cheguei na minha casa, tive nojo de mamar. E que a minha professora soube me convencer que eu devia deixar de mamar. Compreendi que eu ainda mamava porque era ingênua, e a escola esclareceu-me um pouco (Jesus, 2014, p. 126-127).

A resistência inicial ao nome civil – “o meu nome é Bitita” – explicita o conflito entre a identidade afetiva, construída no espaço doméstico e oral, e a identidade institucional, imposta pela escola como aparelho de normalização. O gesto da professora não é apenas pedagógico, mas disciplinar: ao nomear a criança, ela a inscreve simultaneamente em uma ordem de gênero (“está ficando mocinha”), de temporalidade (o fim do aleitamento) e de racionalidade letrada. O abandono do seio materno aparece, assim, como metáfora de uma ruptura mais ampla: a passagem da dependência corporal e familiar para a sujeição à linguagem escrita e à autoridade do Estado.

Nesse ponto, o nome próprio opera como aquilo que Lejeune identifica como o eixo de responsabilização do sujeito autobiográfico: é sob esse nome – Carolina Maria de Jesus – que a narradora será posteriormente reconhecida como autora, cidadã precária e testemunha de uma experiência histórica coletiva. A recusa infantil ao nome antecipa, paradoxalmente, a tensão que atravessará toda a sua escrita: o conflito entre a identidade imposta e a necessidade de reapropriá-la pela narrativa.

A lembrança posterior – “— ‘Você tem o nome de sua avó’” (Jesus, 2014, p. 136) – reintroduz o nome no registro da genealogia, deslocando-o do puro controle institucional para uma linhagem feminina e negra. O nome próprio deixa então de ser apenas marca administrativa para tornar-se elo entre memória, ancestralidade e história. É nessa dupla inscrição – civil e genealógica – que se funda a possibilidade da autobiografia: ao assumir o nome que lhe foi imposto, Carolina o transforma em assinatura literária, convertendo a violência simbólica da nomeação em instrumento de autoria e de insurgência narrativa.

O papel fundacional da escolarização e do processo de letramento mesmo em meio à escassez não cumpre apenas papel estilístico como intertexto, mas é um elemento da própria matéria constitutiva da narrativa: a bibliografia pavimenta o trilho que a levará a concretizar seu projeto literário. Ao listar suas leituras, Carolina arquiva simbolicamente uma tradição de luta negra e popular:

Nas horas vagas, eu lia Henrique Dias, Luiz Gama, o mártir da Independência, o nosso Tiradentes. Todos os brasileiros atuais, e os do porvir, devem e deverão render preito ao saudoso José Joaquim da Silva Xavier. Não foi salteador, não foi pirata, foi um dos que também sonhou em preparar um Brasil para os brasileiros. Lendo, eu ia adquirindo conhecimentos sólidos (Jesus, 2014, p. 133).

Essa bibliografia funciona, nos termos de Artières, como um arquivo escolhido, no qual a narradora seleciona as referências que legitimam sua posição como sujeito pensante e escritora (Artières, 1998, p. 26).

Da mesma forma, os dois episódios muito simbólicos envolvendo médiums operam como momentos decisivos de configuração narrativa. O primeiro, ainda na infância, antecipa simbolicamente a vocação literária:

Minha mãe queixou-se que eu chorava o dia e noite. Ele disse-lhe que o meu crânio não tinha espaço suficiente para alojar os miolos, que ficavam comprimidos, e eu sentia dor de cabeça. Explicou-lhe que, até aos vinte e um anos, eu ia viver como se estivesse sonhando, que a minha vida ia ser atabalhoada. Ela vai adorar tudo que é belo! A tua filha é poetisa; pobre Sacramento, do teu seio sai uma poetisa. E sorriu (Jesus, 2014, p. 73-74).

Longe de funcionar como folclore, o episódio inscreve a escrita como destino possível, rompendo com o “lugar natural” reservado à menina negra. O segundo episódio, já na vida adulta, reafirma essa lógica de proteção extraordinária em um contexto de extrema vulnerabilidade material:

Comecei a compreender que eu recebo uma proteção, e desconheço a origem. Mas fiquei alegre. Como é bom um corpo são! Fui procurar emprego, tinha a impressão que havia tomado um reconstituente.

Era o ano de 1936 (Jesus, 2014, p. 192).

Como sugere Artières, a escrita autobiográfica frequentemente recorre a cenas-limite – doença, quase-morte, abandono – para justificar retrospectivamente a necessidade de narrar-se (Artières, 1998, p. 30). Em *Diário de Bitita*, esses episódios funcionam como metáforas da própria escrita: intervenções excepcionais que permitem a continuidade da vida e, por extensão, da narrativa.

Assim, retomando Candido, Ricoeur e Artières, pode-se afirmar que a “fabulação” de Carolina Maria de Jesus não constitui uma fuga da realidade, mas uma estratégia estética de arquivamento insurgente da própria vida. *Diário de Bitita* é, assim, uma autobiografia construída retrospectivamente a partir da seleção, reorganização e significação de experiências vividas sob extrema coerção social. Ao narrar-se, Carolina não apenas sobrevive simbolicamente, mas inscreve sua trajetória – individual e coletiva – no espaço público da literatura, reivindicando um Brasil pensado a partir da margem que o funda.

5.6 Bitita, Carolina e a voz insurgente do Atlântico negro

Este capítulo procurou demonstrar que *Diário de Bitita* realiza um deslocamento decisivo da autobiografia enquanto gênero, convertendo a escrita de si em uma forma de heterobiografia insurgente, na qual a constituição do sujeito se dá, desde a origem, pela alteridade, pela memória coletiva e pela experiência histórica da exclusão. A narrativa de Carolina Maria de Jesus não se organiza como introspecção individual, mas como testemunho situado, no qual a infância, o corpo e a voz da menina negra funcionam como pontos de síntese de uma história social mais ampla.

Ao narrar sua infância marcada pela violência racial, pela pobreza e pela negação sistemática da proteção associada à infância branca, Carolina inscreve sua experiência no interior de uma crítica estrutural à cidadania brasileira no pós-abolição. A memória, longe de operar como recuperação afetiva do passado, torna-se instrumento de denúncia e elaboração ética de uma realidade coletiva, revelando que a exclusão não é exceção, mas fundamento da ordem social. Nesse sentido, *Diário de Bitita* disputa os sentidos da Modernidade brasileira, expondo seus limites e contradições a partir de uma perspectiva situada no Atlântico Negro.

A identidade narrativa que emerge dessa escrita confirma que o “eu” autobiográfico não se confunde com uma mesmidade estável, mas se constitui como um *si* atravessado por vozes, corpos e histórias silenciadas. A subjetividade feminina negra, tal como construída no texto, é forjada sob o signo da violência e da interdição, especialmente no que diz respeito ao corpo e ao gênero, produzindo uma condição de “virtude impossível”, nos termos de uma moralidade que vigia as mulheres brancas enquanto expõe o corpo da mulher negra à exploração e ao controle público. A escrita surge, assim, como espaço de elaboração crítica desse trauma constitutivo.

Nesse processo, a fabulação autobiográfica – a genealogia, a nomeação, os episódios proféticos e a insistência na vocação literária – não configura fuga da realidade, mas uma estratégia narrativa de legitimação da autoria e de inscrição histórica. Nomear-se, escrever-se e fabular o próprio destino tornam-se gestos políticos, por meio dos quais Carolina reivindica para si o lugar de sujeito da história e da literatura, rompendo com o destino social que lhe fora atribuído.

Então, dessa forma, *Diário de Bitita* não apenas realiza aquilo que Antonio Candido identificou como a capacidade da literatura de transformar a experiência individual em expressão do humano compartilhado, como o faz a partir de um ponto radicalmente

marginalizado. A autobiografia de Carolina Maria de Jesus eleva a heterobiografia à sua máxima potência crítica, instaurando uma ética e uma estética da insurgência que desafiam o cânone, reconfiguram o universal e afirmam, a partir da margem, um projeto de humanidade que, de fato, contemple a todos.

6. TAL BRASIL, QUAIS MENINAS? ESCRITA AUTOBIOGRÁFICA E PROJETOS DE NAÇÃO EM HELENA MORLEY E CAROLINA DE JESUS

[...] *a via mais curta para o futuro é sempre a que passa pelo aprofundamento do passado.*

Aimé Cesaire

[...] *o mergulho no abismo do passado é condição e fonte de liberdade.*

Frantz Fanon

[...] *consciência é memória e futuro.*

Abdias Nascimento

Iniciamos este capítulo recuperando o contexto histórico mais amplo associado às experiências que fundamentam as narrativas de Helena Morley e Carolina de Jesus para analisar como cada narradora se situa em relação ao seu entorno social, no qual diversas ideias de Brasil estavam em disputa. É fundamental notar que ambas as obras abordam o período pós-abolição a partir de tempos narrativos distintos. No caso de *Minha vida de menina*, trata-se do período vivido e registrado por Helena entre 1893 e 1895, em Diamantina, quanto do momento posterior em que o diário foi organizado, início da década de 1940. Já no caso de *Diário de Bitita*, consideramos o período de infância e adolescência de Carolina – do início da década de 1920 a meados da década de 1930, em Sacramento – tal como ela o rememora décadas depois, por volta dos anos 1970.

Nesse cenário, realizamos a leitura partindo de alguns questionamentos: Como é retratada a vida rural no pós-abolição sob a perspectiva de infâncias tão distintas – a de uma "inglesinha"⁶⁷ e a de uma "negrinha"⁶⁸ – e como os marcadores de raça, classe e gênero conformam seus lugares sociais? Como são percebidos e como se revelam nas narrativas os conflitos polarizadores das relações sociais do jovem país – entre abolicionistas e escravagistas, monarquistas e republicanos, católicos e não católicos, proprietários de terra, despossuídos, estrangeiros, brasileiros, africanos e afrodescendentes? Quem é o eu e quem é o outro? E, afinal, é possível delinear algum projeto de nação dessas narrativas autobiográficas? Esses são alguns pontos que orientam a análise de *Minha vida de menina* e *Diário de Bitita* desenvolvida a seguir.

6.1 A nação e sua contradição fundante: a cidadania negada no Brasil pós-abolição

⁶⁷ Há quatro passagens nas quais Helena narra ter sido referida pelo termo "inglesinha" (Morley, 2016, p. 45, 132, 188, 290).

⁶⁸ Das 21 passagens em que "negrinha" é utilizado na narrativa, 15 são em referência à Bitita (Jesus, 2014, p. 14, 17, 18, 28, 33, 58, 76, 78, 83, 95, 109, 125, 127, 136, 198).

Como observamos neste trabalho, Helena e Carolina vivenciam um período convencionalmente chamado pós-abolição, que tem início em treze de maio de 1888⁶⁹, com a assinatura da Lei Áurea. Contudo, o fim da escravidão foi a culminância de um longo processo de ebulição social, sobretudo impulsionado a partir da atuação do movimento abolicionista⁷⁰ a partir de 1850. Essa data marca a passagem do Escravismo pleno (de aproximadamente 1550 a 1850) para o Escravismo tardio (1850-1888) – divisão proposta por Clóvis Moura para diferenciar a fase de nascimento e apogeu do sistema no país da de decadência e decomposição (Moura, 2020, p. 40-41).

Até chegar à Abolição, o Brasil – já independente de Portugal desde 1822 –apresentava uma contradição mal dissimulada: a maior parte de seus habitantes não era e não podia ser cidadã, pois vivia sob a escravidão. De um total de 3 817 000, 1 930 000 (50,5%) eram escravizados. Somando-se a essa parcela a população livre de pardos e negros (585.000), chegava-se a 65,8% do total⁷¹. Esse dado demográfico repercutia no projeto de nação em construção naquele momento: por um lado, uma pequena elite política e cultural que se dividia entre ideais liberais de soberania e direitos individuais e uma defesa intransigente da escravidão; por outro, uma população majoritariamente escravizada e/ou marginalizada. A Constituição de 1824, outorgada por D. Pedro I, agravou os antagonismos ao consolidar a escravidão como pilar da economia e da hierarquia social ao mesmo tempo que garantiu direitos individuais aos “cidadãos brasileiros” – as “ideias fora de lugar”, nas palavras de Roberto Schwarz (2007).

Essa contradição se manifestava também entre os escravizados, cujo protagonismo, mesmo nas condições mais desfavoráveis, se mostrou evidente na Revolta de Carrancas (1833), no sul de Minas Gerais, na Revolta dos Malês (1835), na Bahia, e na Balaiada (1838-1841), no Maranhão – alguns dos maiores levantes populares do século XIX. Muito embora esses conflitos não tivessem um caráter nacional, e sim regional⁷², a questão da escravidão como um

⁶⁹ A depender do ponto de vista, o pós-Abolição pode ser compreendido como um período de transição entre o modo de produção escravista e a integração do negro na sociedade brasileira, sendo consenso a data de início, 13 de maio de 1888, mas não a sua conclusão – ver Abreu, Dantas, Mattos, Loner e Monsma, 2014.

⁷⁰ Evidentemente que a oposição e resistência dos próprios escravizados remonta ao século XVI, desde as primeiras levadas de escravizados, tendo como símbolo maior o quilombo que “marcou sua presença durante todo o período escravista e existiu praticamente em toda a extensão do território nacional” (Moura, 2021, p. 25). Mas em matéria de forças políticas, de acordo com Joaquim Nabuco, foram cinco os principais agentes: os abolicionistas da imprensa, academia; os militantes práticos da causa – que auxiliavam alforrias, fugas, processos jurídicos etc.; os proprietários de escravos – principalmente nordestinos; os “estadistas” – homens públicos mais ligados ao governo e, pessoalmente, tanto o imperador quanto a princesa regente (Nabuco, 1963, p. 194).

⁷¹ De acordo com as estimativas para o período de 1817-1818 (Velo *apud* Moura, 2021, p. 18).

⁷² Inclusive porque a noção de “nação” e de “Brasil” estava em disputa. A Cabanagem (1835–1840), no Pará, por exemplo, teve como uma de suas motivações a afirmação da autonomia da região e constituiu um dos movimentos

problema ganharia maior amplitude nas décadas seguintes, agora marcada também por uma mudança significativa dos atores sociais. Segundo Clovis Moura (2020), no período de “escravismo pleno”, a própria população escravizada era o “sujeito da ação histórica”, os protagonistas da luta contra o sistema; a partir de 1850, no “escravismo tardio”, o movimento abolicionista passa a ocupar a frente da luta “e os escravos são o objeto dessa ação política libertadora” (Moura, 2020, p. 146).

Considerar essa divisão não significa enxergar o movimento abolicionista como um movimento monolítico – o que, de fato, ele não era. Tratou-se, em vez disso, de uma ampla coalizão de apelo popular que reunia desde lideranças políticas, intelectuais, jornalistas, juristas, setores da Igreja Católica, militares e até mesmo, em sua fase final, fazendeiros paulistas – cada segmento negociando seus próprios interesses. A questão que Moura (2020) pontua é que, com a premência da abolição da escravidão, há uma movimentação social complexa em que diversos atores passam a defendê-la a partir de diferentes pontos de vista, de modo a coibir grandes alterações sociais e a não prejudicar seus próprios interesses – sobretudo, econômicos. Evidentemente, os próprios escravizados e libertos continuaram sua luta e resistência, mas, como força política organizada, o protagonismo passou ao movimento de caráter mais amplo.

Assim, o movimento abolicionista ganha força especialmente a partir de 1850, com a promulgação da Lei Eusébio de Queiróz, que não apenas proibiu o tráfico atlântico de escravizados, mas também implementou medidas concretas para coibi-lo. Diferente da Lei Feijó, de 1830 – que já havia proibido o tráfico, mas sem qualquer efetividade prática, sendo considerada uma norma “para inglês ver” –, a nova legislação representou, de fato, um passo mais decisivo rumo à abolição. A promulgação de uma segunda lei, reiterando uma proibição já existente, gerou uma argumentação jurídica que questionava a legalidade da escravização no país desde 1830. Assim, dezenas de escravizados conquistaram sua liberdade por meio do combate jurídico, destacando-se a atuação de Luiz Gama⁷³.

As contradições do país se acirram durante a Guerra do Paraguai (1864-1870). A longa duração do conflito e o número insuficiente de combatentes levaram a promessas de liberdade para os escravizados que fossem lutar. Desse modo, o debate abolicionista se transforma em um problema mais generalizado, ou seja, nacional, dado que ecoava em todas as províncias do

mais violentos e populares do período regencial, envolvendo amplos setores subalternos, entre indígenas, negros, ribeirinhos e pobres livres. Foi duramente reprimida pelo Império, que zelava pela unidade do território.

⁷³ Luiz Gonzaga Pinto da Gama (1830-1882) foi um dos mais importantes abolicionistas e republicanos do Brasil Imperial. Nascido de mãe africana livre – Luiza Mahim – e pai branco, foi ilegalmente escravizado pelo próprio pai aos 10 anos e permaneceu analfabeto até os 17. Conquistou judicialmente a própria liberdade e tornou-se autodidata, atuando como advogado, jornalista e poeta. Notabilizou-se por atuar na esfera jurídica, utilizando os tribunais para libertar centenas de escravizados, fundamentando suas ações na ilegalidade do tráfico.

Império. Sendo assim, o conflito internacional acirrou as tensões do movimento abolicionista, expondo de modo ainda mais agudo as contradições da sociedade brasileira: um país que se queria branco, de ascendência europeia e moderno, no sentido de sua inserção na ordem capitalista mundial, mas que era demográfica e culturalmente negro e economicamente dependente da mão de obra escravizada.

O fim da guerra, em 1870, também acelerou o processo abolicionista, ao escancarar ainda mais os problemas e as contradições nacionais. Milhares de soldados, até então escravizados, ainda que não tivessem plena cidadania, haviam lutado pelo país e retornam da guerra vitoriosos, libertos, mas sem um lugar definido na sociedade. Ademais, fortalecidos perante a opinião pública por seu êxito, os militares passaram a reivindicar seu direito à manifestação política e aderir ao positivismo, defendendo a separação entre Igreja e Estado. O Império, às voltas com as dívidas da guerra e a impopularidade da herdeira ao trono, a princesa Isabel, mostrou-se inapto para lidar com os interesses conflitantes de abolicionistas e grandes proprietários rurais escravagistas.

As tentativas de conciliar interesses tão profundamente divergentes resultaram em mais duas leis de caráter parcial e gradual que, de fato, não atendiam às reais demandas populares. A Lei Rio Branco (1871), mais conhecida como a Lei do Ventre Livre, declarou livres os filhos de mulheres escravizadas nascidos a partir daquela data, denominados "ingênuos". Além disso, a lei estabeleceu mecanismos para a aquisição da alforria, seja mediante a compra pelo próprio escravizado, seja por meio de fundos públicos. Já em 1885, foi promulgada a lei Saraiva-Cotegipe, que concedia a liberdade aos escravizados com mais de sessenta anos – daí ter ficado conhecida como a “Lei dos Sexagenários”. Contudo, o impacto prático desta medida era intencionalmente limitado, uma vez que poucos atingiam essa idade, dadas as condições de vida extremamente precárias a que estavam submetidos.

Por fim, no dia 13 de maio de 1888, a escravidão é formalmente abolida com a Lei Áurea. A abolição real – fruto da luta secular de milhões de africanos e afro-brasileiros escravizados – visava a um fim maior: uma integração justa dessa população ao sistema socioeconômico, político e educacional do país que buscava modernização. Contudo, em descompasso com as expectativas, a abolição teve um caráter inconcluso, uma vez que não foram consolidados mecanismos para o pleno exercício da cidadania pela população negra livre. Essa contradição se manifesta em seus desdobramentos: um país socialmente dividido, atrasado e com uma população negra lançada à própria sorte, como ilustram as narrativas de Helena Morley e Carolina de Jesus, por exemplo.

Em grande medida, tal contradição deriva da própria construção histórica da categoria “brasileiro”, uma concepção de nacionalidade que, desde sua origem, excluía os próprios sujeitos que construíram o país. No contexto abolicionista, a noção de “brasileiro” associou-se a concepções liberais de feição particularista, isto é, desprovidas de qualquer intenção de universalista. Esse caráter exclusivo fica explícito no protesto de Clemente Pereira⁷⁴ contra a ingerência inglesa no controle do tráfico negreiro “um ataque [...] à dignidade nacional, à honra e aos direitos individuais dos cidadãos brasileiros” (Bethel, 1977 *apud* Bosi, 1992, p. 197). Até a abolição, portanto, ser “brasileiro” e ser escravo constituíam condições incompatíveis, já que a cidadania brasileira, para os descendentes de africanos, restringia-se aos nascidos no Brasil, ingênuos ou libertos⁷⁵.

Assim, ao longo do século XIX, a noção de “brasileiro” não se traduz em uma unidade conceitual “inclusiva”, capaz de gerar uma identificação ampla no conjunto da sociedade. Delimitava-se aos proprietários, como na fala de Clemente Pereira, e em vários momentos, opunha-se a outras nacionalidades aqui presentes no país, como ingleses ou portugueses. No entanto, essa construção discursiva da identidade nacional mostrou-se elástica, moldada conforme a conveniência: da exclusão no cotidiano da escravidão, convertia-se em inclusão nos momentos de guerra, revelando seu caráter contingente e instrumental.

Se o discurso da nacionalidade era flexível, um fator incontornável a que a sociedade brasileira estava estruturalmente condicionada era a relação antagônica entre senhores e escravos – base material que permeava todas as dimensões da vida nacional desde o período colonial. Mesmo após a abolição, quando novas identidades sociais começaram a se formar com a chegada de imigrantes, as marcas dessa dicotomia originária persistiram de forma subjacente, como demonstra Clóvis Moura:

A Abolição não mudou qualitativamente a estrutura da sociedade brasileira. Substituiu o senhor de escravos pelo fazendeiro de café, sendo que os últimos tomaram o lugar dos primeiros como herdeiros diretos e continuadores, cristalizando-se, por outro lado, as oligarquias regionais do Nordeste e Norte também apoiadas no monopólio da terra, como os antigos senhores de escravos.

⁷⁴ José Clemente Pereira (nasceu em Trancoso, Portugal, a 17 de fevereiro de 1787 e morreu no Rio de Janeiro em 10 de março de 1854) foi um magistrado e político de origem portuguesa que se destacou no processo de independência apoiando D. Pedro I. Além disso, entre 1842 e 1854, atua como deputado geral, ministro dos estrangeiros, ministro da justiça, ministro da guerra, conselheiro de estado, ministro da fazenda e senador.

⁷⁵ A cidadania era apenas formal porque os ingênuos eram os nascidos de mães escravizadas após a Lei do Ventre Livre (1871), porém continuavam sob tutela dos proprietários das mães até os 8 anos, quando havia a possibilidade de entregá-los ao governo, recebendo por isso indenização ou de utilização se seus serviços até os 21 anos de idade. Os libertos eram em sua maioria alforriados que conquistaram a liberdade por meio do pagamento em serviços ou em espécie, por via judicial, testamentária, condicional etc. (Goldschmidt, 2010; Marquese, 2006; Pires, 2006).

Não podemos negar que o trabalho escravo foi substituído pelo trabalho livre. Mas as estratégias de dominação antecipadamente estabelecidas fizeram com que o antigo escravo não entrasse sequer como força secundária na dinâmica desse processo, ficando como borra, sem função expressiva. O Brasil arcaico preservou os seus instrumentos de dominação, prestígio e exploração e o moderno foi absorvido pelas forças dinâmicas do imperialismo que também antecederam à Abolição na sua estratégia de dominação (Moura, 2020, p. 149).

A análise de Moura reforça a tese de que a abolição não representou uma ruptura com o passado escravista, mas um “processo de transição sem mudança social” (Moura, 2020, p. 144), pois a substituição do trabalho escravo pelo trabalho livre se deu mediante a importação de mão de obra imigrante e na manutenção dos ex-escravos como massa marginalizada, uma reserva de segunda categoria do exército industrial.

Portanto, se podemos identificar uma lógica totalizante na formação do país – entendida como um processo de construção identitária desde a Independência e ao longo do século XIX –, ela não se encontra propriamente no conceito de nacionalidade, mas na estrutura dicotômica senhor-escravo. E, embora a grande questão nacional do século XIX fosse a população negra e os impasses da escravidão, esse tema aparece na literatura canônica apenas de forma latente, enquanto a ênfase recai sobre uma ideia de nação vinculada sobretudo à terra, à natureza e a seus recursos:

A idéia de *pátria* se vinculava estreitamente à de *natureza* e em parte extraía dela a sua justificativa. Ambas conduziam a uma literatura que compensava o atraso material e a debilidade das instituições por meio da supervalorização dos aspectos regionais, fazendo exotismo razão de otimismo social (Candido, 2003, p. 141).

Em outras palavras, essa “supervalorização dos aspectos regionais” produziu um “exotismo” capaz de gerar um “otimismo social” artificial, ligando a ideia de pátria ao solo e mascarando o maior atraso estrutural da sociedade brasileira: a escravidão, verdadeiro eixo organizador do país. Essa evasão temática não decorreu de mera irreflexão, mas de uma orientação deliberada dentro de um projeto nacional no qual a literatura era investida de uma missão fundadora. Como observa Candido (1989) em palestra proferida na Unicamp sobre a representação simbólica do Brasil, ao longo do século XIX, “o critério de validade de uma obra era sua referência ao mundo social e natural imediatamente exterior a essa obra”.

Era justamente esse imperativo de “referência ao exterior” – com seu foco seletivo na paisagem natural – que tornava o silêncio sobre o negro tão significativo, uma vez que a sociedade escravocrata compunha essa exterioridade de maneira óbvia e onipresente. No contexto do país em formação, onde um senso de nacionalidade ainda se configurava, “esperava-se da literatura absolutamente tudo” (Candido, 1989). Se a nação era um projeto a ser escrito, a literatura tornou-se a linguagem comum da intelectualidade. Não por acaso, uma

figura pública como Rui Barbosa – político, jurista, diplomata – transformava tudo em literatura, assim como médicos e advogados.

Desse modo, a centralidade da literatura e o silêncio sobre a questão negra são duas faces da mesma moeda: se, por um lado, a missão de forjar uma identidade nacional por meio das letras demandava criar símbolos positivos comuns, por outro, a violência e a hierarquia racial da escravidão representavam uma fratura social profunda, inconciliável com esse projeto de coesão imaginada. Em suma, ao optar pela ênfase na terra e na natureza, não se buscava compensar as desigualdades, mas construir ativamente uma identidade nacional que, apoiada no prestígio literário, privilegiasse os aspectos geográficos para evitar o confronto com os conflitos sociais.

Nesse processo, conforme Candido (1989), o Romantismo se confunde ao nacionalismo, e o nacional, com o pitoresco – a grandeza literária residia na referência à terra. Ainda no Modernismo da década de 1920, persiste essa preocupação central com a identidade nacional, que então passa a abordar a problemática racial por meio de um culturalismo folclorizante e de uma carnavalização estetizante. Pela via da miscigenação mitificada, constrói-se uma imagem harmoniosa de um povo cordial em que os conflitos raciais são supostamente dissolvidos. Assim, enquanto o Romantismo encontra na terra o símbolo da nação, o Modernismo o localiza na figura do mestiço e na cultura popular estilizada. O símbolo muda, porém, a sua função ideológica de ocultação permanece. Somente a partir de 1930 a literatura se torna mais “geral” que “regional”, desvencilhando-se do estrito regionalismo, mas é apenas a partir do Concretismo, nos anos 1960, que a literatura brasileira deixa de carregar a responsabilidade de definir o “ser nacional”.

Esse panorama, no entanto, refere-se a um cânone deliberadamente masculino, branco e alinhado aos interesses de uma classe dominante que não podia arcar com o enfrentamento das contradições do país. Tal exclusão não é casual, mas estrutural, corroborando a tese de Ria Lemaire (1991, p. 59) de que a história literária tradicional opera como uma genealogia que silencia vozes dissonantes. Daí a hipótese de Heloisa Buarque de Hollanda (1991) de que a resposta à pergunta “que país é este?” não esteja no centro, mas nas vozes e perspectivas das margens, que desvelam as hierarquias reais de gênero, raça e classe que a narrativa oficial dissimula.

É neste território de interrogações que as obras de Helena Morley e Carolina de Jesus ganham centralidade. Ao examinarmos os múltiplos modos pelos quais a pertença nacional era concebida pelos grupos que efetivamente compunham a população, suas narrativas oferecem respostas radicalmente distintas e igualmente reveladoras. Seus escritos nos permitem

investigar quais noções de brasilidade circulavam e como operavam na vida concreta: de um lado, imigrantes ingleses e portugueses, exploradores da mineração de diamante, e seus descendentes negociam seu lugar na sociedade hierárquica de Diamantina; de outro, a experiência brutal da pobreza e do racismo no pós-abolição, que estabelece fronteiras rígidas para a população negra de Sacramento. Colocar essas duas perspectivas em diálogo não é apenas ampliar o cânone, mas desloca o eixo de quem – e de onde – se define a nação.

6.2 A mulher como sujeito em *Minha Vida de Menina* e *Diário de Bitita*: desafios à ordem patriarcal no pós-abolição

Se em meados do século XIX, no âmbito da imprensa podemos considerar a existência de uma vanguarda do pensamento feminista, personificada na figura de Nísia Floresta, é consenso no pensamento social brasileiro que o predomínio do patriarcado, tanto como ideologia como estrutura base da sociedade, era absoluto. Porém, mesmo que ideias mais avançadas circulassem de modo restrito aos grandes centros culturais, as narradoras Helena e Bitita, nos rincões de Minas Gerais, partilham uma consciência aguda das restrições de gênero a que estavam sujeitas e um anseio comum por liberdade – o que se expressa em diversos episódios em que não só narram desigualdades, mas explicitam sua percepção organicamente crítica.

Em ambos os textos, as experiências narradas abrangem desde constrangimentos de ordem subjetiva – como sentimentos de inadequação associados à aparência física – até obstáculos materiais e estruturais. Esses impedimentos, reiteradamente tematizados pelas narradoras, incluem limitações não impostas aos irmãos homens e a sujeição a códigos rígidos de conduta, que submetem as meninas ao escrutínio permanente da comunidade, frequentemente mediado pela fofoca como mecanismo de controle social. As estratégias de enfrentamento à ordem patriarcal, contudo, variam de acordo com a posição social de cada narradora: enquanto a voz de Helena elabora formas de subversão interna ao sistema, sobretudo por meio da valorização da escolarização e da inteligência prática, a narradora de *Diário de Bitita* se constrói a partir de uma experiência de opressão racial e econômica agravada, que restringe o campo de ação à luta imediata pela sobrevivência. Assim, o contraste entre os dois diários não se dá apenas no plano das vivências, mas na própria configuração textual das possibilidades de agência feminina no pós-abolição.

Como já dito, a escrita autobiográfica, sobretudo de diários, esteve frequentemente associada ao adjetivo íntimo, para se referir ao tipo de temática pertencentes à esfera privada –

uma associação de gênero textual e sexual, conforme analisa Valerie Raoul (1989). No entanto, apesar dessa vinculação ao íntimo, no caso de Helena Morley e de Carolina Maria de Jesus, a escrita autobiográfica extrapola amplamente essa esfera, na medida em que, ao escreverem e publicarem, ambas apresentam não apenas a si mesmas, mas também o outro, inscrevendo-se como mulheres numa genealogia literária feminina ainda em formação e dando voz a questões prementes de seus respectivos grupos sociais. Se a livre expressão das mulheres, considerada inadequada ao espaço público, é “incentivada” a se restringir ao espaço íntimo da escrita autobiográfica, dos diários e cadernos, essas narrativas acabaram por tensionar esse aspecto ao tornarem visíveis experiências coletivas silenciadas.

No caso de Helena Morley, o diário apresenta-se inicialmente justificado por uma função tanto íntima quanto pragmática: preservar a discrição e evitar conflitos decorrentes da exposição excessiva da fala da menina no convívio social – na família, na escola, na igreja, entre vizinhos. Contudo, como observa Schwarz (1997), essa escrita privada ultrapassa o âmbito das preocupações imediatas da narradora-personagem, pois, registrando eventos cotidianos aparentemente episódicos, o texto passa a articular, de modo sistemático, um conjunto denso de relações sociais, valores morais e hierarquias implícitas, e adquire um alcance que transcende o estritamente pessoal. Assim, o diário converte-se em espaço de observação crítica da vida social, no qual a perspectiva particular da menina, longe de se fechar sobre si mesma, revela uma configuração mais ampla do mundo que a cerca, fazendo do íntimo um ponto de acesso privilegiado ao coletivo, especialmente à condição de mulheres brancas, socialmente destinadas ao casamento, e cuja respeitabilidade se apoia na divisão racial e sexual do trabalho doméstico e em formas de convivência com mulheres negras que, ao mesmo tempo que naturalizam a exploração e a desigualdade, funcionam como marcadores de distinção social e de superioridade racial.

Já o *Diário de Bitita* surge em um contexto distinto, marcado pela reflexão retrospectiva, no qual a escrita autobiográfica ancora uma memória que busca, a partir da maturidade, interpretar o próprio passado como destino, conforme nota Germana Souza (2007). Trata-se de uma recriação da infância que adota um ponto de vista infantil, ainda que mediado pela consciência adulta da narradora sobre sua trajetória individual e, simultaneamente, sobre seu lugar numa coletividade e numa história que precisava ser narrada. Essa escrita se inscreve, de modo explícito, na necessidade de dar forma à experiência histórica das mulheres negras descendentes de pessoas escravizadas, cujas vidas foram sistematicamente marcadas pela exploração econômica, racial e sexualizada.

Diferentemente do diário de Helena Morley, que se estrutura na imediatidade do cotidiano registrado ao longo da infância e adolescência, o texto de Carolina Maria de Jesus é elaborado em um momento posterior ao sucesso e ao declínio midiático, ressignificando sua origem e afirmando sua vocação literária como algo “já escrito” desde a infância. Assim, enquanto em Morley a prática diarística se transforma organicamente para uma crítica social a partir do particular e do episódico, em Carolina a narrativa autobiográfica parte de uma reconstrução deliberada do passado, convertendo a memória em dispositivo consciente de afirmação identitária e de resistência ao apagamento social e literário.

Ao questionar essa suposta natureza, as narradoras produzem um deslocamento que resiste ao silenciamento histórico e instaura uma linhagem possível de enunciação feminina. No caso de Helena Morley, a menina branca, jovem e socialmente destinada ao recato, à imobilidade e à contenção da fala, observa, interroga e formula perguntas que tensionam o lugar que lhe é atribuído, inscrevendo sua experiência como forma legítima de pensamento e crítica:

Meu pai chegou ontem da Boa Vista às dez horas da noite. **Eu sempre desejei ter nascido homem e só certas horas gosto mais de ser mulher.** Ontem, por exemplo, fazia um frio! Pois meu pai teve de chamar meus irmãos para levarem a besta para o pasto de Pedro Falci, que é muito longe! Os dois foram tirando de frio e eu fiquei na minha cama quente, contente de ser mulher (Morley, 2016, p. 73, grifos nossos).

Diferentemente do “destino natural” da mulher, a expressão de desejo de ser homem revela a percepção das diferenças e privilégios masculinos. Obviamente que, muito pragmática, no episódio específico, em que por ser mulher não precisa passar frio para levar os animais para o pasto, ela percebe o benefício ocasional e o escreve humoristicamente. Em outro momento, fica bem evidente que o desejo de ser homem para Helena não se trata apenas de uma abstração, mas se concretiza em comportamentos:

Estou esta semana presa em casa com o joelho ferido e inflamado de uma queda de cavalo. **Tenho sofrido muito, não pela ferida do joelho, mas pela prisão em casa; ainda mais, no campo. Como é horrível ficar presa num rancho, sabendo que há tanta coisa boa para a gente fazer!** Quando eu penso que podia estar no córrego pescando ou mesmo atrás das frutas do mato, dos ninhos de passarinho, armando arapuca e tudo, e que em vez disso estou num rancho pequeno, vendo Renato e Nhonhô lá fora aproveitando, nem sei mesmo o que eu sinto. [...] Mamãe diz que eu merecia este castigo para não querer mais virar menino homem. Foi mesmo castigo. Tudo que meus irmãos fazem eu invejo, e enquanto não faço não sossego (Morley, 2016, p. 113, grifos nossos).

Ela se machuca ao andar de cavalo sem cela, como os irmãos: “Eu tinha muita inveja de ver meus irmãos montarem no cavalo em pelo, mas agora estou curada e não montarei nunca mais na minha vida, pois vi que cair é horrível e machuca muito a gente” (Morley, 2016, p. 113). O seu maior sofrimento, no entanto, não é pela dor dos ferimentos, tampouco pela “lição”

em si, mas pelo cerceamento de seus movimentos. Contrários às supostas preferências naturais femininas pelo ambiente doméstico, a escrita de Helena explicita o amor ao ar livre e à liberdade de movimento.

Esse movimento crítico aparece de forma explícita no excerto em que Helena confronta diretamente um provérbio reiterado pela mãe, portador de uma pedagogia feminina assentada na vigilância do corpo, da circulação no espaço público e da reputação:

Poucas são as vezes que entro em casa que mamãe não repita o verso:

A mulher e a galinha
Nunca devem passear;
A galinha bicho come,
A mulher dá que falar.

E depois diz:

“Era por minha mãe nos repetir sempre este conselho, que fomos umas moças tão recatadas. Vinham rapazes de longe nos pedir em casamento pela nossa fama de moças caseiras”.

Eu sempre respondo: “As senhoras eram caseiras porque moravam na Lomba. E depois, a fama foi o caldeirão de diamantes que vovô encontrou. Moça caseira, a senhora não vê que não pode ter fama? Como? Se ninguém a vê?” (Morley, 2016, p. 228-229).

A entrada revela como o diário funciona como um espaço privilegiado de elaboração crítica, permitindo à narradora formular, com ironia e sagacidade, um contra-argumento que dificilmente poderia ser sustentado em voz alta. Ao reproduzir o verso, a mãe associa respeitabilidade feminina à reclusão doméstica, articulando honra, visibilidade e valor matrimonial. A resposta de Helena, no entanto, desmonta a lógica naturalizada do provérbio ao evidenciar seu caráter histórico, material e circunstancial: a suposta “fama” das mulheres recatadas não derivaria de uma virtude intrínseca, mas de condições específicas – o isolamento geográfico e, sobretudo, o capital simbólico e econômico representado pelo “caldeirão de diamantes”. Ao ironizar a impossibilidade de uma “moça caseira” ter fama justamente por não ser vista, a narradora expõe a contradição interna do discurso moralizante e revela sua função social: regular a circulação feminina e convertê-la em capital simbólico no mercado matrimonial.

A insubordinação aqui não se dá por um enfrentamento explícito da autoridade materna, mas pelo exercício do pensamento crítico e da linguagem, que sujeita o provérbio disciplinador à análise. Nesse gesto, Helena não apenas questiona uma máxima familiar, mas transforma o espaço íntimo do diário em lugar de elaboração crítica, onde normas de gênero são examinadas, relativizadas e submetidas à razão, explicitando que não se trata de uma moral “natural”, mas de uma convenção social. Dessa maneira, o diário se configura como um espaço de autonomia

simbólica tanto de expressão de argumentos e raciocínios quanto de afirmação de subjetividade, no qual a menina se recusa a aceitar os papéis de gênero passivamente.

A centralidade da “fama” no universo moral de Helena Morley – entendida como algo a ser protegido, cultivado ou eventualmente perdido em função da circulação feminina – revela, contudo, uma diferença racial implícita: a de que a má reputação se coloca como risco, e não como condição. Para as meninas brancas, a vigilância da virtude funciona como tecnologia disciplinar preventiva; trata-se de evitar a “má-fama”, mantê-la à distância. Trata-se de um regime preventivo da moralidade, no qual a virtude é concebida como capital simbólico, especialmente no horizonte do casamento e da respeitabilidade social. A infância da menina branca é cerceada em torno da promessa de proteção, distinção e futuro.

No caso das meninas negras, como evidencia a narrativa de *Diário de Bitita*, a lógica se inverte radicalmente: a “má fama” não é uma ameaça futura destinada a regular comportamentos, mas uma condição prévia, produzido pela própria estrutura social que lhes nega, de saída, qualquer acesso à respeitabilidade. Carolina registra uma prática recorrente de exibição sexual coercitiva, em que homens adultos exibem seus genitais a mulheres e meninas negras em plena via pública, configurando uma forma de violência sexual simbólica e racializada, socialmente naturalizada como gesto banal:

A minha bisavó Maria Abadia dizia:— Os brancos de agora já estão ficando melhor para os pretos. Agora, eles atiram para amedrontá-lo, antigamente atiravam para matá-los. [...]

Eu notava que, com as mulheres pretas, eles não mexiam muito. Não faziam elas correrem. Mas falavam palavrões para elas e mostravam o pênis, e eu fui dizer para a minha mãe:

— Sabe mamãe, eu vi o homem mostrando, a vela para a Vitalina, e falou umas coisas que eu não compreendi. A filha da Vitalina chorou e disse que vai contar ao noivo dela. (Jesus, 2014, p. 59).

O comentário da bisavó condensa uma percepção histórica aguda: a passagem da violência letal para a intimidação cotidiana não representa superação da ordem racial, mas sua reconfiguração. O que se apresenta como “melhora” corresponde, na verdade, à substituição do extermínio direto por práticas sistemáticas de humilhação, medo e controle. A exibição dos genitais, longe de ser um gesto isolado ou obsceno no sentido trivial, funciona como demonstração de poder: um ato de terrorismo sexual que ensina, desde cedo, que o corpo feminino negro não é digno de proteção, mas passível de invasão pública. A incompreensão da menina diante das palavras ditas pelos homens – “umas coisas que eu não compreendi” – não indica inocência preservada, mas, ao contrário, evidencia a violência de uma sexualização imposta antes mesmo da possibilidade de elaboração simbólica. O choro da filha de Vitalina e

sua intenção de “contar ao noivo” revelam, por sua vez, como a agressão compromete imediatamente a reputação feminina, deslocando para a vítima o peso moral do acontecimento.

A diversão dos policiais é terror para as meninas e institui desde muito cedo a ideia de que a menina negra não é digna de resguardo, mas de escárnio e invasão, como se estivesse à disposição. Essa pedagogia da violência reaparece de forma ainda mais explícita em outro episódio, no qual se combinam abuso sexual, privilégio racial e proteção institucional:

Um dia, eu andava pelas ruas, ia contente. Ganhei uma lima ia oferecer à minha mãe quando apareceu o Humbertinho e me tomou a lima. Chorei. Ele era branco. [...] Todos temiam-no, ele era filho do juiz. E o juiz manda prender. Ele dava vazão ao seu instinto satânico.

Uma tarde quando eu passava na frente de sua casa, ele abordou-me e me jogou várias limas no rosto, nas pernas. Que dor! Então eu xinguei:

— Cachorro ordinário, ninguém aqui gosta de você! [...]

Foram contar ao doutor Brand que foi ver a nossa discussão. Ele não compreendia por que aquelas limas estavam no chão espalhadas. Eu xingava:

— Este ordinário vive pegando no seio das meninas pobres, aperta e deixa elas chorando mas em mim você não vai encostar as suas mãos.

O doutor Brand interferiu:

— Você não tem educação?

— Eu tenho. O teu filho é que não tem.

— Cala a boca. Eu posso te internar.

— Para o seu filho fazer porcaria em mim, como faz com as meninas que o senhor recolhe? É melhor ir para o inferno do que ir para a sua casa. Doutor Brand, aqui todos falam do senhor, mas ninguém tem coragem de falar para o senhor. Os grandes não têm coragem de chegar e falar! (Jesus, 2014, p. 32)

Nesse trecho, a violência sexual deixa de ser apenas insinuada e é nomeada frontalmente pela personagem-narradora: o filho do juiz “vive pegando no seio das meninas pobres”. Nesse episódio, a naturalização do abuso é garantida não só pela branquitude do agressor, mas pela autoridade paterna que o protege ao passo que ameaça e silencia as vítimas. A intervenção do juiz, por sua vez, não visa impedir a agressão, mas disciplinar a fala da menina negra, deslocando o foco do crime para a suposta falta de “educação” da vítima. A ameaça de internação opera como extensão do aparato repressivo do Estado, acionado para conter a denúncia e preservar a ordem racial e de classe.

Os gestos dos policiais, as agressões do filho do juiz e as ameaças da própria figura de autoridade maior não apenas violam, mas operam uma interdição profunda da subjetividade, ao mesmo tempo em que lhe negam o direito à infância enquanto espaço de inocência, experimentação e proteção simbólica. Diferentemente das meninas brancas, cuja reputação deve ser preservada pela vigilância, a menina negra é desde cedo lançada a uma condição de exposição forçada, em que a “má fama” não decorre de transgressão moral, mas da própria estrutura social que a constitui como corpo disponível, vulnerável e punível.

É nesse sentido que o contraponto entre Helena Morley e Carolina Maria de Jesus se torna decisivo, pois evidencia que a possibilidade de deslocamento simbólico e material não é homogênea, mas profundamente condicionada por marcadores históricos de raça e classe, que delimitam de maneira desigual os modos de circulação no espaço público e privado, a (im)possibilidade de preservação do corpo e, sobretudo, os regimes de moralidade impostos às meninas. Enquanto a infância branca é vigiada para preservar a honra, a infância negra é violada sob o signo da naturalização da violência.

Essa assimetria aparece de forma ainda mais explícita quando a narradora descreve a violência sexual sistemática sofrida por meninas negras no ambiente doméstico, ambiente que, longe de ser privado ou protegido, constitui-se como local de trabalho historicamente destinado às mulheres negras. Trata-se de um espaço partilhado com as patroas e suas famílias, mas marcado por uma desigualdade radical de poder, no qual não há qualquer forma de autonomia, garantia ou proteção laboral. O interior da casa, nesse contexto, atualiza, sob a aparência da convivência cordial cotidiana, uma estrutura de dominação que sobrevive à abolição. Carolina registra essa continuidade de maneira contundente:

Se a cozinheira tinha filha, pobre negrinha. O filho da patroa a utilizaria para o seu noviciado sexual. Meninas que ainda estavam pensando nas bonecas, nas cirandas e cirandinhas eram brutalizadas pelos filhos do senhor Pereira, Moreira, Oliveira, e outros porqueiras que vieram de além-mar (Jesus, 2014, p. 38).

A passagem evidencia que o trabalho doméstico não apenas expõe as mulheres negras à exploração econômica, mas também submete seus corpos – e os de suas filhas – a um regime de exploração sexual herdado diretamente da escravidão. A violência não é episódica nem excepcional, mas estruturante: ela se inscreve na própria organização do espaço doméstico pós-abolição, onde a proximidade física não produz nem igualdade nem proteção, mas aumenta o risco. Para essas meninas, o lar do outro é simultaneamente local de trabalho, de vigilância e de violação, o que reforça a ideia de que a infância negra é atravessada, desde o início, por uma experiência de precariedade extrema, na qual não há separação entre trabalho, corpo e violência.

A “má fama”, aqui, não decorre de um desvio de conduta individual, mas da própria posição racial e social da menina negra, cujo corpo é tratado, desde muito cedo, como naturalmente disponível. A sexualização precoce e forçada não constitui uma exceção, mas um dado estrutural dessa experiência. Quando essa violência resulta em gravidez, a sanção social recai exclusivamente sobre a menina e sua mãe, consolidando uma “má fama” que independe de desejo, consentimento ou escolha. Ao mesmo tempo, o sistema de dominação opera de modo

a proteger os homens brancos implicados, silenciar as mulheres negras e neutralizar qualquer possibilidade de reação masculina negra:

No fim de nove meses, a negrinha era mãe de um mulato, ou pardo. E o povo ficava atribuindo paternidade: ‘Deve ser filho de Fulano! Deve ser filho de Sicrano’. Mas a mãe, negra, inciente e sem cultura, não podia revelar que o seu filho era neto do doutor X ou Y. Porque a mãe ia perder o emprego.

O pai negro era afônico; se pretendia reclamar, o patrão impunha:

— Cale a boca negro vadio! Vagabundo! (Jesus, 2014, p. 38-39).

O trecho evidencia uma engrenagem de violências articuladas: a exploração sexual da mulher negra, o apagamento da paternidade branca, a culpabilização exclusiva da mãe e a completa interdição da palavra ao homem negro. Se a mulher é punida pela gravidez que resulta da violência, o homem negro, quando tenta reagir, é reduzido à mudez social pela ameaça direta do “patrão”. A afonia que Carolina registra não é apenas física ou episódica, mas política: trata-se da impossibilidade estrutural de enunciação, em um regime no qual a defesa da honra ou da família negra é imediatamente criminalizada.

Ainda antes dessas experiências mais extremas, a pequena Bitita, assim como Helena, percebe muito cedo as liberdades associadas ao masculino e registra reiteradamente seu desejo de “virar” homem. A convergência formal desse desejo, no entanto, encobre motivações profundamente distintas, reveladoras das desigualdades estruturais que atravessam gênero, raça e classe. No caso de Carolina, esse desejo não se vincula à recusa do trabalho doméstico ou à busca de maior mobilidade social, mas à percepção precoce de que apenas o masculino – e, sobretudo, o masculino branco – dispõe de alguma margem de proteção, circulação e reconhecimento. O episódio a seguir sintetiza essa perspectiva:

No mato eu vi um homem cortar uma árvore. Fiquei com inveja e decidi ser homem para ter forças. Fui procurar minha mãe e supliquei-lhe:

— Mamãe, eu quero virar homem. Não gosto de ser mulher! Vamos, mamãe! Faça eu virar homem!” [...]

Minha mãe falava pouco.

— Por que é que você quer virar homem?

— Quero ter a força que tem o homem. O homem pode cortar uma árvore com um machado. Quero ter a coragem que tem o homem. Ele anda nas matas e não tem medo de cobras. O homem que trabalha ganha mais dinheiro do que uma mulher e fica rico e pode comprar uma casa bonita para morar.

Minha mãe sorriu e levou-me para a cama. Mas quando se aborrecia com os meus interrogatórios espancava-me (Jesus, 2014, p. 16-17).

O desejo de ser homem, aqui, não se formula como abstração filosófica nem como metáfora da liberdade, mas como resposta direta a um regime material de desigualdade que organiza a vida social segundo gênero e raça. Força física, capacidade de trabalho, acesso à remuneração, possibilidade de sustento e, sobretudo, sobrevivência constituem os termos

concretos desse desejo. Trata-se de uma percepção precoce e aguda da divisão sexual e racial do trabalho, apreendida ainda na infância e registrada graças ao gesto da escrita, que interrompe e contradiz as naturalizações associadas ao feminino negro. Diferentemente de uma reivindicação individual de autonomia, o que se enuncia é a consciência de uma estrutura que aprisiona simultaneamente mulheres e homens negros, ainda que de modos distintos e assimétricos.

Essa formulação reaparece, de modo ainda mais elaborado, quando a narradora associa o desejo de masculinidade à força física, intelectual e moral, ao trabalho e à modernidade, inscrevendo-o em uma imaginação histórica e coletiva:

Eu pensava: “As cruzeiros são de pau que os homens fazem. Que poder terão elas? Será que elas atendem os pedidos?”
 E eu pedi que fizesse eu virar homem. Queria plantar lavouras. Queria ser um homem forte e comprar um Ford. Queria ser igual ao José do Patrocínio, que ajudou a libertar os negros e ainda comprou um Ford. Eu havia visto o Ford no jornal. Que vontade de andar naquilo!
 [...] Quando percebi que nem são Benedito, nem o arco-íris, nem as cruzeiros não faziam eu virar homem, fui me resignando e conformando: eu deveria ser sempre mulher. Mas mesmo semiconformada, eu invejava o meu irmão que era homem (Jesus, 2014, p. 97).

Esse desejo de “virar homem” não pode ser lido como rejeição da feminilidade em abstrato, nem como adesão ingênua a valores patriarcais, mas como resposta concreta à condição histórica do corpo feminino negro no Brasil pós-abolição. Para Carolina, ser mulher significa estar permanentemente exposta à exploração, à violência e à suspeição moral, sem acesso às garantias mínimas associadas à cidadania moderna. O corpo da menina negra é desde cedo marcado como disponível ao trabalho extenuante, ao controle e ao abuso, o que faz com que a masculinidade apareça como figuração imaginária da força, da mobilidade, da dignidade e da inserção no mundo moderno. O desejo de masculinidade, nesse sentido, não é simbólico apenas, mas profundamente material: trata-se de escapar a um regime de vulnerabilidade estrutural inscrito no corpo.

Em contraste, o desejo de Helena Morley de ser homem – recorrente em *Minha vida de menina* – nasce igualmente da percepção da desigualdade de gênero, mas não se articula a uma experiência de vulnerabilidade corporal extrema. Ainda que submetido à vigilância moral e às restrições impostas às meninas, o corpo feminino branco de Helena não é imediatamente capturado por um regime de exploração, violência ou suspeição permanente. Trata-se, principalmente, de uma demanda por maior liberdade de circulação, autonomia moral e possibilidade de falar e agir sem a vigilância constante que recai sobre as meninas brancas. Em Helena, trata-se de um desejo simultaneamente pragmático e reflexivo, quase “filosófico”,

questionando a naturalização das diferenças sexuais sem que isso esteja diretamente ligado à sobrevivência material ou à precariedade econômica.

Essas diferenças só se tornam plenamente visíveis porque ambas escrevem. A escrita feminina, nesses casos, não é mero registro da experiência, mas constitui a própria condição de possibilidade de formulação crítica do desejo, da injustiça e da desigualdade. Se em Helena a escrita opera como espaço de experimentação subjetiva e de deslocamento individual, em Carolina ela se afirma como gesto coletivo e universalizante, capaz de pensar o gênero apenas em articulação indissociável com raça, classe e história.

No episódio a seguir, ainda que o ato de escrever não seja tematizado explicitamente, ele se impõe como gesto estruturante, pois é pela escrita que Carolina registra, interpreta e ressignifica a experiência do trabalho doméstico e da humilhação social:

A dona Elza havia comprado uma panela de pressão. Quando fomos cozinhar o feijão, o ar não entrou num local que dava um assobio, a panela elevou-se no ar, caiu dentro do chiqueiro rodando de um lado para outro. Se encostava num porco queimava-o, o porco grunhia, e foi aquela confusão. E que eu era pernóstica, disse que sabia cozinhar com aquela panela. Era a primeira vez que via a panela. Compreendi que o pernóstico pode provocar um desastre. Que ódio que eu sentia da minha condição humilhante! (...)

A patroa viajou um mês, São Paulo, Rio de Janeiro, Santos e Campinas. Quando voltou, que jantar! Usava casaco de pele, chapéu e luvas. Contaram-lhe que eu era louca.

Quando voltamos para Conquista, ela despediu-me. Deu cem mil-réis como pagamento para mim e para a minha mãe. Ela falou que ia pagar setenta cruzeiros para mim. Eu teria que receber duzentos e vinte e um mil-réis. E a minha mãe cento e cinquenta. (...)

Nós tínhamos que ir a pé. Ela deu um cheque. Troquei na cidade, comprei um vestido para mim, outro para a minha mamãe e viajamos.

Pensei: “Eles nos exploraram mas não de gastar o que ganham com remédios”. Minha mãe dizia:

- Você sabe ler, e eles te fazem de palhaço (Jesus, 2014, p. 147-148).

Nesse trecho, a narradora explicita uma série de violências que atravessam o trabalho doméstico das mulheres negras no pós-abolição: humilhação simbólica, exploração econômica, controle do corpo e exposição ao ridículo, em uma retroalimentação das condições precárias. O episódio da panela de pressão é particularmente revelador, pois demonstra como a suposta “incompetência” de Bitita não decorre da incapacidade individual, mas da sua inexperiência – inaceitável para uma mulher negra – e da desigualdade de acesso à tecnologia. A falta de familiaridade com o utensílio, estranho à uma menina extremamente pobre, é convertida em acusação moral (“pernóstica” e “louca”), reforçando uma lógica em que o serviço doméstico é considerado como um atributo natural da mulher negra, mesmo na infância, o que é levado às últimas consequências no caso das mulheres negras. Vale destacar o requinte de crueldade da patroa branca ao realizar o pagamento a menos, em cheque, e a completa indiferença quanto ao

meio de transporte. Ao narrar esse episódio, Carolina não apenas registra o erro e a punição, mas analisa criticamente sua condição, nomeando o ódio que sente da situação humilhante a que é submetida. É pela escrita que essa experiência se converte em denúncia, reflexão e intervenção no campo literário e social.

Em condições sociais radicalmente precárias, a mulher negra, no pós-abolição, é progressivamente confinada aos serviços domésticos informais – seja nas casas das famílias abastadas, seja como lavadeira ou quituteira. Carolina Maria de Jesus, no entanto, ousa escrever e afirmar-se como sujeito literário, transformando a vivência da exclusão em elaboração narrativa e crítica.

Se, no episódio anterior, a violência se manifesta principalmente no interior do espaço doméstico, por meio da exploração do trabalho e da humilhação cotidiana, na cena seguinte ela se desloca para o espaço público, tornando ainda mais explícitos os limites impostos à circulação e à visibilidade da mulher negra no pós-abolição. Ao relatar o momento em que se senta para ler, Carolina expõe como atividades associadas ao ócio letrado – ocupar a rua sem finalidade produtiva imediata e portar um livro – tornam-se, quando realizadas por uma mulher negra pobre, práticas suspeitas, passíveis de criminalização. A leitura, além de não ser reconhecida como exercício legítimo de formação ou lazer, é imediatamente interpretada pela comunidade como feitiçaria, numa associação reveladora entre conhecimento, perigo e desordem social: uma mulher negra com um livro só pode estar transgredindo uma fronteira que não lhe pertence:

Eu sentava no sol para ler. As pessoas que passavam, olhavam o dicionário diziam:

— Que livro grosso! Deve ser o livro de São Cipriano.

Era o único livro que os incientes sabiam que existia e existe. Começaram a propalar que eu tinha um livro de São Cipriano. E comentavam:

— Então ela está estudando para ser feitiçeira, para atrapalhar a nossa vida. O feitiçeiro reza, e não vem chuva; o feitiçeiro reza, vem a geadinha.

Quando a minha mãe soube, avisou-me:

— É melhor você parar de ler estes livros, já estão falando que é livro de São Cipriano, que você é feitiçeira.

Eu dei uma risada estentórea. As pessoas que ficam esclarecidas e prudentes sabem conduzir-se na vida.

“Eu quero sarar para sair daqui para não mais voltar.” [...]

O meu irmão que andava girando ora aqui, ora ali, apareceu. Que dó que eu sentia daqueles jovens pobres. Não podiam ficar na cidade porque a polícia perseguia-os. Os homens pobres olhavam os policiais como os gatos olham os cães. Mas isto é inciência, porque o homem que é policial também é pobre, e sabe as dificuldades que o homem pobre encontra para viver. A colméia do pobre produz o mel amarelo.

Um dia estava lendo, passaram uns rapazes, pararam e pediram para ver o meu dicionário. Entreguei o livro para eles olharem. Olharam e disseram:

Ah! é mesmo o livro de São Cipriano. Como é pesado.” (A cultura) [...]

Assustei quando vi os policiais. Eles pararam na minha frente e deram ordem de prisão. Não perguntei por que estava sendo presa. Apenas obedeci. Minha mãe interferiu, dizendo que eu não estava fazendo nada de errado.

— Cala a boca! E você também está presa (Jesus, 2014, p. 179-180).

A recorrência da menção ao “livro de São Cipriano”, único título conhecido pelos “incientes”, evidencia não apenas o baixo grau de escolarização da população – majoritariamente analfabeta, inclusive os policiais, como a própria narradora observa em outras passagens –, mas também a impossibilidade simbólica de se conceber a leitura como prática legítima para sujeitos racializados. O livro, objeto de cultura letrada, aparece descolado de qualquer valor educativo e convertido em instrumento mágico, ameaçador, capaz de interferir na ordem natural (“não vem chuva”, “vem a geada”). Trata-se de uma reação coletiva que revela o medo social da autonomia intelectual da mulher negra e o esforço difuso de reconduzi-la ao lugar da ignorância e da subalternidade.

A prisão arbitrária que se segue radicaliza essa lógica. Carolina não é detida por um ato criminoso, mas por ocupar indevidamente um espaço simbólico – o da leitura, da reflexão, da vida pública – que lhe é interditado. A violência policial, exercida arbitrariamente e estendida à mãe que tenta intervir, confirma que o controle sobre os corpos negros femininos não se restringe ao trabalho, mas se estende à circulação, ao tempo livre e ao acesso ao saber. Ler em público, para Carolina, é um gesto de insubordinação involuntária, cuja punição revela a fragilidade das promessas de cidadania no pós-abolição.

Como observa Lélia Gonzalez (2020), à mulher negra é historicamente atribuído um “lugar natural” que a fixa fora do regime da virtude e da proteção moral, confinando-a a papéis socialmente determinados. A “má-fama” que atravessa a experiência de Carolina não decorre de comportamentos transgressivos, mas da própria condição racializada de sua existência. Sua simples circulação no espaço público, a ocupação visível das ruas ou mesmo o ato de ler – atividade inconcebível para uma mulher negra pobre em uma sociedade amplamente analfabeta – bastam para torná-la suspeita, “mal-falada” e passível de punição arbitrária.

O ato de escrever, ainda que não seja tematizado explicitamente nesses episódios, se impõe como gesto estruturante da narrativa. Se, no cotidiano, Carolina “não se dava bem” no trabalho doméstico – seja por sua pouca idade, por falta de experiência ou, como sugerem outras passagens, por certa ausência de vocação, já que seu destino pressentido era o de poetisa –, no plano narrativo ela demonstra pleno domínio da linguagem, elevada capacidade de observação social e clara consciência das relações de exploração que a cercam. O contraste entre a patroa, que retorna de viagem ostentando casaco de pele, e a empregada, despedida com pagamento inferior ao devido, é construído com clareza crítica e força expressiva, expondo a desigualdade material e simbólica que estrutura o trabalho doméstico no pós-abolição.

A cena da leitura em espaço público e da prisão arbitrária aprofunda essa crítica ao revelar o quanto a autonomia intelectual e a circulação no espaço urbano colidem com o lugar social “natural” atribuído à mulher negra. Como observa Lélia Gonzalez (2020, p. 44), a sociedade brasileira reserva à mulher negra um papel rigidamente delimitado, associado ao serviço, à subalternidade e à disponibilidade, de modo que qualquer deslocamento – seja pela leitura, pela ocupação do espaço público ou pela recusa tácita do trabalho doméstico – é percebido como transgressão. Nesse sentido, a leitura não aparece como prática legítima de formação, mas como ameaça à ordem social, reinterpretada como feitiçaria, loucura ou desvio moral.

Outro ponto, quase que deslocado na passagem, é o comentário da narradora sobre o irmão, constantemente perseguido pela polícia e impedido de permanecer na cidade, reforça que esse cerceamento não se restringe ao trabalho, mas incide sobre o direito elementar de utilizar o espaço público. A vigilância permanente sobre os corpos negros – jovens, pobres, leitores ou simplesmente ociosos – evidencia que a cidadania formal do pós-abolição não se traduz em liberdade concreta de circulação ou de acesso ao saber. Para Carolina, ler em público é ocupar um lugar que lhe é estruturalmente interditado.

Assim, se a leitura, em uma sociedade estruturalmente racista, pouco lhe servia no plano imediato – já que não havia lugar social para uma mulher negra e pobre que lia, sendo-lhe reservado o trabalho doméstico como destino –, tampouco o domínio desse saber lhe garantia qualquer forma mínima de reconhecimento. É apenas posteriormente, pela escrita, que a narradora transforma a vivência da opressão em interpretação crítica e denúncia, deslocando o papel social que lhe foi atribuído e afirmando-se, contra a naturalização da subalternidade, como sujeito de linguagem, memória e história.

Tanto em Helena Morley quanto em Carolina Maria de Jesus, a escrita autobiográfica funciona como espaço de constituição do sujeito feminino. Em contextos sociais profundamente desiguais, ambas utilizam o registro de suas experiências para questionar normas de gênero, revelar contradições estruturais e afirmar uma voz própria. A genealogia literária feminina que se funda nesses textos não nasce de uma reivindicação abstrata, mas do exercício concreto da escrita como prática de pensamento, crítica e sobrevivência.

6.3 Helena Morley: o diário como microcosmo de uma nação supostamente cordial

Helena Morley nasce em 1880, ainda antes da assinatura da Lei Áurea e inicia a redação do seu diário, em 1893, a meia década da libertação dos escravizados. Ou seja, parte da infância

de Helena se passa no derradeiro período escravocrata: ela contava oito anos quando da Abolição e registra no diário algumas de suas lembranças do passado.

Segundo Julio Bastoni (2013), a partir do século XIX, a literatura e o pensamento social brasileiros se constituem segundo uma noção dualista da realidade nacional, que reflete e interpreta as contradições estruturais do Brasil – como civilização e barbárie, litoral e sertão, modernidade e arcaísmo, elite e povo, nacional e estrangeiro. Essa representação, chamada de “forma dual”, não é apenas um recurso estético ou analítico, mas uma forma narrativa e identitária que expressa a experiência histórica de um país em permanente processo de formação, marcado pela desigualdade e pela busca de uma identidade nacional que parece não se completar.

Essa dualidade é uma das marcas das análises de Roberto Schwarz (1997). Em *Duas meninas*, ele analisa *Minha vida de menina* pela lente de uma ilustração periférica, que germina das fissuras da sociedade decadente de Diamantina. O crítico estrutura sua leitura em torno do binômio atraso/modernidade – concebido não como uma oposição estática ou uma linha reta de progresso, mas como um campo de forças dialético e contraditório. No polo do arcaísmo, situam-se a sociedade patriarcal e clientelista, sustentada pelo compadrio; o desprezo pelo trabalho braçal, herança direta do escravismo; o formalismo das convenções sociais paralisantes; e uma economia pré-mercantil, caracterizada pela troca de obséquios e pela dependência da sorte, como na mineração. Em oposição, o polo da modernidade é marcado pela valorização da iniciativa individual e da inteligência crítica; pelo ceticismo em face da superstição e da autoridade tradicional; pelo reconhecimento do trabalho como atividade digna; e pela emergência de uma racionalidade econômica baseada no contrato e no dinheiro.

Schwarz utiliza esse binômio para desvendar não apenas a personagem Helena, mas a própria posição singular do livro na literatura brasileira: uma obra de qualidade “moderna” e “universal” que brota, aparentemente de forma “involuntária”, de um gênero tão caseiro quanto moderno (o diário) e de uma experiência social “arcaica”, rural. É no atrito entre os polos que ele localiza a força e o enigma de *Minha Vida de Menina*. A análise que temos aqui proposto dialoga com essa leitura, mas busca questionar o alcance desse universalismo.

É uma perspectiva infantil que tende a ser positiva, às vezes idealista e até saudosista já que, para Helena, os negros do seu entorno eram “felizes” e “estimados”. Mesmo sendo uma testemunha ocular, para se referir a esse ínterim, Helena frequentemente recorre às memórias alheias, sobretudo da avó e da mãe – que haviam sido proprietárias de escravos–, partilhando também de seu ponto de vista, tanto quanto de seu lugar social. Em geral, as lembranças enfatizam as condutas benevolentes dessas mulheres:

Eu gosto de ver **como os negros da Chácara são felizes**. Mamãe diz que quando vovô morreu, cada filho (eram doze) ficou com **os escravos de sua estimação** e vovó trouxe os outros, que eram uns dez ou doze, quando se mudou para Diamantina. Como não havia que fazer para eles e **vovó nunca vendeu nenhum**, pôs os negros na horta e as escravas ficaram fazendo renda e trocando pernas pela casa. **Eu ainda me lembro de quando chegou a notícia da Lei de Treze de Maio. Os negros todos largaram o serviço e se ajuntaram no terreiro, dançando e cantando que estavam livres e não queriam mais trabalhar**. Vovó, com raiva da gritaria, chegou à porta ameaçando com a bengala dizendo: “Pisem já de minha casa pra fora, **seus tratantes!** A liberdade veio não foi pra vocês não, foi pra mim! Saiam já!”. **Os negros calaram o bico e foram para a senzala**. Daí a pouco veio Joaquim Angola em nome dos outros pedir perdão e dizer que **todos queriam ficar**. Vovó deixou, e os que não morreram ou se casaram **estão até hoje na Chácara**. Também com a vida que eles levam... (Morley, 2016, p. 204, grifos nossos)

O excerto explicita o que a narrativa como um todo apresenta de forma recorrente: um tratamento indulgente recoberto de complacência e paternalismo que se expressam na linguagem utilizada para retratar o episódio. Desde o léxico, “escravos de estimação”, “calaram o bico”, “vovó deixou” até a sintaxe, “com a vida que eles levam...” – a oração subordinada adverbial, sozinha, está incompleta, mas, como discurso, carrega um forte valor argumentativo de julgamento implícito que presume a cumplicidade do interlocutor. Há uma oração principal oculta que pressupõe uma conclusão lógica: “...como podem esperar outra coisa?” ou “não têm o direito de reclamar de nada”. Porém, no subtexto, deslinda-se não só a felicidade da comemoração pela lei áurea, mas as condições precárias de vida desse grupo, cujo cotidiano pouco se altera após a abolição – prenunciado pela reação anticlimática da avó, que interrompe a celebração de Joaquim Angola para lembrá-lo de sua condição de dependência. A suposta benfeitoria da ex-proprietária revela-se, na verdade, uma relação de poder que cerceia a expressividade e a autonomia das pessoas libertas que, sem ressarcimento pelos seus anos de trabalho e sem terra própria, não têm para onde ir e ficam sujeitas à arbitrariedade.

Outro aspecto decisivo da narrativa diz respeito à temporalidade, que, no regime próprio de um diário, se apresenta de modo fragmentário e descontínuo. Predomina, em *Minha vida de menina*, o uso do pretérito perfeito para registrar um passado imediato, próximo demais para ser historicizado, mas suficientemente distanciado para ser narrado como experiência concluída. Cada entrada fixa acontecimentos pontuais, aparentemente episódicos, compondo uma temporalidade do cotidiano que privilegia o instante e o vivido recente. No entanto, na moldura mais ampla da obra, como já pontuamos, essa sucessão de fragmentos acaba por tornar visível um processo de amadurecimento da narradora, bem como transformações graduais na condição material da família branca e nas relações que estruturam seu entorno social.

Esse duplo regime temporal, imediato e processual, produz um efeito particular: se, por um lado, o diário registra mudanças, por outro, evidencia um continuísmo estrutural que resiste

ao fluxo do tempo. Assim, a passagem dos anos não se traduz automaticamente em ruptura, mas frequentemente em repetição e permanência. É nesse sentido que a narrativa explicita uma temporalidade quase circular, especialmente no que se refere às relações raciais herdadas da escravidão: “Na Chácara moram ainda muitos negros e negras do tempo do cativeiro, que foram escravos e não quiseram sair com a Lei de 13 de maio. Vovó sustenta todos” (Morley, 2016, p. 50). A formulação da narradora, ancorada no presente do relato, aponta para uma coexistência paradoxal entre mudança histórica e imobilidade social.

Essa persistência no mesmo espaço físico, sob regras de subordinação apenas parcialmente reformuladas, materializa-se de forma concreta na própria arquitetura da propriedade. A senzala, símbolo máximo do regime escravista, permanece como locus da vida dessa comunidade, mesmo que sua função seja, em aparência, “modernizada”. O tempo histórico avança, a família se reestrutura e a narradora amadurece; contudo, a organização espacial e social que sustenta a desigualdade racial se mantém, reiterando-se no cotidiano. Essa demarcação espacial é explicitada em outro momento da narrativa:

Elas [filhas de Joaquim Angola] convidaram muitos conhecidos e a festa foi na **senzala antiga**. Enfeitaram de bambus, bananeiras e folhagem o cômodo grande que era antigamente das escravas fiarem e fazerem renda. Fizeram um leitão enfeitado, empadas, galinhas, doces de toda qualidade. Vovó deu o vinho, eles compraram a cachaça. **Houve mesa para nós cá dentro e para os negros lá fora.** (Morley, 2016, p. 204, grifos nossos)

A senzala, que havia sido um lugar de trabalho forçado e coerção, torna-se palco para as celebrações, porém, preservava-se, ainda que em uma festividade, a demarcação espacial e racial sobre quem fica dentro e quem fica fora. A lógica fundamental de separação não foi de fato superada pois, embora abolida a escravidão, os ex-escravizados permaneciam despossuídos tutelados, sem acesso à terra, propriedades ou quaisquer meios de produção que lhes garantissem real independência econômica, reproduzindo assim sua condição subalterna. E os códigos sociais reproduziam as hierarquias que, longe de serem apenas questões culturais, expressavam a materialidade da vida pós-abolição.

Assim, a permanência dos antigos escravos na chácara da avó revela não apenas a generosidade ambígua de Teodora, mas também a dependência econômica que caracterizou as relações pós-abolição:

Vovó sempre se queixa que a Lei de Treze de Maio serviu pra dar liberdade a todo mundo menos a ela, que ficou com a casa cheia de negros velhos, negras e negrinhos. Ela gosta quando casa qualquer delas; dá enxoval e uma mesa de doces. A senzala antiga tem um quarto de noivos que dá para o terreiro. De vez em quando tem que se arranjar o quarto para um casamento. Vovó fica contente e já se casaram muitas (Morley, 2016, p. 122).

Enquanto os libertos permaneciam na chácara por falta de alternativas, dependendo do teto e do sustento, fornecendo mão de obra e serviços, a antiga proprietária mantinha seu status social através de seu paternalismo racializado. O tratamento condescendente dos libertos expõe essa dinâmica de retroalimentação em que ficam escancaradas a precariedade da cidadania negra e a permanência da dicotomia senhor/branco e escravo/negro na sociedade brasileira.

Essa mesma dicotomia social reaparece de forma emblemática em um relato sobre a mãe de Helena, quando esta volta de uma visita aos parentes ricos⁷⁶ e narra um desentendimento com a cunhada:

Mamãe contou que na Santa Bárbara, quando iam para a Água Quente de manhã, Bibiana fazia uma trouxa das toalhas e das roupas e dizia a Nhonhô: “Toma, Joãozinho, leva; você gosta”. **Mamãe não se importava. Meus irmãos são criados no trabalho. Meu pai diz que na Inglaterra não há negros e são os brancos que trabalham. Diz que um homem do povo, se for inteligente, trabalhador e direito, pode chegar a ser ministro da Rainha.**

Mamãe diz que ela ia deixando Nhonhô fazer tudo e até gostava, para ele não ficar preguiçoso. Era o dia inteiro: “Joãozinho vai buscar isto; Joãozinho vai buscar aquilo”, e mamãe deixava.

Um dia foram passear à fazenda de Seu João Pereira. Ele tratou todos muito bem, levou ao engenho para beberem garapa e agradou muito. Na saída trouxe um feixe de caninhas para os meninos e disse: “Quem leva isto?”. Como era cana, que todos ambicionavam, os outros quiseram levar. As irmãs estavam longe. Zezé pôs o feixe de canas na cabeça e vieram contentes. Quando toparam com as irmãs é que foi a coisa. Bibiana por ser a mais velha é que manda em todos. Bibiana gritou: **“Que é isso, Zezé? Você de feixe na cabeça como negrinho de senzala? Larga isso aí já! Dá ao Joãozinho para carregar”**. Nhonhô pegou no feixe e pôs na cabeça.

Se fosse meu pai que estivesse perto, ele não se importaria. Mas mamãe também foi criada com muito escravo. Vovô era rico e tinha grande escravatura. Quando ouviu falar em negrinhos de senzala, mamãe diz que ela arapou e gritou para Nhonhô: “Larga isso aí já! Se eles não querem ser negrinhos de senzala, você é que há de ser?”. E acrescentou: “E que sabendo, de hoje em diante você não será mais criado de ninguém! Já chega!”.

Parece que estou vendo mamãe, na hora da fúria, falando assim. É a coisa mais rara da vida mamãe ter raiva; mas eu já vi uma vez e estou vendo a coisa como foi lá.

Mamãe diz que a antipatia entre eles ficou. Quando ela chegou em casa, ainda com raiva, meu pai disse: **“Para que essa raiva toda? O nosso João é um inglesinho perfeito; não pode parecer negrinho de senzala”** (Morley, 2016, p. 88-89).

O extenso excerto em que Helena registra a tensão entre seu núcleo familiar, mais especificamente, sua mãe, e os tios mais abastados da família, ilustra o código social não escrito: a franca associação entre trabalho braçal e a condição negra. A fúria da mãe de Helena não surge de uma defesa do trabalho, mas do horror de ver seu filho ser associado à posição social de um “negrinho de senzala”. A reação drástica é um posicionamento contra a ruptura de um código de aparências que mantém a hierarquia racial. Se a visão do pai inglês oferece um contraponto que desloca o estigma do trabalho, é a partir de um ideal branco europeu de

⁷⁶ Geraldo, irmão do pai de Helena, e Bibiana, sua esposa.

dignidade laboral expresso em “um inglesinho perfeito”, uma alternativa que mantém intacta a marginalização e subalternização dos negros.

Entre as várias as passagens em que o trabalho é tematizado, algumas permitem observar, com particular nitidez, como gênero, classe e raça se articulam na experiência cotidiana da narradora, ao mesmo tempo em que evidenciam os limites de seu distanciamento em relação à ordem escravocrata e pós-escravocrata. E embora o trabalho apareça como elemento central da formação moral da menina, ele assume sentidos distintos conforme o contexto social em que se insere.

Combinaram minhas tias ir passar o dia de Finados, ontem, no Curtume. Desde a ida de tio Antônio Lemos e tia Florinda para Montes Claros, ninguém mais voltou ali. O Curtume lhes pertencia e eles iam para lá todos os sábados e voltavam segunda-feira cedo.

Meus tios quase nunca iam sem mim que devia ter uns nove anos, ele por ser eu a sobrinha de quem mais gostava e ela para me fazer de criada naqueles dias. Lembro-me dos dias alegres que passei ali, apesar dos serviços pesados que tinha de fazer. O tira-jejum da manhã era paçoca de carne-seca com café. Depois do café a obrigação de pilar arroz, catar feijão, molhar a horta, e tudo era minha. Quantas vezes meu tio não foi à cozinha tirar-me do serviço para me levar ao curtume e ao laranjal, dizendo:

“Deixe o serviço para elas, não seja tola. Vamos passear”.

Por essas atenções eu tinha por ele uma estima especial até o dia em que Antenor morreu. Durante o jantar meu pai e mamãe só falaram na desgraça de meus tios:

“Coitados! Gastaram tudo quanto tinham para formarem aquele filho e ele, quase a terminar os estudos, morrer assim de febre amarela no Rio, longe dos pais!”. Eu ouvia aquilo com muita pena de meus tios, principalmente de tio Antônio que não me deixava trabalhar (Morley, 2016, p. 297).

Nesse longo relato sobre o Curtume, a inserção de Helena no trabalho pesado não é por acaso: ela decorre diretamente de sua condição feminina, ainda que se trate de uma criança. As tarefas que lhe são atribuídas – “pilar arroz, catar feijão, molhar a horta” – inscrevem-se numa pedagogia do trabalho dirigida às meninas, entendida como preparação para a vida adulta e para o serviço doméstico. Ao mesmo tempo, o excerto deixa entrever um recorte de classe fundamental: a tia Florinda leva Helena consigo não apenas por afeição, mas para “me fazer de criada naqueles dias”, valendo-se da posição econômica inferior da família da menina. Mesmo narrado sob a chave da memória afetiva – “Lembro-me dos dias alegres que passei ali, apesar dos serviços pesados que tinha de fazer” –, o episódio revela uma forma naturalizada de exploração intrafamiliar, em que o trabalho feminino infantil é exigido e, ao mesmo tempo, desvalorizado.

A figura do tio Antônio opera, nesse contexto, como marcador decisivo de diferença. É ele quem interrompe o excesso de trabalho e retira Helena da cozinha: “Deixe o serviço para elas, não seja tola. Vamos passear” (Morley, 2016, p. 297). Esse gesto não anula a exploração anterior, mas delimita um horizonte de proteção possível. Helena pode ser poupada porque é branca, sobrinha e porque há um homem adulto disposto a intervir em seu favor. Trata-se de um trânsito profundamente dependente, mas ainda assim existente. O contraste implícito com meninas negras, como Cesarina, é incontornável: para elas, não havia a possibilidade de alternar entre trabalho e lazer, nem a figura masculina que funcionasse como instância

de resgate. O que, para Helena, se apresenta como experiência ambígua – entre exploração e afeto – constitui, para as meninas negras, uma condição estrutural e inescapável.

O peso do trabalho doméstico recebe ênfase quando fica a seu encargo, de sua mãe e da sua irmã, enquanto o trabalho realizado por Cesarina, por exemplo, é apresentado como “ajuda”:

Mãe Tina quando morreu deixou dois filhos com mamãe, Cesarina e Emídio. Cesarina é muito boazinha, mas Emídio deu para carregar Renato para furtar fruta na horta dos outros; então mamãe pediu a vovó para ficar com ele na Chácara, onde há mais que fazer e ele fica longe de Renato. Cesarina ficou em casa **nos ajudando muito no serviço**. Mas, tempos atrás, ela deu para cuspir sangue, mamãe então disse que era a tísica de mãe Tina e a levou para a Boa Vista, para a casa de Siá Virgínia, e ia dando uns cobres para ajudar na despesa.

Hoje ela voltou bem mais gordinha e alegre. Quando ela está em casa é só fazendo a gente rir, mas **ajuda no trabalho** que é uma coisa boa para mamãe e para nós. Agora já vou ter mais tempo para estudar e escrever, pois ela arruma tudo direitinho e cuida de minha roupa (Morley, 2016, p. 78-79, grifos nossos).

A narrativa de Helena, carregada de afeto ao se referir a Cesarina como “boazinha” e “só fazendo a gente rir”, de forma sutil, diminui a grandeza do trabalho realizado pela menina, com idade próxima à da narradora⁷⁷, ao classificá-lo como “ajuda”. Esse vocábulo não é neutro, pois minimiza e obscurece a natureza essencial e estrutural do trabalho doméstico executado por Cesarina, apresentando-o como um favor ou uma assistência secundária, e não como o pilar que sustenta o funcionamento da casa e a própria possibilidade de Helena dedicar-se aos estudos e à escrita. A “ajuda” de Cesarina, na verdade, é o trabalho que libera as mulheres brancas da família para outras atividades. Essa construção linguística é um indício do que Gonzalez nomeia a “neurose cultural brasileira”: uma sociedade que depende do trabalho negro, mas se recusa a reconhecê-lo como fundamento, preferindo tratá-lo como uma contribuição auxiliar e benevolente. A relação afetiva em um contexto de intimidade não anula relação de exploração, apenas mascara, reproduzindo a “ideologia racialmente branca” que, como destaca Beatriz Nascimento (2021), nega a centralidade da força de trabalho negro na formação e na manutenção do Brasil.

Não obstante, é indiscutível que, a despeito de todo o trabalho realizado pelo núcleo familiar (branco) de Morley, a engrenagem social da casa estava integralmente sustentada pela mão de obra negra – uma dependência que o diário expõe sob eufemismos. Ao descrever funções idênticas às exercidas durante a escravidão recentemente abolida como simples “ajuda”, a narrativa revela, nas entrelinhas, a importância absoluta dessas pessoas para o

⁷⁷ “(...) Mãe Tina, que foi escrava de mamãe e deu de mamar a nós todos. Ela e mamãe sempre tinham filhos ao mesmo tempo. Mamãe não tinha leite; ela tinha e dava aos dois. Mamãe parou de ter filhos e ela continuou até ter dois gêmeos, e por isso ficou fraca e morreu tísica” (Morley, 2016, p. 233).

funcionamento doméstico, social e afetivo da família. Essa centralidade se materializa nas incontáveis menções às atividades de limpeza, costura, cozinha, cuidados e transporte.

No caso de *Minha vida de menina*, essa centralidade do cotidiano se constrói pela transformação do espaço doméstico em uma microesfera política: o lar é configurado como palco onde se encenam hierarquias, afetos ambíguos e formas naturalizadas de violência que estruturam relações sociais do Brasil pós-abolição. A presença constante das personagens negras, cuja força de trabalho sustenta materialmente a vida narrada e viabiliza a própria escrita do diário, não opera apenas como pano de fundo, mas expõe a dependência estrutural da mão de obra negra. Como observa Moura (2019, p. 45), tais relações, longe de se restringirem ao âmbito privado, expressam a própria luta de classes brasileira, marcada pela permanência de lógicas escravistas no interior da ordem republicana.

É nesse quadro que se insere o excerto de 26 de abril, no qual Helena reflete de modo mais sistemático sobre seus serviços domésticos e afirma orgulhar-se de sua disposição para o trabalho:

Eu, de pequena, tinha inveja muitas vezes, mas hoje não tenho. Agradeço muito isto a vovó. Foi ela que me corrigiu.

Eu sou a mais pobre da minha roda. Vejo a diferença da minha vida e das outras e não as invejo. Se elas soubessem os meus serviços em casa e na Chácara teriam pena de mim; no entanto eu gosto muito de todos eles. Em casa tenho de passar as roupas a ferro, fazer a arrumação e nas quintas-feiras arear a metade da casa. A outra metade é de Luisinha. Tenho de lavar meu uniforme e passá-lo. Também arrumação da cozinha nas quintas-feiras é minha. Eu mesma é que peço a mamãe para me deixar esse trabalho.

Na Chácara ajudo a apanhar jabuticabas e espremer para fazer vinagre, a apanhar café, a colher frutas. Ajudo a fazer molhos de verduras para vender, a fazer velas e outras coisas mais. Gosto de todos estes serviços, mas o melhor de todos é fazer velas, que é no terreiro com vovó assistindo. A gente vai metendo os pavios no sebo e pondo no varal. Quando secam, faz-se a mesma coisa outra vez até a vela ficar da grossura que se quer. Eu sou a mais ligeira e vovó fica satisfeita de ver como eu ando depressa. Vovó é a única pessoa que não quer me ver trabalhar muito; ela só gosta que eu estude.

Não sei por que até hoje todo o mundo diz que tinha pena dos escravos. Eu não penso assim. Acho que se fosse obrigada a trabalhar o dia inteiro não seria infeliz. Ser obrigada a ficar à toa é que seria castigo para mim. Mamãe às vezes diz que ela até deseja que eu que preguiçosa; a minha esperteza é que a amona. Eu então respondo: “Se eu fosse preguiçosa não sei o que seria da senhora, meu pai e meus irmãos, sem uma empregada em casa”. Palavra que eu tinha vontade de deixar as coisas correrem aqui em casa sem eu fazer, só para ver. Mas não posso (Morley, 2016, p. 143-144, grifos nossos).

A longa enumeração das tarefas realizadas – tanto em casa quanto na Chácara – constrói uma autoimagem pautada pela atividade constante, pela utilidade e pela recusa da ociosidade. Helena insiste que assume esses encargos por vontade própria e chega a solicitar à mãe que lhe permita trabalhar, afirmando que “ser obrigada a ficar à toa é que seria castigo”. Essa valorização do trabalho aparece associada à percepção de sua posição social: “Eu sou a mais

pobre da minha roda”, afirma a narradora, transformando a diferença de classe em um elemento de distinção moral.

Essa ética do trabalho encontra respaldo em um discurso familiar mais amplo, explicitado em outro momento do diário, quando Helena observa que “na nossa família nunca ninguém deixou um filho carregar um embrulho na rua. Só pensavam em fazê-los doutores” (Morley, 2016, p. 312). A frase carrega uma ambiguidade central: ao mesmo tempo em que reconhece a existência de uma tradição dos parentes que afastava os filhos do trabalho braçal, Helena se posiciona contra ela, reivindicando para si o valor formativo do trabalho cotidiano. Como observa Schwarz (1997), esse gesto produz um deslocamento relevante em relação à associação automática entre trabalho manual e desonra herdada da ordem escravista. A narradora reivindica o trabalho como valor em si, buscando desvinculá-lo, ao menos parcialmente, do estigma social que o circunscrevia.

No entanto, esse deslocamento encontra limites claros e historicamente situados. A ética do trabalho elaborada por Helena opera, sobretudo, em benefício próprio: ela legitima sua busca por autonomia, circulação e atividade, mas não se converte em uma crítica estrutural à divisão racial do trabalho. Como o episódio dos “negrinhos”, analisado no capítulo 4, evidencia, a narradora não rompe com a ideia de que existe um “lugar de negro” socialmente dado (Gonzalez, 2020), nem questiona a naturalização da associação entre população negra e trabalho compulsório.

Essa limitação torna-se particularmente evidente quando Helena afirma: “Não sei por que até hoje todo o mundo diz que tinha pena dos escravos. Eu não penso assim. Acho que se fosse obrigada a trabalhar o dia inteiro não seria infeliz” (Morley, 2014, p. 143-144). Ao mobilizar essa formulação, a narradora produz uma equivalência problemática entre o trabalho contínuo e a condição escrava, reduzindo a escravidão à oposição entre trabalho e desocupação. Nesse movimento, há um apagamento da escravização como sistema de total desumanização – que envolveu sequestro, violência física e sexual, destruição de vínculos, mercantilização do corpo e da vida – aproxima, ainda que involuntariamente, o discurso da narradora de uma lógica senhorial apaziguadora. Trata-se de uma forma de naturalização que se inscreve no horizonte do que Sérgio Buarque de Holanda (2012) identificou como cordialidade: um regime de relações pessoais que dilui o conflito estrutural e reinterpreta a violência histórica em termos de convivência, proximidade e suposta harmonia. Ao idealizar o trabalho como valor moral em abstrato, o diário silencia sobre a imobilidade social do escravizado, um “bem móvel”, e reitera um dos pilares do discurso colonial tardio segundo o qual o trabalho escravo teria sido, em alguma medida, civilizador ou positivo.

Assim, nesses excertos, Helena elabora uma posição intermediária e tensionada: se, por um lado, afasta-se do desprezo aristocrático ao trabalho, herdado da família materna criada “com grande escravatura”; por outro, não rompe com a hierarquia racial que estrutura quem trabalha, como trabalha e com quais possibilidades de escolha. Sua ética do trabalho, embora singular e crítica em certos aspectos, permanece inscrita nos limites históricos de uma sociabilidade pós-abolição que transforma a violência estrutural da escravidão em memória difusa, atenuada e cordializada. Ou seja, a perspectiva “ilustrada” (Schwarz, 1997) da menina encontra seu limite por se tratar de um benefício próprio, ela quer mais liberdade de ação, não se trata de uma perspectiva de emancipação.

Esses limites da perspectiva de Helena não decorrem de uma insuficiência individual, mas da posição social a partir da qual sua crítica se organiza. No diário, a consciência das restrições impostas às mulheres não se converte numa problematização estrutural das hierarquias de raça e classe que sustentam a ordem social. Trata-se, antes, de uma reivindicação situada, voltada à ampliação dos limites da autonomia de uma menina branca numa sociedade rigidamente estratificada. Ao se deslocar o foco para uma narrativa de autoria negra, o mesmo horizonte histórico é radicalmente expandido pela posição distinta dessa voz na estrutura social. A escrita transcende, assim, uma “crítica circunscrita” – denunciando as mazelas de uma exploração de classe racializada, reivindicando dignidade e pertencimento num projeto nacional verdadeiramente inclusivo. A passagem de Helena a Bitita, portanto, não marca apenas uma mudança de voz ou de experiência individual, mas a transição entre dois modos de inscrição do sujeito feminino na história do pós-abolição: de um lado, uma crítica limitada pelos pontos cegos de sua posição - ; de outro, a formulação de uma demanda radical por reconhecimento, dignidade e participação plena na vida social.

6.4 Um Brasil para os brasileiros: *Diário de Bitita* e a nação como reivindicação de cidadania plena

Mesmo que três décadas separem a infância de Bitita da Abolição, sua subjetividade se forma sob o peso concreto de um racismo que, longe de ser uma abstração, estrutura a sociedade brasileira, determinando possibilidades materiais, afetos e lugares na hierarquia social. A infância narrada em *Diário de Bitita* não se configura como espaço de proteção simbólica, mas como zona de exposição precoce à violência racial, evidenciando que o pós-abolição não significou ruptura com a ordem escravista, mas a reconfiguração de suas violências em novas formas de exclusão, perseguição e precarização da vida negra.

Na narrativa de Helena Morley, os negros libertos são retratados como felizes, e sua permanência na antiga chácara é atribuída a uma escolha livre, motivada pelo bom tratamento recebido da avó e por um afeto genuíno à benfeitora. Essa felicidade enunciada opera como correlato subjetivo de um arranjo material profundamente desigual, de dependência mútua e dominação condescendente, que garantia a ordem social na chácara. Desse modo, o texto de Helena Morley não apenas narra, mas ativamente reforça uma visão mitológica da escravidão branda e da benignidade senhorial. Essa perspectiva, difundida e reiterada no imaginário social brasileiro pelas classes dominantes, cumpre uma função ideológica precisa: justificar moralmente a persistência das hierarquias sociais herdadas do período escravista. Como lembra Marx (2007, p. 47): “As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante”. Assim, a “felicidade” atribuída aos escravos e a lealdade dos libertos não são meras descrições prosaicas, mas elementos de um imaginário produzido para legitimar uma ordem social em que as desigualdades raciais se acomodam à estrutura de exploração e opressão que sucede o fim da escravidão. A perspectiva de Helena, nesse sentido, naturaliza a dominação ao convertê-la em afeto, obscurecendo as relações materiais de poder que continuavam a subjugar a população negra.

É precisamente nesse ponto que a perspectiva singular de Helena Morley – que, segundo Schwarz (1997), se constitui no entrecruzamento entre a visão dos proprietários portugueses (família materna) e a dos aventureiros ingleses (família paterna) –, revela seus limites ao afirmar que os escravos eram “felizes” (Morley, 2016, p. 204). Sua narrativa coloca-se, assim, em radical contraponto a uma “quarta voz”: a dos próprios libertos, que Carolina Maria de Jesus viria a expressar de forma orgânica décadas depois. Enquanto Helena observa a permanência dos ex-escravizados como gesto de afeto e escolha – visão ancorada no horizonte ideológico de sua posição social –, o olhar infantil de Bitita é forjado pela experiência direta da precariedade material, da suspeição e da violência policial. Contra a narrativa edulcorada da harmonia racial, o relato de Carolina de Jesus erige a percepção aguda da tristeza coletiva como fato social e da injustiça como sistema:

E os anos foram passando. O que preocupava era a **infelicidade** dos pretos. Quando ocorria um crime ou um roubo, os pretos eram suspeitos. Os policiais prendiam. Quantas vezes eu ouvia os maiores dizendo:

- Negros ladrões, negros ordinários.

Eles diziam:

- Não fomos nós.

Notava seus olhares **tristes**. (...)

Fui ficando **triste**. O mundo há de ser sempre assim: negro para aqui, negro para ali. E Deus gosta mais dos brancos do que dos negros. Os brancos têm casas cobertas com

telhas. **Se Deus não gosta de nós, por que é que nos fez nascer?** (Jesus, 2014, p. 94-95, grifos nossos).

Nesse trecho, a narradora apreende a gênese de uma consciência racial não por meio de elaborações conceituais, mas pela observação reiterada dos “olhares tristes” dos adultos ao seu redor. A tristeza contínua – marcada pelo uso do gerúndio –, aqui, não é emoção privada, mas afeto social compartilhado, antítese direta da felicidade projetada por Helena Morley. Se, para Helena, a infância funciona como filtro que suaviza as relações herdadas da escravidão, para Bitita ela atua como lente que as torna visíveis em sua brutalidade cotidiana. A interpelação a Deus – “por que é que nos fez nascer?” – funciona como um recurso narrativo que revela o profundo desamparo de uma população que não encontra, nem nas instituições terrenas nem na instância divina, garantia de justiça ou proteção.

Essa diferença se aprofunda quando se considera o espaço rural. Enquanto Diamantina aparece, em *Minha vida de menina*, como espaço de sociabilidade estável, moderada e relativamente harmonizada, o mundo rural de Sacramento é descrito por Carolina como continuidade da senzala, lugar onde a escravidão “apenas amainou um pouquinho”. A casa de sapé, as andanças pelas fazendas, a errância constante e as histórias de Palmares contadas pelo avô configuram um espaço simultaneamente de memória ancestral resistente e de confinamento social. O campo, longe de ser bucólico, aparece como território da permanência do poder senhorial e da ausência de horizonte.

Essa percepção se articula à crítica explícita ao atraso do interior frente às capitais. Diferentemente de Helena, que valoriza o universo local e rejeita referências externas, Carolina nomeia a estagnação de Sacramento e a associa à exclusão estrutural:

Eu pensava: “Por que será que nas cidades pequenas não se sente o efeito de uma política? Se eles fazem tantos progressos nas capitais, poderiam fazer no interior, e o homem não necessitaria locomover-se de um estado para o outro.”

Mas a minha cidade continuava no mesmo estilo. Eu olhava a cidade e pensava:

“Pobre Sacramento, é semelhante a um bolo em que não puseram fermento, não cresce”. O senhor Manoel Nogueira dizia:

— Agora o Brasil vai deixar de ser um país atrasado.

As revoluções sempre auxiliam o país. O povo deveria fazer uma revolta era para colocar o Rui Barbosa no Catete.

Aquelas explicações do senhor Manoel Nogueira não mais me entusiasmavam. Quando eu era menina, pensava que tudo o que ele dizia ia realizar-se. Agora já estava compreendendo que, entra governo, sai governo, o pobre continua sempre pobre. Os sonhos de melhores dias não eram para nós.

Nós vivíamos como são Lourenço na grelha incandescente. O que nos empobreceu demasiadamente foram as nossas andanças pelas fazendas. Percebi que o fazendeiro não dá dinheiro para os colonos. Para mim a escravidão havia apenas amainado um pouquinho. Era horroroso ver os colonos andarem com as roupas rasgadas, remendadas, como se fossem mendigos. Será que a revolução ia auxiliar o homem camponês? Auxílio ou agrura? Em poucos dias o povo só dizia: — “Getúlio! Getúlio!”

Até as crianças. Que fé! Que confiança que o povo deposita no governo que vai tomar posse! Como se ele fosse um bálsamo para as suas dificuldades (Jesus, 2014, p. 159).

A cidade do interior torna-se, assim, metáfora da modernização excludente brasileira, onde o progresso se concentra “no andar de cima” e não alcança os corpos racializados e pobres. A descrença política emerge nesse contexto não como cinismo abstrato, mas como aprendizado histórico: “entra governo, sai governo, o pobre continua sempre pobre”. A esperança depositada em figuras como Getúlio Vargas é narrada com ironia, revelando o abismo entre o projeto oficial de nação e a experiência concreta dos negros no interior.

Essa crítica estrutural se aprofunda na análise da imigração europeia e do mercado de trabalho pós-abolição. A importação de mão de obra branca, justificada por teses raciais, não apenas exclui os libertos, como reinscreve a exploração em novas bases. Os italianos recusam as condições impostas aos negros; os fazendeiros, então, recorrem novamente à mão de obra negra, sob promessas ilusórias. A narradora compreende, ainda menina, que a riqueza nacional não é ausente, mas mal distribuída.

Nesse ponto, a questão da miscigenação surge como novo eixo de hierarquização, não como solução para o racismo. A partir de sua experiência familiar e comunitária, Carolina desmonta o mito da democracia racial, com uma leitura que dialoga com o diagnóstico de Clóvis Moura (2019): a miscigenação não elimina a desigualdade, apenas a reorganiza e distribuindo privilégios e violências segundo uma gradação cromática. A rejeição da tia Ana ao casamento da filha com um homem negro, em nome da “purificação da raça”, explicita a violência simbólica que atravessa as relações familiares e revela como o ideal do branqueamento se infiltra no cotidiano, produzindo exclusões íntimas e afetivas que reproduzem, em escala doméstica, a lógica social mais ampla.

Essa reorganização hierárquica, longe de constituir um avanço universalista, revela justamente o caráter falso-universal da modernização racial brasileira, na qual a promessa de integração se realiza apenas de forma seletiva e assimétrica, mantendo intacta a centralidade do branco como medida implícita de humanidade.

Essa dinâmica aparece tematizada de modo particularmente incisivo na reflexão da narradora sobre a posição ambígua do mulato na hierarquia racial brasileira:

E odiava aquelas intriguinhas preparadas pelas pessoas, pigmeus na mentalidade, e pensava: “Por que será que os mulatos e os brancos negavam os negros?” O branco ainda é aceitável! Mas, o mulato? Está no meio-termo. É filho de negro e filho de branco. As raças que se unem para produzir o mulato. Contra o branco o mulato não pode investir. Porque o branco já é branco. Então ele se volta contra o negro. Mas o branco não aceita o mulato como branco. Houve até um projeto dizendo que se o mulato tivesse o cabelo liso era considerado branco, se o cabelo fosse crespo então o mulato era considerado negro.

Os comentários no velório eram desabonadores para a tia Ana, que impediu a sua filha de casar-se com um preto. Dizendo que queria que a sua filha casasse com um branco para purificar a raça. E que ela não sabia que o negro é uma raça pura na sua origem. E o branco também. [...]

O negro não deve produzir o mulato porque se volta contra ele. Aquele que recebe as cutela- das é que pode avaliar a dor. E é o negro que está apto para revelar as filáucias e as jactâncias dos mulatos. Os negros não perseguem o mulato porque é mulato, nem o branco porque é branco. Então o negro é o superior (Jesus, 2014, p. 74-75).

Ao formular que “o negro é o superior”, Carolina não opera uma inversão ingênua da hierarquia racial, mas desloca o critério de julgamento: superior é aquele que, por experimentar a violência de forma direta e reiterada, pode compreendê-la em profundidade. Trata-se menos de uma afirmação essencialista do que de uma crítica radical à lógica do branqueamento, que expõe seu caráter irracional. A experiência da dor, nesse sentido, aparece como forma de conhecimento social, capaz de revelar as “filáucias e jactâncias” de um sistema que fragmenta os sujeitos racializados e os coloca em conflito entre si.

Essa reflexão não se limita, contudo, ao plano das vivências imediatas. Ela se articula a uma memória coletiva da escravidão e se projeta como crítica histórica à forma pela qual a modernidade brasileira instituiu seu universal, apagando a experiência negra ao mesmo tempo em que a explorava como base material da nação. Essa memória transmitida à narradora por meio das histórias do avô Benedito, beneficiário direto da lei promulgada em 13 de maio de 1888. Se, em *Minha vida de menina*, Teodora, avó de Morley, converte a antiga senzala em espaço de benevolência e tutela moral, o relato de Benedito opera em sentido diametralmente oposto, expondo a face cruel dos proprietários rurais e reinscrevendo a escravidão como experiência de violência contínua e desamparo estrutural:

– Deus que ajude os homens do Brasil – e chorava, dizendo: – O homem que nasce escravo, nasce chorando, vive chorando e morre chorando. Quando eles expulsaram das fazendas, nós não tínhamos um teto decente, se encostássemos num canto, aquele local tinha dono e os meirinhos nos enxotavam (Jesus, 2014, p. 60).

A fala do avô explicita tanto o sofrimento psíquico produzido pela escravidão quanto a vulnerabilidade material instaurada por uma Abolição sem políticas de integração social. A expulsão dos libertos das fazendas, a recusa dos antigos senhores em remunerar o trabalho e a perseguição sistemática revelam que a liberdade jurídica não se converteu em liberdade concreta. Ainda que haja o reconhecimento da vantagem de seus descendentes terem nascido livres, a narrativa insiste na linha tênue e instável que separa escravidão e “liberdade” no Brasil pós-abolicionista:

O vovô nos olhava com carinho. “Deus os protegeu auxiliando-os a não nascer na época da escravidão.” **Os negros libertos não podiam ficar no mesmo local. Deveriam sair de suas cidades.** Uns iam para o estado do Rio, outro para o estado de

Minas, de Goiás, **para ficar livres dos xingatórios dos ex-sinhôs**, e repetiam as palavras de Castro Alves: “O negro é livre quando morre” (Jesus, 2014, p. 62, grifos nossos).

A ironia trágica do verso evidencia a distância entre o universal jurídico da liberdade e sua realização concreta. A Abolição aparece, assim, como forma vazia, incapaz de produzir inclusão social efetiva, reiterando o caráter formalista do humanismo liberal no Brasil, pois o novo status legal dos libertos inaugura, de fato, uma condição de errância e instabilidade permanente, vivida sob hostilidade aberta, que inquieta a narradora desde a infância: “Mas que liberdade é esta se eles têm que correr das autoridades como se fossem culpados de crimes? Então o mundo já foi pior para os negros? [...]” (Jesus, 2014, p. 59). Essa indagação sintetiza o aprendizado social produzido pelos episódios narrados, nos quais se evidencia a lógica cotidiana do racismo institucional, responsável por naturalizar a perseguição da população negra e convertê-la em regra social: “Quando havia um conflito, quem ia preso era o negro. E muitas vezes o negro estava apenas olhando. Os soldados não podiam prender os brancos, então prendiam os pretos. Ter uma pele branca era um escudo, um salvo-conduto” (Jesus, 2014, p. 55).

É nesse contexto de transmissão da memória e de observação cotidiana da injustiça que a figura de Manoel Nogueira emerge como mediador crítico da experiência vivida pela narradora, articulando, de modo explícito, raça, educação e cidadania. Sua fala não apenas reconhece a desigualdade estrutural da sociedade brasileira, como também projeta um horizonte de transformação fundado no acesso ao saber letrado e na recusa da submissão racial:

— Que injustiça. Mas eu não tenho forças para interferir. Eu estou no meio-termo da raça humana. O meu pai é branco. Minha mãe é preta. Necessito defender os irmãos de minha mãe. Eles têm o direito de viver e serem felizes, estas hostilidades por questão de cor é mediocridade. E primitivismo dos predominadores. Ele disse que para o Rui quando os negros aprenderem a ler eles hão de saber defender-se. Não vão aceitar a coleira com humildade. Até o cão sabe defender-se. Sabe rosnar para impor respeito. Não vão aceitar as imposições. O Rui dizia que no Brasil ainda vai haver negros doutores, médicos, advogados, engenheiros e até professores. O Brasil não vai ficar assim. Os homens do futuro vão ser mais cultos. Esta canalha de prepotentes vai morrer. Os negros devem estudar e não guardar ressentimentos. A herança de ódio não deve transferir-se de pai para o filho (Jesus, 2014, p. 55).

A educação surge, assim, como horizonte de transformação histórica, ainda que projetado para um tempo futuro, e como condição para a efetivação da cidadania negra. Nesse sentido, tanto o senhor Manoel Nogueira quanto Rui Barbosa não aparecem apenas como referências individuais, mas como figuras de legitimação simbólica de um projeto de país que Carolina Maria de Jesus reivindica: um Brasil no qual a instrução, o trabalho e a dignidade não sejam

privilégios racialmente distribuídos, mas direitos efetivamente universais a partir da experiência daqueles historicamente excluídos do universal, reinscrevendo-o não como abstração conciliadora, mas como reivindicação material de existência, dignidade e pertencimento. Ao incorporá-los à narrativa, a autora fundamenta sua crítica não apenas na experiência vivida, mas também em vozes reconhecidas do debate público, reapropriadas a partir de um ponto de vista negro e popular deslocando seus sentidos originais.

É crucial notar, entretanto, que o projeto de modernização do Brasil se realiza de forma profundamente desigual, concentrando-se no “andar de cima” da estrutura social e excluindo a massa de libertos por meio da importação de mão de obra, majoritariamente europeia. No plano ideológico, essa política foi justificada por meio de teses raciais que afirmavam a suposta inferioridade dos negros e sua alegada incapacidade para o mundo do trabalho, sobretudo o especializado, legitimando sua marginalização econômica no pós-abolição.

O Brasil abria imigração para a Itália. Íamos receber seis mil italianos, dois mil iam para São Paulo, dois mil para o Rio Grande do Sul, um mil para o Rio de Janeiro, e um mil para o Estado de Minas. Eles vinham para ser colonos, iam arrendar as terras dos fazendeiros, para plantações. E os brasileiros tinham que respeitá-los. Quando os italianos chegaram, viram que o único braço ao seu alcance para auxiliá-lo era o braço negro (Jesus, 2014, p. 44).

A expectativa de manutenção das margens de lucro era tamanha que, mesmo entre muitos imigrantes – em sua maioria chegados ao Brasil em condições precárias, em decorrência de guerras, fomes e carestias em seus próprios países –, houve resistência à exploração extrema imposta pelo sistema agrário. É o que a narradora expõe de maneira minuciosa:

Os italianos e os sírios que haviam chegado ao Brasil abandonaram as lavouras e foram estabelecer-se no comércio. Os sírios não trabalhavam na lavoura do Brasil. Quando os fazendeiros viram os seus cafezais abandonados, ficaram apavorados. Não havia braços para as lavouras. Começaram a implorar ao negro para ser colono. O negro foi, mas o fazendeiro não consentia que plantasse arroz nas cabeceiras dos cafezais. Não podia plantar feijão no meio dos cafezais, não podia criar porcos nem galinhas; só cuidar exclusivamente do café. O fazendeiro dava uma ordem de cento e cinquenta mil-réis para o colono ir comprar os gêneros alimentícios num empório. O colono comprava feijão, farinha, toucinho, açúcar, querosene, fósforo, fumo, sabão e carne-seca. Não comprava arroz porque o dinheiro não dava. O que comprava não dava para oito dias. [...]
No fim do ano, o fazendeiro ia acertar as contas com o negro, o negro estava lhe devendo quinhentos mil-réis...
Só os italianos tiveram permissão para plantar no meio do cafezal, e vendiam o excesso de suas produções. E o fazendeiro pagava-o para cuidar dos cafezais (Jesus, 2014, p. 53).

O trecho evidencia a permanência das condições estruturais da escravidão, agora reorganizadas sob o colonato, condições recusadas pelos colonos italianos. Tal recusa leva os

fazendeiros a recorrerem novamente à mão de obra negra, reafirmando o caráter racista da exploração do trabalho no Brasil pós-abolicionista.

É nesse contexto que a figura de Manoel Nogueira reaparece, oferecendo uma leitura crítica do fracasso do projeto imigrantista e da lógica de dependência em relação à Europa:

Ele nos dizia que os fazendeiros estavam desesperados, os italianos abandonavam as fazendas. Quando eles viram os colonos brancos desinteressarem-se das labutas rudes dos campos, foram às cidades à procura de colonos. Não faziam questão de cor. Não selecionavam. Quantas promessas!

Diziam aos negros:

– Vocês podem ir para a minha fazenda. Eu mandei construir um salão de baile para vocês. Eu mando buscar o sanfoneiro Julião Marangoni para tocar para vocês dançarem. E no fim do ano, eu trago o jazz band Bico Doce, de Ribeirão Preto para tocar para vocês.

Mas os negros não iam na cidade também havia serviço e conseguiam muito pouco. O senhor Nogueira dizia:

– Eles tiraram o São Benedito da lavoura e colocaram o São Genário. É mania do brasileiro, tem o remédio no país, mas preferem importar da Europa (Jesus, 2014, p. 30).

A jovem narradora percebe, desde cedo, que o país é rico e que muitos estrangeiros prosperam; o problema, portanto, não é a escassez, mas a exclusão estrutural. Essa consciência se forma a partir da observação do sucesso econômico dos imigrantes e do contraste com a pobreza persistente dos brasileiros negros:

Minha tia Claudimira trabalhava para os sírios que vinham como imigrantes para o Brasil. E aqui conseguiam até empregadas. Ganhava trinta mil-réis por mês, para lavar a roupa, passá-la, cuidar das crianças, da casa e da cozinha.

Pensava; “Por que será que eles deixam a sua pátria e vêm para o Brasil?” E dizem que o nosso país é um pedacinho do céu. **Não havia motivos para odiá-los.** Porque gostavam do país, e não perturbavam. Pensei; “Será que o Brasil vai ser sempre bom como dizem eles? Por que será que o estrangeiro chega pobre aqui e

fica rico? E nós, os naturais, aqui nascemos, aqui nós vivemos e morreremos pobres?”

Ouvia dizer que os estrangeiros que já estão há mais tempo no Brasil auxiliavam os patrícios pobres. Que os brasileiros ricos não auxiliam o brasileiro pobre. Que não confiam. Os estrangeiros não vinham pobres. Eles não eram analfabetos e dominavam o comércio. E o brasileiro analfabeto não tinha condição de progredir (Jesus, 2014, p. 63, grifos nossos).

É importante frisar que o racismo no Brasil não se configura como uma questão moral ou pessoal, ainda que essa dimensão exista no interior das relações sociais. A própria Carolina reconhece que não havia apenas patrões carrascos. Em uma das poucas experiências positivas, ela trabalha para dona Fiica e senhor Nhonhô:

Que ordem naquela fazenda! Os empregados queriam deixar a fazenda, mas não tinham coragem de pedir a conta. A educação dos patrões e das crianças nos impedia. Os empregados eram tratados como se fossem da família. O senhor Nhonhô tocava discos caipira para os colonos e dizia:

— Não se usa mais tratar os empregados com desprezo.

Quando eu pedi a dona Fiica que queria ir embora, ela não apreciou e perguntou-me:

— O que é que está te faltando aqui? Fala o que você quer que eu soluciono. Pensei: “Vou pedir-lhe para comprar roupas para mim. Mas se ela comprar, terei que ficar com ela. Já estou cansando de viver no campo. Se fosse para eu morar nesta fazenda para plantar, aí sim. Mas eu espero que Deus ainda vai me auxiliar, hei de ter terras para plantar. Hei de ter a vida que espero ter.”

A dona Fiica, disse-me:

— Sabe, Carolina, muitas pessoas lutaram para a libertação de vocês. Mas vocês não têm apego a nada. Parecem esquilos. Eu acho vocês, negros, um povo muito difícil. Se vocês são desorganizados, é porque vocês querem. O que é que você lucra nas suas andanças? Dá a impressão que vocês entram nas nossas casas só para investigar algo e depois partem. Eu posso morar na cidade, mas a cidade não me fascina. Eu já conheço tudo. Aqui eu posso criar os meus filhos com mais conforto, e menos despesas. Morando na cidade, eu tenho que comprar quilos, e eu não gosto. [...]

A cozinheira queria sair e já havia completado um ano que ela dizia:

— Amanhã, eu falo que quero ir embora. Amanhã eu falo que quero ir embora.

Eu tinha a impressão que a dona Fiica havia feito um curso para ser patroa (Jesus, 2014, p. 194-195).

Chama a atenção, nesse episódio, o uso de apelidos para os patrões, sinalizando a proximidade e familiaridade produzidas pela convivência cotidiana no espaço doméstico, ao mesmo tempo que a hierarquia social se mantém preservada nos títulos e nas posições ocupadas. Além disso, apesar da dignidade relativa com que eram tratados os empregados, fica explícito que o trabalho não se converte em autonomia: ele exige a fixação em um espaço determinado e a renúncia ao desejo individual, como se evidencia na fala condescendente de dona Fiica. A situação contrasta diretamente com a leitura de Helena Morley sobre a “boa vida” dos negros na chácara da avó, revelando a função da cordialidade. Este princípio, que organiza as relações sociais em benefício material exclusivo da classe dominante, concede “migalhas” simbólicas que sevem para mascarar a realidade de exploração e opressão.

Em última instância, não importa o quão benevolentes sejam os patrões: a questão central reside no fato de que a própria estrutura social que organiza as relações de trabalho no Brasil reproduz a exploração racial, mantendo sujeitos negros à margem do sistema capitalista, privados do acesso à terra e a outros meios de produção.

É nesse contexto que a expressão “um Brasil para os brasileiros”⁷⁸ – atribuída por Carolina Maria de Jesus como um dos títulos possíveis para o texto – adquire centralidade.

⁷⁸ Trata-se de um enunciado que circulou no Brasil do século XX associado a projetos nacionalistas autoritários, em especial ao Integralismo, movimento fundado por Plínio Salgado em 1932 – período em que Carolina era adolescente. A Ação Integralista Brasileira (AIB) defendia um Estado centralizado, corporativista e orientado nos valores da Doutrina Social da Igreja Católica, sob o lema “Deus, Pátria e Família” – retomado, ainda hoje, por setores da extrema direita. Nesse horizonte ideológico, a categoria noção de “brasileiro” operava como dispositivo de exclusão: visava à homogeneização racial, cultural e moral da nação e à repressão de sujeitos e discursos percebidos como ameaças internas, como o comunismo e os movimentos negros, por exemplo.

Historicamente associada ao Integralismo, ela é deslocada pela autora e reinscrita como reivindicação ética de pertencimento e cidadania plena. O “brasileiro” de Carolina não é o sujeito homogêneo da pátria autoritária, mas o negro, o pobre, o retirante, a mulher marginalizada – aqueles formalmente incluídos na nação, mas materialmente excluídos de seus direitos.

É precisamente por esse lastro histórico que a presença da expressão “um Brasil para os brasileiros” em *Diário de Bitita* não pode ser lida como adesão ao projeto político que lhe originou. Ao contrário, a formulação adquire, na escrita caroliniana, contornos próprios e evidencia um gesto de apropriação crítica e deslocamento semântico. Se, no discurso integralista, o nacionalismo se estrutura como dispositivo de exclusão e controle, na escrita caroliniana ele se transforma em demanda por pertencimento e cidadania plena. Carolina Maria de Jesus não reivindica um Brasil homogêneo ou exclusivo; sua enunciação aponta para um país capaz de reconhecer como brasileiros aqueles que, embora juridicamente inscritos na nação, foram historicamente excluídos do pacto social – a população negra, pobre, feminina e subalternizada. Nesse movimento, a narradora reinscreve também nordestinos e outros grupos marginalizados no horizonte da pertença nacional, ampliando e tensionando o próprio significado de “brasileiro”. Trata-se, portanto, menos de um slogan político do que de uma reivindicação ética, dirigida ao próprio projeto de nação e à promessa não cumprida da cidadania no pós-abolição.

Essa operação de apropriação discursiva pode ser compreendida à luz do que Marisa Lajolo (1996) identifica como a formação de um repertório cultural a partir das franjas da sociedade. Autodidata, Carolina, constrói sua visão de mundo por meio de fontes heterogêneas: as histórias do avô, as leituras em voz alta do senhor Manoel Nogueira, fragmentos de discursos circulantes, da sua biblioteca particular – composta por livros recolhidos no lixo, tais como antologias escolares –, tudo rearticulado de maneira singular. Fernandez (2019) descreve esse procedimento como uma “poética de resíduos”:

[...] uma apropriação de elementos diversos: de posse de refugos, sucatas, fiapos de discursos e de linguagens catadas e reaproveitadas, ela exerce um desvio de ideias e comportamentos. Há aí uma inversão valorativa, porque a apropriação de elementos diversos lançados pela sociedade é usada de forma diferente daquelas que poderiam ser pré-determinadas (Fernandez, 2019, p. 282).

Essa operação de apropriação e desvio é também reconhecida por Sousa (2011), que identifica na escrita de Carolina Maria de Jesus a confluência entre três dimensões estruturantes: um ponto de vista de classe subalterna, interno e não mediado; uma linguagem fraturada,

resultante da tentativa de dominar o código letrado a partir de uma posição marginal; e um anacronismo estético, visível no apego a formas retóricas, referências históricas e modelos literários que não correspondem ao cânone moderno de sua época. Essa combinação singular não deve ser lida como déficit formal, mas como marca constitutiva de uma escrita que se elabora a partir da exclusão e da precariedade, transformando limites objetivos em procedimento expressivo. Tal operação fica evidente quando, em oposição ao discurso dos portugueses – “Negros preguiçosos, se ainda existisse a escravidão com os braços para trabalhar gratuitamente, o Brasil ainda seria colônia lusa.” –, ela convoca uma bibliografia de peso para sua refutação: “Mas José Bonifácio, José do Patrocínio, Castro Alves, Luiz Gama, barão do Rio Branco não acatavam a escravidão” (Jesus, 2014, p. 54).

Nesse sentido, as referências a Nietzsche (Jesus, 2014, p. 51)⁷⁹, a Tiradentes, a Castro Alves, a José do Patrocínio, Rui Barbosa ou a Luiz Gama não configuram uma filiação sistemática a um pensamento filosófico específico, tampouco uma adesão a uma tradição historiográfica estabilizada. Elas operam, antes, como exemplos da captura fragmentária de saberes legitimados, reconfigurados e reinventados a partir da experiência vivida. O repertório erudito, deslocado de seu lugar tradicional de autoridade, é reinscrito em uma narrativa que articula história nacional, memória coletiva e trajetória individual, convertendo a cultura letrada em instrumento de interpretação do mundo social. A oposição que estabelece entre a leitura branca e a leitura negra de Tiradentes é particularmente reveladora desse procedimento:

O povo era revoltado porque o seu sonho era aprender a ler para ler o livro de Castro Alves. Os negros adoravam o Tiradentes em silêncio. Se um negro mencionasse o nome de Tiradentes, era chicoteado, ia para o palanque para servir de exemplo. Para os portugueses o Tiradentes era o secretário do diabo. Para os negros, ele era o ministro de Deus (Jesus, 2014, p. 62).

⁷⁹ “O arroz custava quatrocentos réis, quinhentos réis e seiscentos réis o quilo. E com a exportação passou a custar oitocentos réis. E o povo dizia governo que permite elevação dos preços dos gêneros de primeira necessidade não é amigo do seu povo. Ai meu Deus! Nós íamos morrer de fome. As profecias do Nietzsche já estão vigorando. No ano de 1870, o filósofo alemão disse: “Daqui a noventa anos vai haver uma transformação caótica no mundo. Porque o comércio vai acrescentando centavos nos seus produtos. No ano de 1970, o pão estará custando cem-mil-réis cada um. No ano de 1990, pobre o homem deste ano.

Na época do Frederico Nietzsche, cem mil-réis era o ordenado de quatro homens da alta sociedade. Ele foi criticado. O povo dizia que ele era louco. Ninguém acreditava nesta filosofia de botequim. Nietzsche respondeu: “Alguém do ano de 1980 há de ver que tive razões e não de aplaudir-me.”

Os literatos da época diziam que o homem de 1970 a 1990 ia ser super-homem. Ia predominar o amor, não ia existir ladrões. Os homens já estariam supercivilizados. Seriam mais fortes no físico e no espírito. Não ia haver guerras, nem preconceitos raciais, o homem não ia matar o homem. Porque, todas pessoas que morrem fazem falta para alguém. Eles não iam deixar os preços subjugar-los, iam se entender com assembléias e não com as armas. Já estariam avançados na medicina. Todos teriam profissões. A mendicância já estará extinta (Jesus, 2014, p. 51).”

Nesse excerto, a heroificação silenciosa de Tiradentes pelos negros subverte a narrativa oficial e reinscreve o herói da Inconfidência como símbolo de uma luta que antecede e excede a República, vinculando-se à experiência histórica da escravidão, da repressão e da exclusão racial. A leitura caroliniana de Tiradentes não consiste em uma monumentalização cívica, mas na identificação ética com aqueles que enfrentaram a ordem vigente e pagaram com a própria vida. Esse mesmo gesto aparece quando a narradora associa o desejo popular de aprender a ler à leitura de Castro Alves, poeta do abolicionismo, indicando que não entende a alfabetização apenas como ascensão individual, mas como acesso a uma tradição letrada sistematicamente interdita à população negra.

Esse procedimento se intensifica no trecho em que a narradora recolhe, de forma aparentemente dispersa, episódios históricos aprendidos na escola e comentados no cotidiano, compondo uma leitura própria da formação nacional:

As crianças que voltavam da escola falavam do Thomaz Antonio Gonzaga, que mataram. Do frei Caneca, que mataram. Se a princesa Isabel não deixasse o Brasil, também seria morta. Então o mundo é assim? Quando alguém quer ajudar os pobres, os infelizes, eles matam. O Brasil começou a fundar escolas depois que tornou-se República.

O senhor Nogueira dizia que os portugueses não construíram nem uma escola no Brasil, por isso é que o Brasil era atrasado. Que eram necessários mais quinhentos anos para dar nova face ao país, cultura e solidariedade coletivas. Incentivar no povo o amor patriótico.

Minha mãe dizia:

— Se você crescer assim, preocupada com os problemas do país, poderá perder a sua cabeça, igual ao Tiradentes (Jesus, 2014, p. 102).

Aqui, a dimensão autobiográfica dessa leitura histórica não se confunde nem com autorreflexão intimista nem com registro factual estrito, mas opera como gesto de autodefesa e afirmação de subjetividade – sobretudo quando considerada à luz da experiência pública de Carolina após *Quarto de despejo*. A narradora apreende a história nacional como uma sucessão de violências contra aqueles que tentam “ajudar os pobres, os infelizes”, estabelecendo, por meio da intertextualidade, uma linha de continuidade entre Gonzaga, Frei Caneca e Tiradentes, todos mortos por confrontarem a ordem estabelecida. Essas alusões não surgem como dados históricos estabilizados, mas como referências culturais mobilizadas pela narrativa para legitimar um projeto ético-político de nação, inscrito no campo da memória popular.

Assim, a advertência materna – “se você crescer assim, preocupada com os problemas do país, poderá perder a sua cabeça, igual ao Tiradentes” – deve ser lida menos como testemunho literal do passado e mais como fabulação autobiográfica, isto é, como memória tecida no texto e orientada pela necessidade de conferir sentido à trajetória narrada. A autenticidade do episódio não reside em sua verificabilidade empírica, mas em sua função narrativa: ao colocar

a personagem-narradora, ainda criança, sob o signo de Tiradentes, a escrita caroliniana a inscreve, retrospectivamente, no mesmo horizonte ético daqueles que pagaram com a vida o compromisso com a justiça social. A autobiografia, aqui, não reproduz o vivido, mas o reorganiza simbolicamente como parte de um projeto de autoinscrição na história nacional.

Essa lógica de identificação intertextual e leitura crítica do país se aprofunda no episódio dos nordestinos, no qual a narradora, sob o ponto de vista infantil, estabelece uma associação imediata entre pobreza extrema, deslocamento forçado e abandono estatal:

O que me impressionava era ver os nordestinos com suas trouxas nas costas, com seu aspecto desnutrido, como se fossem habitantes de outros planetas desumanos. Sujos e rotos. Alguns tocavam violas e cantavam:
 “No estado do Ceará /Sete anos não choveu /Quem era rico emigrou /Quem era pobre morreu.”

Várias pessoas paravam para ouvi-los e davam dinheiro.

“Quem era rico emigrou. /Quem era pobre morreu.” /

O pobre não teve meios para deixar o estado do Ceará. E eu sou pobre!

[...] Minha mãe dizia:

— Eles são baianos. São da terra do Rui Barbosa. [...]

Então é por isso que o Rui Barbosa queria preparar um Brasil para os brasileiros? O Brasil foi descoberto em 1500 e se não fosse tão espoliado, os homens do Norte não viveriam intranquilos, andando de um Estado para outro, porque o Brasil iniciou-se no Norte. O que fizeram com as riquezas do subsolo?

Foram devoradas pelos abutres insaciáveis. [...] Então o Tiradentes percebeu, compreendeu, lutou, e morreu por nós. [...] Coitado, morreu enforcado. E ele estava certo (Jesus, 2014, p. 100-101).

O episódio dos nordestinos pode ser compreendido como um momento crucial de constituição de uma identidade narrativa crítica, em que a operação de rememoração se articula explicitamente a um projeto ético e político. Segundo Jeanne Marie Gagnebin (2004), a memória autêntica não visa uma fidelidade passiva ao passado, mas uma “atenção precisa ao presente”, mobilizando o vivido para transformar o agora e esboçar um futuro possível. Além disso, a escrita de si atinge sua plena dignidade quando, superando o puramente privado, alcança o horizonte de uma experiência coletiva, e assume a tarefa de transmitir e dar voz às histórias silenciadas.

Nesse quadro teórico, a perspectiva infantil empregada por Carolina não opera como um filtro que atenua a violência, mas antes a intensifica pela crueza da percepção não domesticada, que associa imediatamente pobreza extrema, deslocamento forçado e abandono estatal. A canção dos retirantes – “Quem era rico emigrou / Quem era pobre morreu” – funciona como uma imagem mnêmica poderosa que irrompe no presente da narração carregada de um potencial crítico. Essa imagem não é um mero registro, mas um cristal de tempo que evoca uma verdade histórica: a espoliação seletiva e a condenação dos pobres à imobilidade e à morte.

Contudo, é fundamental observar que essa cena opera simultaneamente como um acerto de contas retrospectivo da narradora adulta consigo mesma e com sua recepção pública. Após *Quarto de Despejo*, Carolina foi criticada por sua representação por vezes conflituosa dos nordestinos e por uma suposta falta de “consciência de classe”⁸⁰. Em *Diário de Bitita*, o “eu” que narra, embora localizado na infância, é um eu do presente, amadurecido e reflexivo, que reelabora criticamente sua própria trajetória. Trata-se precisamente do que Gagnebin (2009), seguindo Ricoeur, descreve como a construção de uma identidade narrativa (*ipseidade*): não uma essência fixa, mas um “si-mesmo” que se constitui na enunciação, ao elaborar e recontar sua história à luz de um aprendizado posterior. A memória, aqui, é um ato de retomada reflexiva do passado que visa interromper sua repetição.

Ao reinscrever essa experiência, Carolina não apenas narra, mas reorganiza criticamente o passado, transformando a memória em capital simbólico e em ato testemunhal. Sua escrita responde às urgências do presente – suas próprias críticas e o contexto político – e projeta uma intervenção, cumprindo a função ética da rememoração definida por Gagnebin (2004). Ela atua como aquela testemunha ampliada que, não se limitando ao visto, aceita “rever” a história do outro, assumindo a transmissão simbólica do sofrimento para ajudar a inventar um presente diferente. A citação de Rui Barbosa e o lema “um Brasil para os brasileiros” são, assim, ressignificados de modo radical: de slogan abstrato, transformam-se em denúncia concreta da concentração de riqueza e do abandono estatal que geram a errância e a fome.

Desse modo, ao incorporar os retirantes nordestinos ao mesmo campo de infelicidade estrutural que atinge a população negra, Carolina amplia seu horizonte de pertencimento e reformula sua compreensão da desigualdade brasileira. A miséria alheia é lida como espelho da própria condição e como resultado de um processo histórico único de espoliação. A nação que emerge dessa poética dos resíduos não se funda na pureza ou na homogeneidade, mas na denúncia da exclusão e na reivindicação de pertencimento. O “nacionalismo” caroliniano, portanto, é popular e universalista: desloca lemas consagrados e os reinscreve a partir da experiência negra, pobre e feminina, transformando palavras herdadas em instrumentos para reimaginar criticamente o Brasil. Sua escrita autobiográfica torna-se, assim, o veículo pelo qual uma vida singular (*Erlebnis*) se transfigura em experiência coletiva (*Erfahrung*) – “o relato de um passado que não lhe pertence em particular, mas que também pertence aos outros” (Gagnebin, 2009, p. 139).

⁸⁰ Na recente edição de *Casa de alvenaria* (2021) lemos a dura crítica da narradora ao pedido do jornalista Audálio Dantas de que ela abraçasse os favelados por ocasião de sua mudança, uma encenação que ela . Ela narra que deixou a favela sob pedradas, uma vez que seu livro não foi recebido pelos vizinhos com tanta simpatia.

Essa concepção aparece sintetizada naquilo que se pode chamar de “inocência política” de Bitita, ponto de vista infantil, recurso narrativo utilizado reiteradamente, capaz tornar seu apelo ético tão simples quanto convincente:

— Ora mamãe, os meninos que já sabem ler me falaram que na nossa Bandeira está escrito Ordem e Progresso. E para lembrar aos brasileiros que o país tem que estar sempre em ordem.
A ordem é o povo trabalhando com honestidade, respeitando uns aos outros (Jesus, 2014, p. 102).

A ordem defendida em *Diário de Bitita* não é a estabilidade social da disciplina autoritária, garantida por hierarquias “naturais” e “racionais” – como previa o positivismo do lema –, mas aquela fundada no respeito mútuo, na convivência e na distribuição justa dos bens sociais – terra, trabalho, moradia, alimentação e dignidade –, entendidos por Carolina como direitos básicos ao usufruto da cidadania plena. Formulado a partir da perspectiva narrativa de uma criança, esse entendimento elementar adquire força crítica: trata-se de um projeto de nação – um Brasil para os brasileiros – que, justamente por sua simplicidade ética, revela o fracasso histórico do país em cumprir promessas que até uma criança é capaz de compreender.

Nesse horizonte, São Paulo se torna símbolo utópico de um Brasil mais justo: “Todas as cidades do estado de São Paulo têm uma Santa Casa, os paulistas são caprichosos. Dá a impressão que o único estado rico do país é o estado de São Paulo” (Jesus, 2014, p. 170). Percebe-se o ponto de vista de Bitita, a jovem que acreditava que, em São Paulo, tudo deveria ser diferente:

Comecei a fazer projetos. “Vou ficar boa. Hei de conhecer a cidade de São Paulo.” O povo dizia que era a cidade favo de mel. Em São Paulo tem um bairro que se chama Paraíso. E a cidade de São Paulo é um paraíso para os pobres. É o estado do Brasil que tem mais estradas de ferro (Jesus, 2014, p. 179).

Cada informação recebida sobre a metrópole passa a compor o quebra-cabeça de um espaço idealizado ao qual ela poderia finalmente pertencer, não mais como peça “errada” de Sacramento – uma cidade que não a compreendia e frequentemente a rejeitava.

O êxodo final funciona, assim, como refiguração narrativa e demanda universal. A partida para São Paulo é o clímax dessa trajetória: não apenas fuga da cidade que não acolheu sua filha, mas busca ativa por um lugar no projeto nacional. O título original, “Um Brasil para os brasileiros”, ecoa nesse desfecho. A migração torna-se, assim, a forma concreta de reivindicação de um universal que a incluía sem distinções, uma vez que a experiência de se perceber como “um refugio” em sua própria terra explicita, em negativo, a falência histórica desse universal enquanto princípio efetivamente inclusivo.

O final da narrativa é emblemático. Carolina, a autora, já vivida e tendo experienciado a favela, a fama e a rejeição, mantém a perspectiva otimista de Bitita, a narradora-personagem:

Quando cheguei à capital, gostei da cidade, porque São Paulo é o eixo do Brasil. É a espinha dorsal do nosso país. Quantos políticos! Que cidade progressista. São Paulo deve ser o figurino para que este país se transforme num bom Brasil para os brasileiros.

Rezava agradecendo a Deus e pedindo-lhe proteção. Quem sabe ia conseguir meios para comprar uma casinha e viver o resto de meus dias com tranquilidade (Jesus, 2014, p. 205-206).

Este desfecho, contudo, pode ser lido menos como uma conclusão ingênua e mais como a consolidação final da identidade narrativa em seu duplo movimento ricoeuriano. A narradora que encerra a obra é o “si-mesmo” (*ipse*) que, após a longa jornada de memória (reconstrução do passado) e de história (inscrição em uma trama coletiva), alcança uma nova síntese de si. A “tranquilidade” almejada não é um repouso, mas o estado de quem, tendo transformado sua vivência imediata e singular da exclusão em uma experiência partilhada e transmissível, projeta no futuro – ainda que de modo precário – a possibilidade de um pertencimento finalmente realizado. A utopia de São Paulo como “figurino” para o Brasil concretiza, no plano do enredo, a função ética da rememoração: a reelaboração do passado serve para imaginar e demandar um presente transformado, no qual a ordem e o progresso sejam, de fato, sinônimos de respeito e justiça para todos os brasileiros.

6.5 Helena Morley e Carolina de Jesus: diálogos e divergências

Ler comparativamente *Minha vida de menina* e *Diário de Bitita* evidencia duas perspectivas radicalmente distintas de apreensão da experiência nacional pós-abolição, que não se explicam apenas por diferenças individuais ou estilísticas, mas sobretudo pela posição social a partir da qual cada narradora experiencia, observa, interpreta e narra o Brasil. Helena Morley e Carolina Maria de Jesus podem ser lidas como duas faces de uma mesma moeda histórica: de um lado, a continuidade do privilégio sob novas formas de modernização liberal; de outro, a luta por inclusão e cidadania plena a partir da base da pirâmide social. Mais do que estilos ou sensibilidades individuais, o que se confronta nessas obras são formas antagônicas de lidar com a já mencionada “neurose cultural brasileira”: o mecanismo histórico de negação da herança negra e indígena em favor de uma autoimagem branca, europeizada e civilizada do país (Gonzalez, 2020, p. 76).

Segundo Gonzalez, “enquanto brasileiros, não podemos negar nossa ascendência negra/indígena, isto é, nossa condição de povo de cor” (2020, p. 31). A recusa sistemática dessa

evidência – visível na organização social, nas hierarquias raciais e na própria constituição material do país – produz projetos nacionais excludentes, que reproduzem a perspectiva colonial europeia de uma nação branca. Nesse sentido, pensar o Brasil a partir da perspectiva negra não constitui uma política identitária restrita, mas um gesto epistemológico fundamental: trata-se de pensar o país tal como ele é e foi historicamente construído.

É nesse ponto que a distância entre Helena Morley e Carolina Maria de Jesus se torna mais evidente. Ambas as autoras se inscrevem de modo decisivo na linhagem feminina da literatura brasileira, oferecendo perspectivas inéditas sobre a infância e sobre o lugar da mulher. Sua escrita autobiográfica tem no inconformismo sua força motriz: desmistificam estereótipos associados tanto à infância quanto ao feminino – a docilidade, a quietude, a resignação, a suposta vocação natural para o espaço e trabalho doméstico. O gesto da escrita, em si, já constitui uma forma de insubordinação. No entanto, a direção e o alcance desse inconformismo são profundamente condicionados pelo lugar social de cada narradora.

O modo como a sexualidade é silenciada em *Minha vida de menina*, por exemplo, explicita como o corpo feminino branco permanece resguardado. Trata-se de um silêncio que não é apenas ausência, mas contenção: a sexualidade aparece como aquilo que deve ser protegido para que a liberdade feminina seja possível dentro dos marcos da ordem social vigente. Esse limite não é apenas individual ou familiar, mas estrutural.

No caso de Helena Morley, a recusa aos papéis femininos tradicionais se expressa principalmente no seu desejo de movimento – tanto na cidade quanto no campo –, de liberdade corporal e de participação nas brincadeiras dos irmãos homens. Sua inquietação diante do confinamento doméstico e da expectativa de obediência feminina permite que ela seja lida, com razão, como uma voz irreverente sob um viés feminista específico. Mas esse pioneirismo só se sustenta se isolada a variável de gênero, o que exige, como contrapartida, a invisibilização sistemática das figuras negras que sustentam materialmente o seu cotidiano: Mãe Tina, Cesarina, José Pedro, Emídio, Virgínia, Joaquim, Nestor, entre tantos outros. Trata-se, portanto, de uma perspectiva que questiona a condição feminina sem interrogar a estrutura mais ampla que a sustenta.

Esse horizonte corresponde ao que se denomina feminismo liberal: uma crítica aos limites impostos às mulheres, mas formulada a partir da liberdade individual, o mérito e a livre iniciativa como pressupostos no interior do sistema capitalista. Nesse quadro, reivindica-se educação, mobilidade social e participação pública para as mulheres, sem colocar em xeque a ordem que produz desigualdade estrutural. Não por acaso, no universo de Helena, a abolição aparece como uma formalidade já resolvida; os escravizados teriam conquistado o suficiente,

sobretudo quando “bem tratados” por figuras como a avó Teodora. As violências testemunhadas ou narradas surgem como exceções, desvios morais individuais, e não como expressão de um sistema. Assim, a modernidade de Helena se constrói à custa da permanência do privilégio exemplifica a neurose cultural brasileira em operação: a recusa em reconhecer a centralidade da população negra na constituição do país e na produção de suas desigualdades.

Em *Diário de Bitita*, ao contrário, a escrita emerge da exclusão absoluta. Carolina Maria de Jesus escreve a partir de um lugar social marcado pela exploração e opressão em que raça e gênero determinam classe, que a impede de usufruir concretamente da liberdade prometida pela abolição. Ainda que alfabetizada, defensora de uma disciplina do trabalho e orientada por um rígido código moral, a narradora-personagem encontra-se sistematicamente confinada a ocupações precárias, atravessadas por abusos que prolongam, sob novas formas, a lógica escravocrata. Seu desejo de trabalhar “como homem” não expressa ambição individual, mas necessidade de sobrevivência e dignidade; e é justamente por transgredir, muitas vezes, involuntariamente, expectativas de gênero – viajando sozinha, buscando trabalho, performando mal trabalhos domésticos, exercendo atividades intelectuais – que seu corpo feminino negro se torna alvo de julgamento e violência.

Então, para Carolina, a educação não se apresenta como estratégia de mobilidade social garantida – ou, como ocorre no horizonte de Helena, estabilidade financeira – mas como um bem precário e constantemente ameaçado. A experiência escolar formal de menos de dois anos, o dicionário que se transforma em motivo de prisão e agressão, e a aprendizagem fragmentária ao longo da vida revelam que o acesso ao letramento, para a população negra, é atravessado por interditos institucionais. Aqui, a neurose cultural brasileira é exposta e denunciada: o país que se imagina branco e moderno só se sustenta pela negação sistemática de quem o construiu. Ainda assim, a escrita se impõe como forma de resistência e de elaboração artística e crítica da experiência histórica.

A insurgência de Carolina não se organiza em torno de um feminismo explicitamente teorizado, mas de uma crítica que alcança um nível estrutural radical. Sua experiência como mulher negra, situada na base da pirâmide social, revela que não há emancipação possível se apenas alguns poucos ascendem. Mesmo no “topo” momentâneo da fama após *Quarto de despejo*, a autora compreende que não há garantias reais enquanto a estrutura de exclusão permanecer intacta. Trata-se de uma percepção afinada com o feminismo marxista, que, como formulado por autoras como Heleieth Saffioti e Lélia Gonzalez, parte sempre da totalidade social para compreender os mecanismos de exploração e opressão específicos.

A relação com a morte de figuras centrais também ilumina os distintos horizontes éticos das narradoras. Helena perde a avó Teodora, sua principal protetora, pilar de estabilidade afetiva e material; Carolina perde o avô Benedito, o “Sócrates africano”, mediador da memória coletiva e da ancestralidade, cuja ausência aprofunda a consciência de desamparo social e histórico. Não se trata apenas de perdas familiares, mas de rupturas simbólicas que reconfiguram o modo como cada narradora se inscreve no mundo.

É também nesse ponto que se torna mais evidente a divergência entre os “projetos de nação” que buscamos explicitar nas duas obras. Enquanto Helena Morley observa a abolição como um processo concluído, Carolina a interroga como promessa não cumprida e, por isso, sua escrita não reivindica melhorias individuais ou parciais, mas questiona a própria estrutura que organiza a sociedade brasileira. Essa consciência estrutural se evidencia de modo exemplar no tratamento dado aos nordestinos em *Diário de Bitita*. Diferentemente de *Quarto de despejo*, obra em que Carolina foi criticada por reproduzir discursos preconceituosos e por uma suposta ausência de consciência de classe, o livro de memórias sinaliza um acerto de contas com sua própria trajetória narrativa. O eu que narra não coincide com o eu do passado: trata-se de uma consciência amadurecida, que elaborou criticamente as experiências de conflito e passou a compreender a miséria como fenômeno estrutural, e não como antagonismo entre grupos igualmente marginalizados, reinscrevendo os nordestinos no mesmo campo de infelicidade histórica que atinge a população negra.

Essa transformação revela que o projeto caroliniano não é identitário e distinto daquele que se pode entrever em *Minha vida de menina*. Carolina não pensa “a mulher” ou “o negro” de forma isolada, em competição por maiores oportunidades, mas a engrenagem que produz desigualdade racial, de gênero e de classe de maneira articulada. Pensar o Brasil a partir da perspectiva negra não é, portanto, afirmar uma identidade particular, mas romper com a neurose cultural que impede o país de se reconhecer como “uma identidade própria brasileira” e “um destino e um futuro próprios”, mas de ancestralidade negra (2020, p. 182).

Assim, se Helena Morley pode ser lida como pioneira de uma crítica “feminista liberal”, Carolina Maria de Jesus formula, a partir de sua posição na base da pirâmide social, um projeto radical de nação universalista, no qual a cidadania só se realiza plenamente se for extensiva a todos, sem distinção, pois não há emancipação real se apenas alguns poucos ascendem – nem mesmo quando esses poucos são mulheres ou negros. *Diário de Bitita*, nesse sentido, não apenas revisita a infância ou a memória individual, mas intervém no debate sobre o Brasil, expondo que qualquer projeto nacional que não enfrente suas desigualdades estruturais está condenado a reproduzir privilégios, mesmo que sob novas roupagens.

Em suma, o projeto de nação contido em *Diário de Bitita* permite antever que somente com a inclusão da população negra – historicamente responsável pela construção material e simbólica do país – como sujeito pleno de direitos, será possível superar a neurose cultural brasileira e imaginar um futuro que não reproduza, ainda que sob novas formas, a lógica colonial da exclusão.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta tese partiu da constatação de que a escrita autobiográfica, tal como se consolida na Modernidade, consiste em um campo profundamente ambíguo. Por um lado, ela surge associada ao projeto moderno de constituição do sujeito, à afirmação da interioridade, da autorreflexão e da experiência individual como fundamento de inteligibilidade do mundo social. Por outro, ao deslocar-se do âmbito da experiência privada para o espaço público de leitura e reconhecimento, essa forma passa a ser regulada por parâmetros de valor que refletem as contradições do próprio projeto que a engendrou: a escrita de si foi historicamente legitimada a partir de um sujeito específico – europeu, masculino, branco, cristão – tomado como medida do humano e do literário. Nesse sentido, a escrita autobiográfica não se esgota no gesto de autoexpressão; é no momento em que passa a circular publicamente que ela se inscreve em um campo de disputas simbólicas, no qual experiências são selecionadas, hierarquizadas ou excluídas a partir de critérios históricos de valor que lhe são externos. É justamente nesse ponto que a apropriação da escrita de si por sujeitos subalternizados adquire um potencial crítico decisivo: ao inscrever na forma autobiográfica experiências marcadas pela exclusão, pela violência e pela negação da cidadania, essas narrativas tensionam os critérios de legitimação do sujeito moderno e expõem o caráter histórico – e não natural – do universal que se pretendia neutro e totalizante.

No contexto brasileiro, periferia do capitalismo, essa ambiguidade se intensifica. A escrita autobiográfica constitui um campo marcado por descontinuidades, recepção irregular e recorrente deslegitimação crítica, frequentemente reduzida ao estatuto de documento, curiosidade biográfica ou registro menor. Nessa seara, a autoria feminina foi ainda mais circunscrita, não apenas por critérios estéticos ou teóricos, mas, principalmente, por condições históricas mais amplas: durante grande parte do século XIX e início do XX, o país o país caracterizava-se por uma cultura letrada restrita, altos índices de analfabetismo, precariedade das instituições educacionais e um mercado editorial ainda incipiente. Nesse cenário, a própria possibilidade de produção e circulação de textos literários era limitada a grupos sociais bastante reduzidos. O número reduzido de mulheres que publicaram autobiografias no Brasil, assim, não se explica apenas por processos simbólicos de silenciamento, mas por uma combinação de fatores materiais – atraso econômico, baixa difusão da alfabetização e restrições de gênero – que condicionaram tanto o surgimento de escritoras quanto a própria formulação e circulação de demandas feministas no país.

Nossa hipótese crítica consistiu, assim, em ler a escrita de si como uma prática literária inerentemente contraditória, partindo do pressuposto de que tanto a definição do que se entende por “literário” quanto a distinção entre “ficcional” e “não ficcional” são historicamente situadas e resultam de disputas teóricas, institucionais e políticas. Nesse sentido, não tomamos a autobiografia como um gênero deficitário por sua instabilidade formal, nem como um espaço de transparência imediata do real, mas como uma forma cuja ambiguidade é constitutiva e produtiva. Para responder às demandas deste trabalho, optamos por enfrentar criticamente essa ambivalência, reconhecendo nos textos analisados um potencial simultaneamente literário, histórico, narrativo e artístico: enraizado em experiências concretas e socialmente determinadas, mas necessariamente mediado pela memória, pela linguagem e pela construção narrativa, entendidas aqui como formas de mediação pelas quais a experiência social se transforma em forma literária. Partimos, assim, de uma perspectiva materialista histórica, segundo a qual as formas literárias não são autônomas em relação à vida social, mas se constituem em relação às condições históricas de produção, às disputas ideológicas e às contradições próprias das formações sociais em que emergem.

Essa perspectiva implica compreender que o exercício memorial não se confunde com o registro direto do acontecido, mas constitui uma forma específica de relação com o passado, perpassado por esquecimento, seleção, deslocamento e reelaboração. A escrita autobiográfica não reproduz eventos tal como foram, mas produz uma interpretação situada da experiência histórica, na qual o vivido individual se articula a temporalidades coletivas mais amplas, sempre imbricado ao presente. Assim, a referência ao mundo social não é eliminada, mas tampouco é “imediata”: ela é transformada pela forma narrativa, que torna inteligíveis contradições históricas por meio de uma lógica própria, num entrelugar entre o documento e a ficção.

Ao assumir essa mediação, este trabalho recusa tanto uma leitura que busca na escrita autobiográfica a confirmação empírica de um real estável e completamente verificável, quanto uma leitura que dissolve completamente as fronteiras entre memória, história e fabulação, concebendo o texto como um jogo autônomo de discursos. Não se trata, aqui, de afirmar que “tudo é construção” em um sentido abstrato, mas de sustentar que a força crítica da escrita de si se dá justamente na tensão entre experiência vivida, memória elaborada e inscrição histórica. A ambiguidade dessas narrativas não decorre de uma suposta dissolução dos sujeitos ou do esvaziamento dos horizontes políticos, mas da própria lógica do gênero autobiográfico, que se constrói na interseção entre subjetividade, tempo histórico, fabulação e forma literária.

Ao afirmar essa ambiguidade como constitutiva, este trabalho se afasta de perspectivas que veem na instabilidade da autobiografia um sintoma de crise irremediável do sujeito ou da

impossibilidade de sentido histórico. Aqui, defendemos que os textos analisados são profundamente situados: seus impasses formais, suas contradições internas e seus deslocamentos narrativos expressam não a diluição do sujeito, mas a complexidade de sujeitos concretos inseridos em formações sociais historicamente determinadas, marcadas por desigualdades estruturais. A escrita de si, nesses termos, não representa o colapso dos gêneros nem o fim da inteligibilidade histórica, mas um espaço privilegiado para observar como a memória individual se converte em forma de compreensão histórica, articulando o singular a projetos coletivos, expectativas de universalidade e conflitos próprios da Modernidade.

É a partir desse enquadramento que se orienta a análise comparativa desenvolvida nesta tese. Ao colocar em diálogo *Minha vida de menina* e *Diário de Bitita*, não buscamos estabelecer uma tipologia de experiências femininas nem opor trajetórias individuais como exemplares de identidades fixas ou modelos de moralidade. O que se procura evidenciar é como duas narrativas de infância, inscritas no horizonte histórico do pós-abolição, mobilizam a escrita autobiográfica em função das posições sociais a partir das quais seus sujeitos narradores se constituem. Helena Morley e Carolina Maria de Jesus não figuram, aqui, como polos morais, mas como formas historicamente determinadas de inscrição do sujeito na modernidade brasileira, configuradas por relações de classe, raça e gênero que atravessam a experiência narrada. Ao serem colocadas em confronto, essas narrativas tornam visíveis tanto as promessas quanto os limites do projeto moderno brasileiro, permitindo observar como diferentes posições sociais se traduzem em distintas formas de elaboração da memória e de interpretação da experiência histórica.

Nesse sentido, a comparação permite observar como a escrita de si pode tanto subscrever quanto tensionar o projeto Moderno de subjetividade. Em *Minha vida de menina*, a emergência de uma voz feminina crítica, irônica e intelectualmente viva – frequentemente lida como precursora de um inconformismo feminista – convive com a naturalização de hierarquias raciais e sociais que permanecem fora do campo de problematização da narradora. A escrita de Helena Morley interroga os limites impostos às mulheres no interior da família patriarcal e da sociabilidade provinciana, reivindicando liberdade de movimento, de pensamento e de expressão; no entanto, essa contestação se estrutura inteiramente a partir de uma posição de privilégio racial e de classe que garante à narradora a estabilidade material – mesmo enquanto a “mais pobre da família” –, a proteção familiar e a possibilidade mesma de narrar-se – acesso à educação formal. Assim, a escrita de Helena também se aproxima daquilo que, ao longo deste trabalho, denominamos heterobiografia: uma escrita de si que, ao narrar a experiência individual, registra e torna visíveis relações sociais, costumes, e hierarquias que estruturam o

mundo da narradora. A ambiguidade que perpassa o texto, portanto, não deve ser lida como insuficiência crítica ou como falha de elaboração, mas a própria forma literária específica que assume um feminismo de matriz liberal: uma postura de contestação real às normas de gênero, que amplia os limites de ação e da palavra feminina, ao mesmo tempo em que permanece circunscrito aos marcos estruturais da ordem social que o torna possível e que, por isso mesmo, não chega a problematizar.

É precisamente nesse ponto que *Minha vida de menina* se inscreve como expressão exemplar daquilo que nomeamos, ao longo deste trabalho, como neurose cultural brasileira. A narrativa registra organicamente um mundo no qual a Abolição aparece como etapa concluída e a presença negra é funcionalizada no cotidiano doméstico e a violência estrutural do pós-abolição é convertida em pano de fundo naturalizado. Ao não reconhecer essas assimetrias como problema histórico, a escrita de Helena reproduz a lógica conciliatória de uma parcela da classe dominante – “progressista”, mas que promove uma modernização sem ruptura e a inclusão sem transformação estrutural. Ainda assim, é justamente essa combinação entre inconformismo feminino e adesão tácita à ordem social que confere ao texto sua densidade histórica: *Minha vida de menina* não deve ser lido como falha moral da narradora, mas como forma literária de uma subjetividade produzida nos limites do projeto moderno liberal no Brasil. Ao colocá-lo em diálogo com *Diário de Bitita*, a comparação não atua por juízo valorativo, mas como decisão crítica que torna visível aquilo que, isoladamente, o texto tende a naturalizar: os contornos históricos de um feminismo possível apenas às custas da permanência do privilégio racial e de classe.

Já em *Diário de Bitita*, o pós-abolição relativamente ameno e bucólico de Helena Morley que estrutura o universo de *Minha vida de menina* dá lugar a uma escrita forjada na experiência direta da exclusão social, da precariedade material e da violência cotidiana. A memória, nesse caso, não se organiza como evocação nostálgica nem como pedagogia conciliadora, mas como instrumento de denúncia histórica e de interpretação crítica da sociedade brasileira. A infância narrada por Carolina Maria de Jesus não se inscreve em um espaço simbólico protegido, mas em um campo de sobrevivência no qual raça, gênero e classe operam de forma indissociável, revelando a persistência de relações sociais que prolongam, sob novas formas, a lógica da escravidão. A escrita de si, aqui, não visa a legitimar uma trajetória individual de exceção, mas a tornar inteligível a condição coletiva daqueles a quem a promessa moderna de cidadania foi sistematicamente negada.

Ao mesmo tempo, essa escrita não se estrutura a partir da fixação da narradora na posição de vítima. Embora a violência seja nomeada sem atenuantes – física, simbólica, institucional –

, o texto recusa a cristalização da subjetividade na posição de carestia. Os sujeitos que emergem em *Diário de Bitita* reconhecem seu lugar na formação social brasileira e o reivindicam de forma ativa, ainda que marcada por contradições. A narradora não solicita inclusão por benevolência nem se apresenta como exceção digna de ascensão individual, mas se afirma como sujeito histórico apto a interpretar o mundo que a exclui. Trata-se de uma escrita que transforma a experiência da marginalização em critério de leitura da totalidade social, deslocando o centro interpretativo da nação para aqueles que foram relegados às suas margens como “refugos”.

Nesse sentido, a Modernidade aparece em *Diário de Bitita* como promessa não cumprida, mas não como um horizonte a ser simplesmente recusado. Ela não é rejeitada categoricamente por sua falha constitutiva, mas reinterpretada e reapropriada. Essa percepção inscreve a obra de Carolina Maria de Jesus em uma cultura artística, literária e política transnacional do Atlântico negro, na qual a escrita autobiográfica se constitui como forma de reivindicação ética e histórica de pertencimento ao humano como o próprio projeto Moderno idealizou. O universal que se esboça nessa escrita, portanto, não é abstrato nem homogêneo, tampouco uma demanda identitária particular: trata-se de um universal insurgente, concreto porque produzido a partir da experiência histórica da exclusão e orientado pela recusa da vitimização como destino político.

Ao narrar a violência estrutural que atravessa sua vida – no trabalho, no acesso à educação, na sexualidade, na circulação pelo espaço social –, Carolina não transforma essa posição em mero capital simbólico ou em critério moral automático. Ao contrário, sua escrita insiste na capacidade de ação, julgamento e elaboração crítica do sujeito subalternizado, o que evidencia que a emancipação não pode se restringir ao reconhecimento de identidades forjadas no processo de exploração e opressão capitalista, mas deve incidir sobre esse sistema totalitarista que produz e reproduz a desigualdade em escala global.

Nesse ponto, *Diário de Bitita* sugere uma concepção de universalidade que não se baseia na identidade como fim, mas como ponto de partida de sua superação política. O pertencimento ao humano não é reivindicado como atributo particular a ser protegido, mas como princípio coletivo a ser realizado historicamente. Ao recusar tanto a assimilação subordinada quanto o confinamento identitário – fixando o sujeito na posição de vítima permanente –, Carolina Maria de Jesus reinscreve a escrita autobiográfica como espaço de elaboração de um projeto de mundo no qual a emancipação só é pensável se for coletiva e radicalmente inclusiva – e no qual a Modernidade pode e deve ser resgatada desde que como um projeto radical de transformação.

O cotejamento com *Minha vida de menina* evidencia que o que se confronta nas duas obras não são estilos ou sensibilidades individuais, mas modos distintos de relação com o

“universal”. Em Helena Morley, essa universalidade aparece como pressuposto implícito, sustentado por um liberalismo que confia na conciliação progressiva das desigualdades e não interroga suas bases raciais e de classe. Em Carolina Maria de Jesus, ao contrário, ele emerge como promessa negada e, justamente por isso, como horizonte político. Sua escrita desloca o universal de sua função histórica de legitimação da ordem para reinscrevê-lo como horizonte de transformação radical.

Mais do que um modelo eurocêntrico ou a estetização de um humano específico, a universalidade que se projeta em *Diário de Bitita* afirma-se como tarefa política insurgente, produzido na luta e aberta à coletividade. Ao fazê-lo, a obra demonstra que a escrita autobiográfica subalterna não é mero apêndice da Modernidade, mas pode funcionar como um de seus pontos de inflexão mais críticos: a partir dela também é possível imaginar uma universalidade que não exclua, que não hierarquize e que não dependa da fixação identitária para existir. É nesse sentido que Carolina Maria de Jesus não apenas denuncia as promessas não cumpridas da Modernidade, mas contribui para sua radical reconfiguração.

Em primeiro lugar, esta tese contribui para o campo crítico brasileiro ao trazer à tona uma linhagem da escrita autobiográfica que permanece insuficientemente interrogada, apesar de dizer muito sobre a formação histórica e cultural do país. Ao examinar a tradição autobiográfica – em especial aquela associada a projetos modernizadores –, o trabalho evidencia uma recorrente tendência à acomodação, à conciliação e ao esquecimento, que atravessa não apenas a literatura, mas a própria vida política nacional. Partindo de uma perspectiva materialista histórica, entende-se que tais formas literárias não se constituem isoladamente, mas em relação às contradições e disputas que marcam a formação social brasileira. Essa literatura, muitas vezes considerada marginal ou irrelevante, ajuda a compreender os impasses contemporâneos de um país que, mesmo após sucessivos ciclos de governos progressistas de orientação neoliberal-conciliatória, permanece marcado por uma inserção dependente na ordem capitalista mundial, pela fragilidade de sua soberania e pela recorrência de promessas desenvolvimentistas que não se concretizam como distribuição e inclusão. Ao situar essas obras no centro do debate crítico, a tese propõe uma leitura que não busca absolvê-las nem descartá-las, mas compreendê-las em sua densidade histórica, inclusive em seus limites e insuficiências.

Nesse sentido, o trabalho também contribui ao reafirmar uma concepção de crítica literária entendida em seu sentido mais substantivo: não como validação moral dos textos, nem como exercício de celebração identitária, mas como prática analítica capaz de enfrentar as contradições internas das obras, seus impasses formais e seus condicionamentos históricos. Partimos de uma perspectiva materialista histórica, entendendo que essas formas literárias se

constituem em relação às contradições da formação social em que são produzidas. Ler criticamente implica lidar com os textos tal como eles são – inclusive incompletos, ambíguos e mesmo alinhados a lógicas de acomodação e conciliação –, pois é justamente nessas fraturas que se tornam visíveis as tensões entre projeto estético, horizonte político e realidade social. Essa postura se afasta tanto do moralismo identitário, que tende a converter a posição social do autor em critério de legitimidade literária, quanto de abordagens que dissolvem a historicidade dos sujeitos em abstrações discursivas, para reafirmar a necessidade de situar autores, obras e formas literárias no interior das determinações históricas e sociais que as tornam possíveis.

Por fim, uma contribuição central desta tese reside na recolocação do problema da universalidade em chave histórico-materialista. Diante do esgotamento político tanto da recusa do universal quanto da exaltação fragmentária das identidades – que têm produzido mais dispersão e desesperança política do que horizonte emancipatório –, o trabalho propõe uma leitura que compreende o universal não como modelo eurocêntrico nem como abstração vazia, mas como horizonte ético-político em disputa, construído a partir das lutas concretas contra a desigualdade. Ao recusar simultaneamente o fechamento identitário e o anti-humanismo abstrato, a tese oferece uma chave de leitura que considera a literatura – e, em particular, a escrita autobiográfica – como espaço privilegiado para pensar a possibilidade de um universal historicamente situado, fundado na ampliação efetiva das condições de justiça, dignidade e emancipação coletiva.

Evidentemente, este trabalho não esgota a discussão em torno da escrita autobiográfica no Brasil, nem pretende oferecer uma leitura definitiva das obras analisadas. O recorte adotado – centrado em duas narrativas femininas de infância situadas no pós-abolição – responde a uma aposta crítica específica, que implica necessariamente limites: outras autoras, outros períodos, outras modalidades da escrita de si permanecem fora do escopo desta tese. Do mesmo modo, as análises aqui desenvolvidas não dão conta de toda a complexidade formal, histórica ou simbólica de *Minha vida de menina* e *Diário de Bitita*, obras cuja riqueza admite e exige novas aproximações. Reconhecer esses limites não enfraquece o percurso realizado; ao contrário, situa-o como parte de um debate mais amplo e em aberto, que não se encerra na interpretação isolada de textos, mas se projeta sobre a própria compreensão da literatura e de sua função histórica.

Ao recusar tanto a celebração de identidades quanto uma postura moralista, espera-se que a leitura aqui proposta contribua para a ampliação do campo crítico da escrita autobiográfica, estimulando novas leituras das escritas de si – em especial as femininas, negras, indígenas, populares. Mais do que recuperar o passado como um arquivo estático, trata-se de pensar essas

narrativas como formas de autoconhecimento histórico que respondem a demandas do presente e projetam nosso futuro. Nesse sentido, a escrita autobiográfica se afirma, como sugere Gagnebin (2004), não como culto da memória, mas como trabalho crítico sobre ela: um gesto que interroga o que foi vivido à luz do que ainda falta realizar. Assim, o universal não é nem um dado alcançado nem um falso ideal abandonado, mas reaparece aqui como tarefa inacabada – um horizonte ético e político que, no contexto brasileiro, permanece por ser construído nas condições concretas da vida social, a partir do enfrentamento das desigualdades estruturais e da recusa de qualquer projeto que se pretenda universalizante sem sê-lo de fato. É nesse trabalho inconcluso, exigente e coletivo que esta tese busca, modestamente, se inscrever.

8 REFERÊNCIAS

ABELARDO, Pedro. **Correspondência de Abelardo e Heloísa**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

ABREU, Martha; DANTAS, Carolina Vianna e MATTOS, Hebe. **Histórias do pós-abolição no mundo atlântico: identidades e projetos políticos**. Niterói: Editora da UFF, 2014. v. 1. Ebook.

ACESSO à leitura ainda é desafio no Brasil. Como formar mais leitores? **Pró-Saber**, São Paulo, 9 mar. 2023. Disponível em: <https://prosabersp.org.br/acesso-a-leitura-ainda-e-desafio-no-brasil-como-formar-mais-leitores/>. Acesso em: 1 ago. 2024.

AGÊNCIA SENADO. 1º Censo do Brasil, feito há 150 anos, contou 1,5 milhão de escravizados. **Agência Senado**, Brasília, 5 ago. 2022. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivo-s/1o-censo-do-brasil-feito-ha-150-anos-contou-1-5-milhao-de-escravizados>. Acesso em: 13 fev. 2024.

ARRUDA, Aline. Carolina Maria de Jesus: projeto literário e edição crítica de um romance inédito. 2015. 262 f. **Tese** (Doutorado em Letras). Universidade Federal de Minas Gerais. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/items/8d24312c-0e4a-4770-8647-ceeddb15b580>. Acesso em: 17 jul. 2020.

ARTIÈRES, Philippe. Arquivar a própria vida. Trad. Dora Rocha. **Estudos históricos**, v. 11, n. 21, 1998, p.9-34. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/2061/1200>. Acesso em: 29 set. 2023.

ARTIÈRES, Philippe. **História social da infância e da família**. Trad: Dora Flaksman. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1986.

ARUZZA, Cinzia; BHATACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. **Feminismo para os 99%: um manifesto**. São Paulo: Boitempo, 2019.

BARCELLOS, Sérgio da Silva. **Escritas do eu, refúgio do outro. Identidade e alteridade na escrita diarística**. 2009. 263 f. Tese (Doutorado em Letras) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 263 f., 2009.

BEAULIEU, Elizabeth Ann. **Writing African American Woman: An Encyclopedia of Literature by and about Women of Color**. Westport, Connecticut; London: Greenwood Press. 2006.

BERRYMAN, Charles. Critical Mirrors: Theories of autobiography. **Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal**, v. 32, n. 1, mar. 1999, p. 71-84. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/44029420>. Acesso em: 22 mar. 2024.

BOURDIEU, Pierre. A Ilusão Biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. **Usos e abusos da história oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 183-191.

BUENO, Eva Paulino. Carolina Maria de Jesus in the Context of “Testimonios”: Race, Sexuality, and Exclusion. **Criticism**, v. 41, n.2, Spring 1999, p. 257-284. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/23124295>. Acesso em: 20 dez. 2025.

CANDIDO, Antonio. Literatura e subdesenvolvimento. In: CANDIDO, Antonio. **A educação pela noite & outros ensaios**. 3. ed. São Paulo: Ática, 2003, p. 140-162.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**. 8. ed. São Paulo: T.A. Queiroz; Publifolha, 2000.

CANDIDO, Antonio. Poesia e ficção na autobiografia. In: CANDIDO, Antonio. **A educação pela noite**. São Paulo: Todavia, 2023, p. 69-94.

CANDIDO, Antonio. Século XXI: Cultura, Produção, Representação simbólica da Sociedade Brasil. **Canal TV UNICAMP**, palestra de 7 nov. 1988. Disponível em: https://youtu.be/Z0M9A7Bzebc?si=cKo9_-qFiMGzGHu0. Acesso em: 18 fev. 2025.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos avançados**, v. 49, n.17, 2003, p. 117-132. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/Zs869RQTMGGDj586JD7nr6k/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 28 ago. 2025.

CARVALHO, Ricardo Souza de. Os fragmentos do ensaio de Joaquim Nabuco. **Remate de males**, Campinas, v. 37, n. 2, jul./dez. 2017, p. 809-825. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/remate/article/view/8648617>. Acesso em: 3 maio 2024.

COSTA, Claudia de Lima; DINIZ, Alai Garcia. Entrevista Mary Louise Pratt: Por uma perspectiva crítica feminista. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 7, n. 1-2, p. 127-1140, 1999. Disponível em: http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X1999000100009&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 10 ago. 2025.

DE HOLLANDA, Heloísa Buarque. O território ambíguo da historiografia. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, n. esp., p. 123-129, 1994. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16098>. Acesso em: 22 ago. 2025.

DIDIER, Béatrice. **Le journal intime**. 2. ed. Paris: PUF, 1991. Disponível em: <https://archive.org/details/lejournaintime0000didi/page/20/mode/2up?view=theater>. Acesso em: 25 mar. 2024.

DUARTE, Constância Lima. Feminismo: uma história a ser contada. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. **Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 24-47.

DUARTE, Constância Lima. Nísia Floresta e a chegada da utopia feminista no Brasil. In: DUARTE, Constância Lima. **Nísia Floresta: a primeira feminista do Brasil**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2005. p. 13-48.

DUARTE, Constância Lima. **Nísia Floresta vida e obra**. 2. ed. Natal: Editora da EDUFRN, 1995.

DUQUE-ESTRADA, Elizabeth Muylaert. **Devires autobiográficos: a atualidade da escrita de si**. Rio de Janeiro: Nau Editora; PUC-Rio, 2009.

ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA. Samuel Smiles. **Encyclopaedia Britannica**, 12 abr. 2025. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Samuel-Smiles>. Acesso em: 12 jul. 2025.

EULÁLIO, Alexandre. Livro que nasceu clássico. In: EULÁLIO, Alexandre. **Escritos**. Campinas: Editora da Unicamp; São Paulo: Editora da Unesp, 1992. p. 311-322.

FELINTO, Marilene. Clichês nascidos na favela. **Folha de S.Paulo**, 29 set. 1996. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/9/29/mais!/28.html>. Acesso em: 30 dez. 2025.

FERNANDEZ, Raffaella. Carolina Maria de Jesus: uma breve cartografia de seu espólio literário. **Manuscrita: revista de crítica genética**, n. 31, 2016. p.10-26.

FERNANDEZ, Raffaella. Entrevista Anne-Marie Métailié. **Scripta**, v.18, n.35, p. 293-296, 2º semestre de 2014.

FERNANDEZ, Raffaella. Entrevista Clélia Pisa. **Scripta**, v.18, n.35, p.297-304, 2º semestre de 2014.

FOUCAULT, Michel. A escrita de si. In: FOUCAULT, Michel. **O que é um autor**. Trad. Antônio Fernando Cascais e Eduardo Cordeiro. 4ª ed. Lisboa: Vega, 2002. p. 129-160.

FRANK, Anne. **O diário de Anne Frank**. Trad. Alves Calado. Rio de Janeiro: Record, 1995.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Tomo 1. 10. ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1961.

FREYRE, Gilberto. Introdução. In: FREYRE, Gilberto (Org.) **Joaquim Nabuco: perfis parlamentares**. 2. ed. Brasília: Edições Câmara, 2010, p. 33-103.

FREYRE, Gilberto. **Tempo morto e outros tempos: trechos de um diário de adolescência e primeira mocidade, 1915-1930**. São Paulo: Global, 2006.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. “Memória, história, testemunho”. In: BRESCIANI, Stella e NAXARA, Marcia (orgs.). **Memória e ressentimento: indagações sobre uma questão sensível**. São Paulo: Editora da Unicamp, 2004. p. 85-94

GAGNEBIN, Jeanne Marie. “Entre moi et moi-même” (“Entre eu e eu mesmo”, Paul Ricouer). IN: GALLE, Helmut; OLMOS, Ana Cecília; KANZEPOLSKY, Adriana; IZARRA, Laura Zuntini (Org.). **Em primeira pessoa**: abordagens de uma teoria da autobiografia. São Paulo: Annablume; Fapesp; FFLCH, USP, 2009. p.133-139.

GALLAGHER, Catherine. Ficção. In: MORETTI, Franco (Org.). **A cultura do romance**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 629-658.

GALVÃO, Patrícia. A mulher do povo. In: CAMPOS, Augusto de (Org.). **Pagu: vida-obra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 131-155.

GALVÃO, Patrícia. **Paixão Pagu: Autobiografia precoce**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

GARDNER, George. **Viagens no Brasil principalmente nas províncias do norte e nos distritos do ouro e do diamante durante os anos de 1836-1841**. Trad. Albertino Pinheiro. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1942. Disponível em: <https://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/308>. Acesso em: 4 mar. 2025.

GARDNER, George. **Viagens no Brasil principalmente nas províncias do norte e nos distritos do ouro e do diamante durante os anos de 1836-1841**. Trad. Albertino Pinheiro. 2. edição. São Paulo; Rio de Janeiro; Recife; Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1942. Disponível em: <https://bdor.sibi.ufrj.br/bitstream/doc/308/1/223%20PDF%20-%20OCR%20-%20RED.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2025.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**. Trad. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2012.

GIORGIO, M. **Sobre a utilização do Censo Demográfico para a Reconstrução das Estatísticas do Movimento da População do Brasil**. (1941), p. 43 Disponível em: <https://brasil500anos.ibge.gov.br/estatisticas-do-povoamento/evolucao-da-populacao-brasileira.html>. Acesso em: 1 ago. 2024.

GOLDSCHMIDT, Eliana Rea. A carta de alforria na conquista da liberdade. **Ide (São Paulo)**, São Paulo, v. 33, n. 50, p. 114-125, jul. 2010. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062010000100013&lng=pt&nrm=iso. acessos em 29 jun. 2025. Disponível: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S0101-31062010000100013&script=sci_arttext. Acesso em: 25 jun. 2025.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1982.

GUSDORF, Georges. Condiciones y límites de la autobiografía. **Suplemento Anthropos**, n.29, 1991, p.9-17. Disponível em: <https://ayciiunr.wordpress.com/wp-content/uploads/2019/08/gusdorf-george-condiciones-y-lc3admites-de-la-autobiografc3ada.pdf>. Acesso: 10 jul. 2024.

GUSDORF, Georges. De l'autobiographie initiatique à l'autobiographie genre littéraire. **Revue d'Histoire Littéraire en France**, [S.l.], n.6, p.957-1002, 1975. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/158852105/Gerges-Gusdor-L-Autobiographie>. Acesso em: 17 abr. 2024.

HAIDER, Asad. **Armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje**. Trad. Leo Vinicius Liberato. São Paulo: Veneta, 2019.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP & A Editora, 2006.

HANISCH, Carol. **The personal is political**. 1969. Disponível em: <https://www.carolhanisch.org/CHwritings/PIP.html>. Acesso em: 30 set. 2025.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. O homem cordial. In: **O homem cordial**. São Paulo: Penguin & Companhia das Letras, 2012.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. Os estudos sobre mulher e literatura no Brasil: uma primeira abordagem. **Papéis Avulsos: CIEC/ECO/UFRJ**, v. 29-30, 1990. Disponível em: https://static1.squarespace.com/static/5bcd01c69d414940eeb23b24/t/5c9cc6d9eb39315118a332f5/1553778397027/os+estudos+sobre+mulher+e+literatura+no+Brasil_uma+primeira+abordagem-artigo.pdf. Acesso em: 5 ago. 2025.

JAGUARIBE, Beatriz. Autobiografia e nação: Henry Adams e Joaquim Nabuco. In: GIUCCI, Guilherme; DAVI, Mauricio (Org.). **Brasil-EUA: Antigas e novas perspectivas sobre sociedade e cultura**. Rio de Janeiro: Levatã, 1994, p. 109-141.

JESUS, Carolina Maria de. **Bitita's Diary: The Childhood's Memoir of Carolina Maria de Jesus**. Trad. Emanuelle Oliveira e Beth Joan Vinkler. New York: Routledge, 1998.

JESUS, Carolina Maria de. **Casa de alvenaria: diário de uma ex-favelada**. São Paulo: Livraria Francisco Alves, 1961.

JESUS, Carolina Maria de. **Pedaços da fome**. São Paulo: Águila, 1963.

JESUS, Carolina Maria de. **Provérbios**. São Paulo: s.n., [196?].

JESUS, Carolina Maria de. **Antologia Pessoal**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996a.

JESUS, Carolina. **Meu estranho diário**. MEIHY, José Carlos Sebe Bom; LEVINE, Robert M. (Org.). São Paulo: Xamã, 1996b.

JESUS, Carolina Maria de. **Diário de Bitita**. São Paulo: Sesi-SP Editora, 2014.

JESUS, Carolina Maria de. **Onde estaes felicidade?** São Paulo: Me Parió Revolução, 2014.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo: diário de uma favelada**. 10. ed. São Paulo: Ática, 2015.

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

JESUS, Carolina Maria de. **Casa de alvenaria**, volume. 2: Santana. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

JOZEF, Bella. (Auto)Biografia: os territórios da memória e da história. In: AGUIAR, F. (org.). **Gêneros de Fronteira**. São Paulo: Xamã, 1997. p. 219-225.

KRAMER, Jane. Me, Myself, And I. What made Michel de Montaigne the first modern man? **New Yorker Magazine**, 31 ago 2009. Disponível em: www.newyorker.com/magazine/2009/09/07/me-myself-and-i. Acesso em: 10 set. 2024.

LACERDA, Lilian de. **Álbum de leitura: memórias de vida, histórias de leitoras**. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

LACERDA, Lilian de. Rastreado memórias femininas, reconstituindo histórias de leitoras. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, n. 33, jun. 2001. p.67-90.

LAJOLO, Marisa. Poesia no quarto de despejo ou um ramo de rosas para Carolina. In: JESUS, Carolina Maria de. **Antologia pessoal**. José Carlos S. Bom Meihy (Org.); Armando Freitas Filho (rev.). Rio de Janeiro: UFRJ, 1996. p.37-61.

LEJEUNE, Philippe. **On diary**. Edited by Jeremy D. Popkin & Julie Rak. Trad. Katherine Durnin. University of Hawaii Press, 2009.

LEJEUNE, Philippe. Diários de garotas francesas no século XIX: constituição e transgressão de um gênero literário. **Cadernos Pagu, Gênero, narrativas, memórias**, v.8-9, p. 99-114, 1997. Disponível em: <https://ieg.ufsc.br/storage/articles/October2020/31102009-093637lejeune.pdf>. Acesso em 26 set. 2021.

LEJEUNE, Philippe. **Les brouillons de soi**. Paris: Seuil, 1998.

LEVINE, R. Introduction. IN: JESUS, Carolina Maria de. **Bitita's Journal: the childhood memoirs of Carolina Maria de Jesus**. Trad. Emanuelle Oliveira e Beth Joan Vinkler. Estados Unidos, M E Sharpe Inc, 1997. Disponível: https://books.google.com.br/books?id=kaRzCQAAQBAJ&pg=PT17&hl=pt-BR&source=gbs_selected_pages&cad=3#v=onepage&q&f=false. Acesso em: 24 jul. 2018.

LIRA, Maria Candida Costa. Nísia Floresta: a abolicionista. **Monografia**. UFRN, Curso de História. 68 f. 2007 Disponível em: <http://www.repositoriolabim.cchla.ufrn.br/bitstream/123456789/524/1/Nísia%20Floresta-a%20abolicionista.pdf>. Acesso em: 1 ago. 2024.

LYRA, Maria de Lourdes Viana. A atuação da mulher na cena pública: diversidade de atores e de manifestações políticas no Brasil imperial. In: **Almanack Braziliense**, n.3, maio 2006, p. 105-122. Disponível em: <https://revistas.usp.br/alb/article/view/11637>. Acesso em: 11 jul. 2025.

MACHADO, Rita Maria Xavier. História(s) do feminismo ou o feminismo na história? **Revista Estudos Feministas**, v.11, n.1, jun. 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2003000100029>. Acesso em: 9 ago. 2024.

MARQUESE, R. DE B. A dinâmica da escravidão no Brasil: resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX. **Novos estudos CEBRAP**, n. 74, p. 107–123, mar. 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/xB5SjkdK7zXRvRjKRXRfKPh/> Acesso em: 29 jun. 2025.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Trad. Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MAUÉS, Flamarion. O mercado editorial de livros no Brasil no período de abertura. **Educação em debate**, Ano 28, v. 1, n. 51/52, 2006. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/15234/3/2006_art_fmaues.pdf. Acesso em: 9 jun. 2024.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. O inventário de uma certa poetisa. In: **Antologia pessoal**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996. p. 7-36.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; LEVINE, Robert M. **Cinderela Negra: a saga de Carolina Maria de Jesus**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994.

MELLO, Daniel. Instituto lança site com obra manuscrita de Carolina Maria de Jesus. Publicado em 14 mar 2024. **Agência Brasil**. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2024-03/ims-lanca-site-com-obra-manuscrita-de-carolina-maria-de-jesus>. Acesso em: 19 ago. 2024.

MILLIET, Sergio. **Diário crítico de Sergio Milliet**. 2a ed. São Paulo: Martins Fontes, 1981, V. 1.

MIRANDA, Fernanda. “Diário de bitita” ou “Um Brasil para os brasileiros”: pós-abolição e narrativa em Carolina Maria de Jesus. **Revista Athena**, v. 17, n. 2, p. 26-42. Disponível em: <https://periodicos.unemat.br/index.php/athena/article/view/4408/3514>. Acesso em: 29 abr. 2020.

MONTEIRO, Ester. Lobby do Batom: marco histórico no combate à discriminações. **Agência Senado**, Brasília, 6 mar. 2018. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2018/03/06/lobby-do-batom-marco-historico-no-combate-a-discriminacoes>. Acesso em: 9 ago. 2024.

MORAIS FILHO, José Nascimento. **Maria Firmina dos Reis: fragmentos de uma vida**. São Luís: Governo do Estado do Maranhão, 1975.

MOREIRA, Daniel da Silva. A autobiografia no Brasil, entre desejo e negação. 2011. 102 f. **Dissertação (Mestrado em Estudos Literários)** — Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2011. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/2117>. Acesso em: 13 abr. 2024.

MOREIRA, Daniel da Silva. A autobiografia brasileira entre o desejo e a repulsa: os casos de Oswald de Andrade e Manuel Bandeira. **Claraboia**, n.11, 2019, p.27-42. Disponível em: <https://seer.uenp.edu.br/index.php/claraboia/article/view/164/pdf>. Acesso: 13 abr 2024.

MOREIRA, Daniel da Silva. O diário, um gênero da margem. **Terceira Margem**, v.23, n.39, jan-abr 2019, p.89-98. Disponível em: <https://revistas.ufjf.br/index.php/tm/article/view/15353/13582>. Acesso em: 13 abr 2024.

MORLEY, Helena. **Minha vida de menina**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

MOURA, Clovis. **Dialética radical do Brasil negro**. 3. ed. São Paulo: Anita Garibaldi, 2020.

MOURA, Clóvis. **História do negro brasileiro**. São Paulo: Editora Ática, 1989.

MOURA, Clovis. **Quilombos: resistência ao escravismo**. 5. ed. Teresina: EdUESPI, 2021.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2019. (Col. Palavras Negras)

MOURA, Maria Lacerda. Feminismo? Caridade? **Revista O Combate**, São Paulo, n.4598, p. 3, 5 jan. 1928. Disponível em:

<https://www.nodo50.org/insurgentes/textos/mulher/10feminismocaridade.htm>. Acesso em: 2 ago. 2024.

MURARO, Rosie Marie. **Sexualidade da mulher brasileira: corpo e classe social no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1983.

MURARO, Rose Marie. **Os seis meses em que fui homem**. 3. ed. São Paulo: Rosa dos Tempos, 1991.

NABUCO, Joaquim. **Minha formação**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1963. (Coleção Biblioteca Básica Brasileira, v. 3).

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras**. RATTTS, Alex. (Org.) Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NASCIMENTO, Daniela de Almeida. Carolina Maria de Jesus e a escrita de si como lugar de memória e resistência. 2020. **Dissertação (Mestrado em Estudos Literários)** - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP).

NASCIMENTO, Daniela de Almeida. A escrita autobiográfica afrodiaspórica no Atlântico negro: o caso de Diário de Bitita, de Carolina Maria de Jesus. In: ANDRADE, Cátia Inês Negrão Berlin de; MARCARI, Maria de Fátima Alves de Oliveira (orgs.). **Entre si e o outro: literatura e memória em diálogo**. São Paulo: Todas as Musas, 2022. p. 167-196.

NITRINI, Sandra. A biblioteca brasileira de Bernanos. **Literatura e Sociedade**, São Paulo, Brasil, v. 11, n. 9, p. 346–355, 2006. DOI: 10.11606/issn.2237-1184.v0i9p346-355. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ls/article/view/23600>. Acesso em: 29 ago. 2024.

NORONHA, Jovita Maria Gerheim. Introdução. In: LEJEUNE, Philippe. **O pacto autobiográfico: de Rousseau à internet**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 7-11.

PELLEGRINI, Tânia. **Gavetas vazias: ficção e política nos anos 70**. São Carlos: EdUFSCar-Mercado de Letras, 1996.

PEREIRA, Deise Quintiliano. Diário de Bitita: a autobiografia ensaística de Carolina Maria de Jesus. **Estudos Literários Brasileiros**, Brasília, n. 58, e5811, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/elbc/a/jqhDbFV9SBgMn65Y9C6hvyS/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 22 nov. 2025.

PERPÉTUA, Elzira Divina. **A vida escrita de Carolina Maria de Jesus**. Belo Horizonte: Nandyala, 2014.

PERROT, Michelle. Práticas da memória feminina. Trad. Cláudio Henrique de Moraes Batalha e Miriam Pillar Grossi. **Revista Brasileira de História**, v.9, n.18, ago.-set. 1989, p. 9-18.

PIRES, M. DE F. N. Cartas de alforria: "para não ter o desgosto de ficar em cativeiro". **Revista Brasileira de História**, v. 26, n. 52, p. 141–174, dez. 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/TWxK76Yg9QmSRHjCfT36WML/> Acesso em: 29 jun. 2025.

PLATÃO. **Carta VII**. Trad. José Gabriel Trindade e Maura Iglesias. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

PRATT, Mary Louise. Mulher, literatura e irmandade nacional. Trad. Valeria Lamego. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rocco: Rio de Janeiro, 1994, p. 127-157.

PRATT, Mary Louise. Por uma perspectiva crítica feminista. Entrevista concedida a Claudia de Lima Costa e Alai Garcia Diniz. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 7, n. 1-2, p. 127-140, 1999. Disponível em: http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X1999000100009&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 10 ago. 2025.

RAGO, Margareth. **A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade**. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

RAVETTI, Graciela. Autoficção e testemunho: a intersecção literatura/estudos culturais. In: OTTE, Goerge; OLIVEIRA, Silvana Pessoa (Org.) **Mosaico crítico. Ensaio sobre literatura contemporânea**. Belo Horizonte: Autêntica; NELA-FALE-UFMG, 1999. p. 17-24.

REIS, João José. Presença Negra: conflitos e encontros. In: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Brasil: 500 anos de povoamento**, Rio de Janeiro, 2000. p. 78-99. Disponível em: <https://celp.fflch.usp.br/sites/celp.fflch.usp.br/files/Brasil%20500%20anos%20de%20povoamento.pdf>. Acesso em: 26 jun. 2021.

REIS, Maria Firmina dos. **Ursula**. 6 ed. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2017.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como outro**. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

RICOEUR, Paul. Tempo e narrativa. In: _____. **Tempo e narrativa: A intriga e a narrativa histórica**, vol. 1. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 93-156.

RIOS, Ana Maria; MATTOS, Hebe Maria. “O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas”. **Topoi**, v. 5, n. 8, 2004, p. 170-198.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Confissões**. Trad. Fernando Lopes Graça. 2. ed. Lisboa: Editora Portugália, 1964.

SAFFIOTI, Heleieth; BONGIOVANI, Iara. O fardo das brasileiras: de mal a pior. In: **Revista Escrita/Ensaio**, Mulher brasileira: a caminho da libertação, Ano III, n.5, São Paulo, 1979, p.10-39. Disponível em: <https://marxismo21.org/heleieth-saffioti-marxismo-genero-e-feminismo/>. Acesso em: 24 jul. 2025.

SAFFIOTI, Heleieth. **A mulher na sociedade de classes: mito e realidade**. 3ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

SANTIAGO, Silviano. A literatura brasileira à luz do pós-colonialismo. **Folha de São Paulo**, Ilustríssima, 7 de setembro de 2014. Disponível em:

<http://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2014/09/1511606-a-literatura-brasileira-a-luz-do-pos-colonialismo.shtml>. Acesso em: 24 mar. 2020.

SANTIAGO, Silviano. Prosa literária atual no Brasil. In: _____. **Nas malhas da letra**. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2002. p. 28-43.

SANTIAGO, Silviano. Vale quanto pesa: a ficção brasileira modernista. In: _____. **Vale quanto pesa: ensaios sobre questões político-culturais**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982b. p. 25-40.

SCHWARZ, Lilia Katri Moritz. Resenha de **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2008, v. 51, n. 2, p.743-747. Disponível em: <https://revistas.usp.br/ra/article/view/27295/29067>. Acesso em: 15 ago. 2024.

SCHWARZ, Roberto. **Duas meninas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

As ideias fora do lugar. In: _____. **Ao vencedor as batatas**. São Paulo: Duas Cidades/ Editora 34, 2000, p. 9-31.

SEKORA, John. Black Message, White Envelope: Genre, Authenticity, and Authority in the Antebellum Slave Narrative. **Callaloo**, n.32, 1987, p.482-515. Disponível em: <https://www.ux1.eiu.edu/~rlbeebe/sekora.pdf>. Acesso em: 5 set. 2024.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. O local do testemunho. **Tempo e argumento**. Florianópolis, v.2, n.1, p. 3-20, jan./jun. 2010. Disponível em: <http://www.revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/viewFile/1894/1532> Acesso em: 14 jun. 2018.

SHOWALTER, Elaine. A literature of their own: British Women Novelists from Brontë to Lessing. In: EAGLETON, Mary. **Feminist Literary Theory: A Reader**. Malden; Oxford: Wiley-Blackwell, 2011, p.11-14.

SILVA, Mário Augusto Medeiros da. **A descoberta do insólito: literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2000)**. 2011. 448 f. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280297>. Acesso em: 17 ago. 2018.

SOUSA, Germana H. P. de. De Bitita a Carolina: o destino e a surpresa. **Quadrant**, Montpellier. v. 24, p. 299-313, 2007.

SOUZA, Neuza Santos. **Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

TELLES, Norma. Fragmentos de um mosaico: escritoras brasileiras no século XIX. **Labrys, estudos feministas**, n.8, ago.-dez. 2005. Disponível em: <https://www.labrys.net.br/labrys8/literatura/norma.htm>. Acesso em: 18 mar. 2024.

TELLES, Norma. Escritoras, escritas, escrituras. In: PRIORE, Mary Del. **História das mulheres no Brasil**. 10. ed. São Paulo: Editora Contexto, 2013, p. 401-442.

VALENTIM, Inácio. A Carta VII, o manifesto e a autobiografia política de Platão. **Revista Opinião Filosófica**, Porto Alegre. v. 3; n. 1, 2012, p. 60-72.

VIANA, Maria José Motta. Apesar de você. . . (uma leitura de minha vida de menina, de Helena Morley). **O Eixo e a Roda Revista de Literatura Brasileira**, Belo Horizonte. v. 11, n. 13, p. 17-24, 1988.

VIANA, Maria José Motta. **Do sótão à vitrine**: memórias de mulheres. Belo Horizonte: Editora UFMG/ Faculdade de Letras da UFMG, 1995.

VOLCEAN, Tamiris Tinti. A escrita autobiográfica de Maura Lopes Cançado como forma de resistência ao desaparecimento precoce da mulher na sociedade brasileira. **Opiniões**, São Paulo, n. 18, p. 198-213, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/opiniaes/article/view/181332/174678>. Acesso em: 16 ago. 2024.