



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE LETRAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E LINGUÍSTICA

GUSTAVO SANTANA MIRANDA BRITO

**MUNDOS-BITITA:
UM ESTUDO SOBRE O BILDUNG, O POSTUPOK E A PARRESÍA NO DIÁRIO DE
BITITA, DE CAROLINA MARIA DE JESUS**

Goiânia
2023



UNIVERSIDADE FEDERAL DE
GOIÁS FACULDADE DE
LETRAS

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

GUSTAVO SANTANA MIRANDA BRITO

3. Título do trabalho

**MUNDOS-BITITA: UM ESTUDO SOBRE O BILDUNG, O POSTUPOK E A PARRESÍA NO
DIÁRIO DE BITITA, DE CAROLINA MARIA DE JESUS.**

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento [X] SIM [] NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Gustavo Santana Miranda Brito, Discente**, em 15/04/2024, às 09:57, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Jamesson Buarque De Souza, Professor do Magistério Superior**, em 15/04/2024, às 14:11, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4504592** e o código CRC **E579B8DC**.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E LINGUÍSTICA

GUSTAVO SANTANA MIRANDA BRITO

**MUNDOS-BITITA:
UM ESTUDO SOBRE O BILDUNG, O POSTUPOK E A PARRESÍA NO DIÁRIO DE
BITITA, DE CAROLINA MARIA DE JESUS**

Tese apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás, para obtenção do título de Doutor em Estudos Literários.
Área de Concentração: Estudos Literários.
Linha de Pesquisa: L.P.1. Poéticas da Modernidade e da Contemporaneidade.
Orientador: Dr. Jamesson Buarque de Souza.

Goiânia
2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Brito, Gustavo Santana Miranda Brito
MUNDOS-BITITA [manuscrito] : UM ESTUDO SOBRE O
BILDUNG, O POSTUPOK E A PARRESÍA NO DIÁRIO DE BITITA, DE
CAROLINA MARIA DE JESUS / Gustavo Santana Miranda Brito
Brito. - 2023.
XCVII, 97 f.

Orientador: Prof. Jamesson Buarque de Souza.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de
Letras (FL), Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística, Goiânia,
2023.

1. Bildung. 2. Bildungsroman. 3. Diário de Bitita. 4. Postupok. 5.
Parresía. I. Souza, Jamesson Buarque de, orient. II. Título.

CDU 821.134.3



UNIVERSIDADE FEDERAL DE
GOIÁS FACULDADE DE LETRAS

ATA DE DEFESA DE TESE

Ata Nº **21** da sessão de defesa de tese de **GUSTAVO SANTANA MIRANDA BRITO** que confere o título de **Doutor** em Letras e Linguística, na área de concentração em Estudos Literários

Aos **vinte e nove** dias do mês de **agosto** do ano de **dois mil e vinte e três**, a partir das **quatorze** horas, via Google Meet, realizou-se a sessão pública de defesa de tese intitulada "**MUNDOS-BITITA: UM ESTUDO SOBRE O BILDUNG, O POSTUPOK E A PARRESÍA NO DIÁRIO**

DE BITITA, DE CAROLINA MARIA DE JESUS". Os trabalhos foram instalados pelo orientador, **Prof. Dr. Jamesson Buarque de Souza** (Presidente/PPGLL/FL/UFG), com a participação dos demais membros da banca examinadora: **Prof. Dr. Alexandre Ferreira da Costa** (PPGLL/FL/UFG), **Profa. Dra. Renata Rocha Ribeiro** (PPGLL/FL/UFG), membros titulares internos e **Prof. Dr. Eguimar Felício Chaveiro** (PPGEO/UFG) e **Profa. Dra. Raffaella Andréa Fernandez** (IEB/USP), membros titulares externos. Durante a arguição, os membros da banca **não** fizeram sugestão de alteração do título do trabalho. A banca examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da tese tendo sido o candidato **aprovado** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo **Prof. Dr. Jamesson Buarque de Souza**, presidente da banca examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos membros da banca examinadora, aos **vinte e nove** dias do mês de **agosto** do ano de **dois mil e vinte e três**.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Renata Rocha Ribeiro, Professora do Magistério Superior**, em 29/08/2023, às 16:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alexandre Ferreira Da Costa, Professor do Magistério Superior**, em 29/08/2023, às 16:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Eguimar Felício Chaveiro, Usuário Externo**, em 30/08/2023, às 15:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Flavio Pereira Camargo, Coordenador de Pós- Graduação**, em 16/10/2023, às 09:37, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Jamesson Buarque De Souza, Professor do Magistério Superior**, em 16/10/2023, às 14:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3960695** e o código CRC **2B6A6349**.

Referência: Processo nº 23070.042604/2023-08
SEI nº 3960695

AGRADECIMENTOS

Agradeço, inicialmente, aos meus pais, Luciana Santana (*in memoriam*) e Raimundo Brito, que sempre me apoiaram na busca pelos meus sonhos.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Jamesson Buarque de Souza, pela persistência e paciência com meu trabalho.

Agradeço à minha esposa, Patrícia Vieira, que esteve ao meu lado ouvindo tantas vezes minhas hipóteses sobre a incrível vida de Carolina Maria de Jesus.

Agradeço aos professores de todas as disciplinas que cursei durante o doutorado.

Agradeço ao Prof. Dr. Alexandre Ferreira da Costa pelo trabalho de arguição da minha tese, por suas correções, inúmeras considerações e algumas sugestões, assim como pelas palavras de apoio, quando de sua participação no exame de qualificação. Na mesma medida e pelas mesmas razões, ao Prof. Dr. Eguimar Felício Chaveiro. Ambos foram generosos em contribuições para minha pesquisa.

Este trabalho é dedicado aos meus filhos,
Santiago e Clarice Vieira Brito, pelos sorrisos
diários que me inspiraram e me inspiram a
continuar tentando alcançar novos horizontes.

RESUMO

A presente tese estabelece um diálogo entre Carolina Maria de Jesus e dois filósofos do século XX, Mikhail Bakhtin e Michel Foucault, os três com muito a dizer sobre o mundo no qual, preservadas as escalas, coabitaram e produziram suas obras em determinados momentos, simultaneamente. Sobre a metodologia aplicada à tese, a base é a análise bibliográfica, por meio de uma revisão abrangente da literatura disponível sobre Carolina Maria de Jesus, suas obras e seu contexto histórico e social, a partir da investigação de estudos críticos, análises literárias, pesquisas sociológicas e outros trabalhos relevantes que abordam a vida e a obra da autora. Nosso objeto de pesquisa é o Diário de Bitita (1986). Sobre ele, inicialmente, estabelecemos o gênero literário do romance, entendido como um “romance de formação autobiográfico”, um *Bildungsroman* negro e feminino. Em seguida, por meio de uma cuidadosa análise do discurso da personagem Bitita, analisamos as transformações semânticas da palavra ‘mundo’ ao longo de toda a narrativa. Posteriormente, focalizamos na identificação e interpretação dos elementos relacionados aos conceitos de *postupok* e parresía. O que defendemos nesta tese, com base na pesquisa sobre Carolina Maria de Jesus, Mikhail Bakhtin e Michel Foucault, é que o *postupok* não se limita a uma forma específica, mas abrange todas as formas possíveis do discurso. No entanto, dentro dessa multiplicidade, a parresía emerge como uma forma estável e reconhecível diante de determinadas circunstâncias e características enunciativas. Embora haja uma interseção entre o *postupok* e a parresía, ressaltamos que nem todo *postupok* se configura como uma parresía, mas que quase toda parresía se configura como um *postupok*. Assim, o que aqui defendemos é que o *postupok* engloba a parresía e o Diário de Bitita abrange ambos.

Palavras-chave: *Bildung*. *Bildungsroman*. Diário de Bitita. *Postupok*. Parresía. Enunciação. Discurso.

ABSTRACT

*This thesis establishes a dialogue between Carolina Maria de Jesus and two 20th-century philosophers, Mikhail Bakhtin and Michel Foucault, all of whom have much to say about the world in which they coexisted and produced their works, at certain moments concurrently. Regarding the methodology applied in this thesis, it is based on bibliographic analysis, conducting a comprehensive review of the available literature on Carolina Maria de Jesus, her works, and her historical and social context, by exploring critical studies, literary analyses, sociological research, and other relevant works that address the life and work of the author. Our research object is *Diário de Bitita* (1986). Initially, we establish the literary genre of the novel, understood as an "autobiographical coming-of-age novel," a black and feminine Bildungsroman. Then, through a careful analysis of the character Bitita's discourse, we analyze the semantic transformations of the word "mundo" (World) throughout the entire narrative. Subsequently, we focus on the identification and interpretation of elements related to the concepts of postupok and parresía. What we argue in this thesis, based on the research on Carolina Maria de Jesus, Mikhail Bakhtin, and Michel Foucault, is that postupok is not limited to a specific form but encompasses all possible forms of discourse. However, within this multiplicity, parresía emerges as a stable and recognizable form in certain circumstances and enunciative characteristics. While there is an intersection between postupok and parresía, we emphasize that not every postupok is configured as a parresía, but almost every parresía is configured as a postupok. What we defend is that postupok encompasses parresía, and *Diário de Bitita* encompasses both.*

Keywords: *Bildung. Bildungsroman. Postupok. Parresía. Diário de Bitita. Enunciation, Discourse.*

SUMÁRIO

1	CONSIDERAÇÕES INICIAIS	10
2	O BILDUNG.....	17
2.1	O FIM E O COMEÇO.....	17
2.2	O ANTI-BILDUNG.....	19
2.3	BILDUNGSROMAN.....	27
2.4	O ROMANCE DE FORMAÇÃO AUTOBIOGRÁFICO.....	32
2.5	O BILDUNGSROMAN ÀS AVESSAS.....	35
3	O MUNDO.....	37
3.1	O MUNDO-CORPO.....	37
3.2	O MUNDO-DO-OUTRO.....	34
3.3	OS OUTROS-DO-MUNDO.....	41
3.4	O MUNDO-TERRA.....	45
3.5	GEWORFENHEIT.....	48
3.6	O MUNDO REDESCOBERTO.....	50
4	O POSTUPOK.....	52
4.1	A FILOSOFIA DA DÚVIDA.....	52
4.2	O ATO RESPONSÁVEL.....	54
4.3	A INTEGRALIDADE	58
4.4	A INTEGRALIDADE DO ATO E A IMAGINAÇÃO ÉTICA.....	61
4.5	OS ÁLIBIS DA ORDEM DO DISCURSO	64
5	A PARRESÍA.....	67
5.1	A CORAGEM DA VERDADE.....	67
5.2	A PARRESÍA DE BITITA.....	70
5.3	O POSTUPOK DA PARRESÍA.....	71
5.4	INDIFERENÇA IMPOSSÍVEL.....	72
5.5	ENUNCIÇÃO RESPONSÁVEL E FALA VERDADEIRA.....	73
5.6	DUPLA RESPONSABILIDADE E ENUNCIÇÃO DA VERDADE.....	74
5.7	UNICIDADE PARTICIPATIVA DO ATO RESPONSÁVEL E PARRESIÁSTICO.....	75
5.8	PRAGMATISMO TEÓRICO E DISCURSO PRAGMÁTICO.....	75
5.9	A LOUCURA DA CULTURA.....	76
5.10	O DEVER E A CORAGEM.....	77
5.11	ACABAMENTO MÚTUO.....	78
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	79
	REFERÊNCIAS.....	83

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A obra de arte Carolina Maria de Jesus continua aberta ao diálogo com a crítica literária, a filosofia, a história, a sociologia, com um número impressionante de pesquisadores das ciências humanas, e, principalmente, com o leitor comum. Os que a leem encontram em Carolina de Jesus o relato de uma brasileira cuja voz exigiu ser ouvida. Suas histórias se situam em um Brasil radicalmente real e o espanto com sua produção advém da constatação de que o encanto estético pode emergir dos lugares mais improváveis, inclusive, da fome.

Este trabalho é mais um desses diálogos possíveis entre a autora e pensadores que, confrontados com De Jesus, avivam interessantes campos de interpretação e de aplicação teóricas e conceituais. Em nosso caso, são convocados ao diálogo com De Jesus dois filósofos do século XX, Mikhail Bakhtin e Michel Foucault, os três com muito a dizer sobre o mundo no qual, preservadas as escalas, coabitaram e produziram suas obras em determinados momentos, simultaneamente. Ou seja, De Jesus, Bakhtin e Foucault podem ter se sentado para escrever no mesmo dia. Três autores em três continentes, refletindo sobre os desdobramentos do século XIX e os extremos do século XX, que, em larga medida, sentiram em primeira mão. Certamente, a produção artística e filosófica dos três foi abastecida pelo espaço de tempo no qual estavam inseridos. Seus repertórios são absolutamente distintos e seguem caminhos individuais, contudo, há uma preocupação sobre a linguagem que perpassa a produção dos três, e, nesse sentido, antevemos o ponto de confluência no qual estabelecemos o diálogo entre eles: a relação entre a linguagem e a verdade. Campo muito amplo, para se dizer o mínimo.

Todavia, o recorte que permite o diálogo nasce da inquietação desses autores diante dos atos de se pensar e de se falar a verdade. Em De Jesus, Bakhtin e Foucault, o tema da enunciação verdadeira, do ato verdadeiramente ético, do risco iminente de se projetar como voz discordante encontra espaço significativo, tanto em suas obras escritas quanto em suas vidas. Guardadas as proporções, os três dedicaram, em algum momento, seus esforços de criação, elaboração e pesquisa para trazerem a verdade ao campo da vida, narrando e refletindo sobre formas de enunciação de algum tipo verdade. Portanto, se a tônica do diálogo é entre a verdade e sua enunciação, a dimensão teórica na qual este trabalho se desenvolve é de natureza crítica e filosófica.

Inicialmente, interpreta-se o conceito de ato integral e depois o de parresía, em sua manifestação e sua consequência no outro, em seu caráter aberto e refratário. Assim, para

estabelecermos as vozes e seus ritmos no diálogo, acordamos que em Carolina Maria de Jesus encontramos “o quem e o que se fala”, em Mikhail Bakhtin “o como e o porquê se fala” e em Michel Foucault “o de onde e o quando se fala”.

A arbitrariedade aqui é relativa, uma vez que o objeto de investigação, o *Diário de Bitita* (1986), é de De Jesus, o método de investigação da enunciação da autora é de Bakhtin e o tema da investigação na obra é de Foucault. De maneira mais clara, no *Diário de Bitita* (1986) a tônica da enunciação da personagem é a crítica e a dúvida sobre o mundo no qual ela estava inserida. Bitita pensa sobre o pensamento, principalmente sobre os pensamentos dos outros e suas manifestações sobre ela própria. Essa dimensão da imaginação ética de Bitita fica a cabo dos postulados filosóficos e teóricos de Mikhail Bakhtin, recuperando um de seus primeiros conceitos, o *postupok*, ou ato integral. Por consequência de sua vocação para a fala verdadeira, Bitita acaba se vendo em situações nas quais as relações de poder são absolutamente assimétricas, e mesmo assim prefere dizer a verdade, enfrentando o risco imediato; essas cenas se aproximam do conceito ao qual filósofo Michel Foucault dedicou ampla pesquisa, a *parresía*.

Mikhail Bakhtin, em *Para uma filosofia do ato* (2017), elabora os fundamentos conceituais que seriam aprimorados ao longo de sua obra, especialmente aqueles relacionados à responsabilidade, à responsividade e à integralidade. O conceito de *postupok* diz respeito à integralidade do ato, ao preenchimento do abismo existente entre o motivo de uma ação e o seu produto. Para Bakhtin, o ato responsável alberga a unidade do ser no instante; sendo singulares e irrepetíveis, a responsabilidade e sua responsividade são “uma fundação de uma ação moral” (HOLQUIST, 1993, p. 9) – o que significa que um ato responsável nos eximiria da culpa da separação de nossas palavras e nossas ações. Nesse caso, não há um alibi para nossa existência, porém é possível existir como se o houvesse.

É justamente nesse contexto que se pretende interpretar o romance de formação *Diário de Bitita*, sob a ótica da teoria Bakhtiniana. Assumindo-se as condições e a ideologia reinantes no contexto de Bitita, o conceito de *postupok* pode ser reconhecido frontalmente. A imaginação ética de Bitita, o questionamento constante dos padrões de pensamento e comportamento, o enfrentamento do “mundo-dos-outros” como realização contínua de seu *ethos* e o seu reencontro com sua continuidade na unidade do ser-em-evento encarnam o que o filósofo desenvolve conceitualmente. Portanto, a compreensão de *postupok* na obra de De Jesus está centrada nas descrições que a heroína, Bitita, faz a respeito de seu exercício de pensamento e crítica, sua fala verdadeira, seu autocuidado e a cura. O estudo do *Diário de*

Bitita nos permite uma ampla percepção de como a autora narra o despertar de seu potencial ético em sua infância, adolescência e no começo da vida adulta.

Com a parresía, Michel Foucault desenvolve seu método de arqueologia do saber ou de história do pensamento. O conceito grego diz respeito a um momento em que forças desiguais de poder colidem; a *parresía*, segundo o filósofo, refere-se ao enfrentamento direto por meio do discurso franco, numa tentativa de equilibrarem-se forças antagônicas por meio da enunciação da verdade. No caso da parresía, o estatuto do enunciador pouco importa, uma vez que ele, ao começar a falar, estará em uma situação de perigo. Contudo, é justamente esse ato arriscado e livre que caracteriza o conceito e que possui um efeito de retorno direto sobre o sujeito que o enuncia, inclusive podendo, algumas vezes, incidir sobre sua vida ou morte (FOUCAULT, 2010).

Seguindo o caminho trilhado por Foucault, em reconhecer cenas nas quais a parresía aparece em textos clássicos, o objetivo desta pesquisa e o desenvolvimento desta tese são semelhantes a tal caminho, porém, em um texto que saiu da marginalidade para entrar no cânone literário nacional. Trata-se, portanto, de um mapeamento e uma interpretação de cenas de parresía contidas no romance de formação de Carolina Maria de Jesus, *o Diário de Bitita* (1986).

Para De Jesus, a criação; para Bakhtin, a interpretação; e para Foucault, a identificação. O Diário de Bitita, o postupok e a parresía constituem as linhas gerais sobre as quais transitará o diálogo entre os três autores. Ambos os conceitos lidam com alguma forma de verdade e de sua enunciação. Para Bakhtin, o ato integral, o postupok, está centrado na ética do pensamento (AMORIM, 2007); o ato é o pensamento, contudo, sua natureza quando tornada em ação pode ser completamente transformada, como a lava fluida e informe se tornando rocha imóvel (HOLQUIST, 1993). O ato responsável para Bakhtin deve manter sua integridade com a ação, uma vez que não há alibis para não o fazer.

Já a parresía de Foucault se concentra na enunciação da verdade, ou veridicção, em condições específicas, quando uma fala verdadeira pode subverter uma relação de poder, e, sendo um fundamento da democracia, a parresía e o parresiasta estarão quase sempre em conflito com algum grau de tirania, seja ela na vida pública ou privada. Pensando graficamente, o postupok engloba a parresía e o Diário de Bitita engloba os dois; de outra maneira, dentro do diário existe o postupok, e dentro do postupok existe a parresía.

Os dois conceitos, *postupok* e parresía, lidam com a verdade em âmbitos diferentes, o primeiro se estabelece enquanto uma filosofia da moral (AMORIM, 2007), como

ato-pensamento ético, único e singular. Cabe aqui ressaltar que para Bakhtin, em *Para uma filosofia do ato* (2010), a verdade é de natureza dual, podendo ser expressa como *Istina* e *Pravda*. Via de regra, “*Istina* pode ser entendida então como sendo a identidade do real, não é acessível ao sujeito puramente lógico ou intelectual” (CASSIN, 2014, p. 513)¹ (tradução livre). *Istina*, para Bakhtin, trata das verdades universais, que não precisam ser necessariamente éticas, ao passo que *Pravda*² são verdades individuais nas quais deve haver ética. Bakhtin “propôs uma versão original do existencialismo: o existencialismo ético. Seu ‘sujeito’ não é mais o sujeito que sabe, mas o sujeito que age” (CASSIN, 2014, p. 515). “O ato é o movimento do pensamento, é o seu vir a ser” (AMORIM, 2007, p. 21). No ato, o sujeito está exposto ao risco, uma vez que possui toda a responsabilidade pelo seu pensamento.

Já na parresía, como nos apresenta Foucault em *O Governo de Si e dos Outros* (2010), o ato parresiástico é uma ação enunciativa na qual o sujeito irrompe com o discurso verdadeiro, “criando uma situação aberta” (FOUCAULT, 2010, p. 60), ou seja, o ato de se dizer a verdade coloca o enunciador, o parresiasta, em perigo. Para Foucault, a verdade da parresía também é dividida em dois níveis, o do enunciado da própria verdade e o do ato parresiástico. “Eu digo a verdade e penso verdadeiramente que é verdade” (FOUCAULT, 2010, p. 62).

Destarte, o ato integral de Bakhtin e o ato parresiástico de Foucault encontram em De Jesus um campo fértil para sua interpretação/identificação. De Jesus reconhece o seu mundo e pensa sobre ele, impõe sobre ele sua assinatura como autora e como personagem. E, com sua criação, a autora-personagem imprime sua singularidade no mundo; com seu ato, ela ilumina uma dimensão única do ser, especialmente por estar em confronto com dimensões muito mais potentes que a sua. Todavia, mesmo com toda a energia centrífuga³ forçando sua expressão

¹ *Istina, understood then as being and the identity of the real, is not accessible to the purely logical or intellectual subject but is always related to the act of a person, to a choice one makes.* (CASSIN, 2014, p. 5103).

² Uma vez que *istina*, como a *pravda*, é normalmente traduzida como “verdade”, o significado preciso destes dois termos é assim perdido. É por isso que, em contextos em que a *istina* está em oposição à *pravda*, a solução menos incorreta é explicar o primeiro termo em termos de “verdade filosófica”, ou “verdade teórica”, ou mesmo “verdade abstrata”, o que marca uma clara distinção com *pravda*, cujo significado é “verdade na justiça” [...]. Considerando que *istina* expressa a autenticidade do “o que é”, a *pravda* enfatiza o fato de que a coisa tem o caráter de estar certo ou justo (CASSIN, 2014, p. 515).

³ “Ou, como sugere Levine: os brasileiros a rejeitaram porque ela despendeu dinheiro para tirar uma fotografia para que ela pudesse obter um título de eleitor? Porque ela colocou o bem-estar de sua família acima dos sentimentos de solidariedade com seus companheiros de sofrimento? Por que sonhava em comer comida decente e viver em uma casa de tijolos em vez de ficar de pé nas barricadas? Por que ela e seus três filhos cantavam juntos quando acordavam de manhã?” (LEVINE, 1995, p. 13, tradução livre).

para cada vez mais longe do centro das percepções e com toda alteridade constituída para desqualificar a voz de uma mulher favelada, De Jesus pôde, como autora-criadora e autora-personagem, inserir-se de maneira ativa no mundo da cultura, alterando definitivamente o campo da criação literária com sua estética que continua a dar acabamento à percepção da vida e da arte daqueles que a leem.

Carolina Maria de Jesus é descendente direta de ex-escravos: seu avô, libertado pela Lei do Sexagenário, de 1880, e sua mãe, pela Lei do Ventre Livre, de 1871⁴. Nascida em Sacramento, Minas Gerais, em 1914, sua trajetória começa como filha ilegítima crescendo em uma zona rural para negros analfabetos. Sua infância será relatada em seu último diário, o *Diário de Bitita* (1986), publicado, postumamente, pela primeira vez na França⁵. Sua história como fenômeno literário brasileiro deriva do seu encontro com o jornalista Audálio Dantas, que a encontra na extinta favela do Canindé, em São Paulo, em 1958.

Mãe de três filhos e vivendo na miséria, catando papel, metais e, muitas vezes, comida do lixo, manteve-se obstinada em escrever continuamente seus diários, utilizando-se de cadernos e folhas de papel retirados dos despejos. Audálio Dantas encontra e recolhe os quase 50 diários de De Jesus e os compila em um livro, o renomado *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960). Seu lançamento e sucesso inesperado são narrados pela autora em seu segundo livro, *Casa de Alvenaria: diário de uma ex-favelada* (1963). *Quarto de despejo* se torna o livro mais popular do Brasil no ano de sua publicação e tem sua primeira edição, de 10.000 cópias⁶, esgotada em uma semana. Desde sua impressão, o livro vendeu mais de um

⁴ “Ela conversava com a minha mãe, perguntando-lhe o que ela sabia fazer. Minha mãe respondia com polidez. Minha mãe era do ventre livre e dizia que os brancos é que são os donos do mundo. Ela aprendeu a dizer aos brancos apenas: — Sim, senhora, sim senhor”. (DE JESUS, 1986, p. 157).

⁵ Sobre a infância de Carolina Maria de Jesus, a maior fonte de informações é o seu livro póstumo *Diário de Bitita*. A história desse livro é interessante. Em 1975, duas jornalistas vindas de Paris, uma brasileira, Clélia Pisa, e outra francesa, Maryvonne Lapouge, entrevistaram Carolina em São Paulo, pois estavam recolhendo testemunhos de mulheres brasileiras ligadas às mais variadas atividades. Das entrevistas surgiu um livro: *Brasileiras: Voix, écrits du Brésil*. Carolina, já esquecida pelo público e pela mídia, sentiu nesse encontro um vislumbre de esperança e entregou-lhes dois cadernos manuscritos, contendo relatos da sua infância e poesias. De volta a Paris, as jornalistas fizeram um importante trabalho de editoração do manuscrito, visando o público francês e evitando o excesso de notas de rodapé. Após seleção dos textos, cortes e tradução, conseguiram publicar o *Journal de Bitita*, pela Coleção *Témoignages*, da Editora Métailié, com prefácio de Clélia Pisa, em 1982. Carolina acreditou nas duas jornalistas, que se sentiram “moralmente responsáveis, porque era uma coisa de confiança dela”. Somente em 1986, a Nova Fronteira publicou no Brasil uma tradução do texto francês *Diário de Bitita* (CASTRO; MACHADO, 2007, p. 15-16).

⁶ Mil pessoas fizeram fila do lado de fora da livraria da editora em São Paulo no primeiro dia de venda do livro, em agosto. Carolina, sentada em uma mesa do lado de fora da loja, autografou 600 exemplares, conversando com cada uma das pessoas que os compravam. O então ministro do Trabalho, João Batista Ramos, disse à imprensa que o governo federal lhe daria uma casa de tijolos – algo com que ela sonhara e escrevia repetidamente em seu diário. Ela respondeu que as favelas deveriam ser erradicadas. Em três dias, a impressão inicial de 10.000 exemplares foi esgotada apenas em São Paulo. Após seis meses, 90.000 cópias

milhão de exemplares. De Jesus é considerada uma das primeiras autoras negras a serem publicadas no país e é certamente uma das que mais longe levou a cultura brasileira no mundo, tendo seu primeiro diário traduzido para mais de 16 idiomas⁷.

Carolina Maria de Jesus eletrizou o cenário literário brasileiro e internacional, tendo artigos publicados pelas revistas norte-americanas *Time* e *Life*. No ano de 1960, a favelada virou celebridade. Contudo, nos anos seguintes, devido à sua forma de lidar com a imprensa, ao número excessivo de empréstimos por ela oferecidos e doações e à ascensão da ditadura no Brasil, seu triunfo dissipou-se como uma bruma. Por ter sido transformada em um ícone do bloco comunista, tendo seus livros pirateados e distribuídos sem que houvesse o justo pagamento pelos seus direitos autorais, além de, por isso, tornar-se alvo de uma amnésia social, devido às suas visões de equidade e justiça, seus ataques às desigualdades econômicas foram considerados como tendências comunistas, fazendo com que ela passasse a ser lembrada como “a favelada que pirou” (LEVINE, 1982, p. 81). Sua vida findou-se em relativas melhores condições socioeconômicas em 1977, em consequência de um enfisema.

Além dos diários, De Jesus ainda escreveu poemas, provérbios, contos e até sambas. Subsequentemente aos diários, foram ainda publicados *Pedaços da Fome* (1963), *Provérbios* (1963) e, postumamente, *Diário de Bitita* (1982), *Meu estranho diário* (1996), *Antologia Pessoal* (1996), *Onde estaes felicidade* (2014), *Meu sonho é escrever...: contos inéditos e outros escritos* (2018). Os diários são uma forma de a autora acompanhar seu desenvolvimento cronológico, ao mesmo tempo em que permitem que ela manifeste seus pensamentos que seriam inexpressáveis em uma sociedade altamente categorizada, particularmente para uma favelada negra. A escrita permite que a autora se redefina como sujeito no mundo e que, principalmente, tenha uma voz. O silenciamento das mulheres autoras, detentoras de seus instrumentos de expressão, esteve por muito tempo submetido às estruturas hierárquicas sociais e à impossibilidade de agenciamento para suas publicações.

O diário engloba a dimensão da autorrepresentação. Enquanto escreve, a autora é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto de si mesma, e reflete sobre suas ações, corrige itinerários, opina, transgride, planeja, enfim, extrapola os limites impostos pela sua condição. Dessa

havam sido compradas, tornando o diário um dos livros mais vendidos de todos os tempos no Brasil. Em um ano ela havia se juntado a Jorge Amado como a autora brasileira mais traduzida. (LEVINE, Robert M. *The Cautionary Tale of Maria Carolina de Jesus*, 1982, p. 5) (tradução livre).

⁷ Há controvérsias sobre o número de traduções; que pode ultrapassar 40: “O Viva Maria desta sexta-feira (14) homenageia a autora de Quarto de Despejo, traduzido para mais de 40 idiomas. A obra da escritora negra Carolina Maria de Jesus, publicada na década de 60, retrata o cotidiano de uma moradora de favela, e vendeu mais de um milhão de exemplares.” (RADIOAGÊNCIA NACIONAL, 2015).

forma, a voz, ou melhor, o estatuto do sujeito enunciativo do diário, é superior ao do seu eu-no-mundo. Na escrita, Carolina Maria de Jesus pôde subjugar as diferenças que demandavam seu emudecimento legitimado pelos preconceitos contra sua cor, classe e gênero. Sua ética e estética ultrapassaram em muito a moldura cultural à qual ela estava destinada. Para ser personagem de si mesma, De Jesus autora torna-se a consciência da consciência de De Jesus personagem; elas são a mesma, porém não são idênticas. Essa exteriorização da consciência faz nascer o “eu narrado”. Enquanto se desdobra autobiograficamente, De Jesus se descobre e se transmuta. As fronteiras da ficção e da realidade formam um meio altamente permeável e promissor para que se troquem os lados; a artista e intelectual, que foi gestada em cadernos imundos retirados do lixo, pode assumir, mesmo que temporariamente, o lugar da favelada revolvendo os rejeitos enquanto delirava de fome em um mundo amarelecido e cruel. Para ser, De Jesus teve de inventar-se. Para Carolina Maria de Jesus havia todos os álibis existenciais para não perseverar, e ela acatou nenhum deles.

Em termos metodológicos, a base aplicada à tese é a análise bibliográfica, ancorada em uma revisão abrangente da literatura disponível sobre Carolina Maria de Jesus, suas obras e seu contexto histórico e social. Para tanto, foram explorados estudos críticos, análises literárias, pesquisas sociológicas e outros trabalhos relevantes sobre a vida e a obra da autora.

Sobre o objeto de pesquisa – *Diário de Bitita* – desenvolvemos uma leitura atenta e aprofundada, focalizando na identificação e na interpretação dos elementos relacionados aos conceitos de *postupok* e *parresía*. Nesse sentido, foram analisados alguns importantes fragmentos dos discursos dos personagens, suas interações e as reflexões da protagonista Bitita, identificando como esses conceitos se manifestam na obra e fazendo uma análise comparativa entre tais conceitos, buscando pontos de convergência entre eles.

A tese é, portanto, de natureza interdisciplinar, estabelecendo um diálogo entre a crítica literária, a filosofia, a sociologia e a história, buscando, com o referencial adotado, compreender padrões, tendências e significados emergentes da interpretação entre verdade e ética ao longo do romance.

Nos capítulos subsequentes, empreendemos uma incursão no gênero literário do romance *Diário de Bitita*, refletindo sobre suas semelhanças com o gênero canônico Bildungsroman, aqui reconhecido como "romance de formação autobiográfico". Esse tipo de narrativa apresenta-se como um valioso instrumento para a compreensão da trajetória de

crescimento e amadurecimento da protagonista Bitita, que está inserida em um contexto social e histórico fundante da história do Brasil.

Por meio de uma cuidadosa análise dos discursos dos personagens do romance, almejamos explorar as nuances e complexidades que envolvem a construção identitária de Bitita, focalizando em sua presença no mundo do anti-bildung, as transformações semânticas na sua percepção do mundo, suas formas de ato integral e seu enfrentamento parresiástico. Serão examinadas interações entre a protagonista e a sociedade, pelo viés interpretativo do Bildung, no Capítulo 1; das transformações semânticas do conceito de Mundo, no Capítulo 2; do Postupok, no Capítulo 3; e da Parresía, no Capítulo 4.

2 O BILDUNG

2.1 O FIM E O COMEÇO

Nossa análise começa pelo fim, que é o começo. *Diário de Bitita* (1986) é a obra em prosa madura de Carolina Maria de Jesus. Publicado postumamente, a princípio em francês, o diário apresenta o período de formação de Carolina, cobrindo sua infância, adolescência e o começo de sua vida adulta. O romance é narrado pela perspectiva de Bitita, uma criança prodigiosa de 4 anos de idade, que está submetida às forças históricas que impelem seu destino e atuam como contingenciadoras das formas sociais.

Situado nos anos de 1921-1939, o romance reconstrói o Brasil do início do século XX, fortemente marcado pelo fim da escravidão e de sua reconfiguração enquanto miséria. Bitita é uma consciência anacrônica. Ela espreita do futuro. No fundo de seus olhos de criança está De Jesus, autora-criadora, que lhe oferece um excesso de perspectiva, uma profundidade

impossível, porém necessária para o acabamento da obra. Esse excedente de visão⁸ se equilibra em duas forças, a da heteroglossia⁹ e a da memória do futuro¹⁰. De Jesus não poderia acessar a totalidade de sua infância, mas ao recriá-la literariamente universaliza os detalhes da vida comum, sobretudo os inconvenientes – que escaparam à amnésia histórica – de se existir ao largo do estado, sendo uma criança negra e mulher.

O *Diário* é um registro histórico que captura o mínimo instante presente de uma subjetividade no interior de uma sociedade. Essa memória individual, que resiste à dissolução em meio às memórias coletivas obrigatórias e aos esquecimentos oficiais, se manifesta em um diálogo sigiloso de si mesmo para consigo mesmo. Quem o lê espreita, por uma fresta proibida, a vida íntima de uma enunciação que se fez texto em um porto no qual a saída já é a chegada. Todavia, a aparente natureza secreta do diário é sabotada pela sua duração, e a falsa circularidade emissor-receptor é quebrada ao tornar-se público o privado. Os Diários de Carolina Maria de Jesus são, por outro lado, em suas origens, projetos estéticos e literários. A resiliência do mundo da vida de De Jesus, a autora-pessoa, refrata, na sua função autora-criadora, os padrões de seu mundo da cultura, na forma de Carolina/Bitita personagem.

A autora-pessoa De Jesus, propriamente, estava submetida às contingências de seu mundo da vida no qual a alteridade condicionava-se a questões raciais e sociais absolutamente exotópicas¹¹. Sua representação no mundo da cultura, estampada na sua imagem, a restringiria

⁸ “[...] o excedente de visão é o broto em que repousa a forma e de onde ela desabrocha como uma flor. Mas para que esse broto efetivamente desabroche na flor da forma concludente, urge que o excedente de minha visão complete o horizonte do outro indivíduo contemplado sem perder a originalidade deste”. (BAKHTIN, 2006, p. 23).

⁹ “O discurso autoral, os discursos dos narradores, as joias inseridas, o discurso dos personagens são apenas aquelas unidades composicionais fundamentais que, com a ajuda da heteroglossia, podem entrar no romance; cada uma delas permite uma multiplicidade de vozes sociais e uma ampla variedade de suas ligações e inter-relações (sempre mais ou menos dialogado). Estas ligações e inter-relações distintas entre enunciações e línguas, este movimento do tema através de diferentes idiomas e tipos de fala, sua dispersão em os riachos e gotas da heteroglossia social, seu diálogo... este é o traço distintivo básico da estilística do romance”. (BAKHTIN, M.M. *The dialogic imagination: four essays* / by M.M. Bakhtin ; edited by Michael Holquist ; translated by Caryl Emerson and Michael Holquist ; Austin, University of Texas Press, 1981, p. 263, tradução livre).

¹⁰ “O modo tranquilo em que se efetua a rememoração de meu passado remoto é de natureza estética e a evocação se aproxima formalmente da narrativa (as recordações aclaradas pelo futuro do sentido são recordações penitentes). A memória do passado é submetida a um processo estético, a memória do futuro é sempre de ordem moral”. (BAKHTIN, 2006, p. 140).

¹¹ Como afirma Bakhtin, em *Estética da Criação Verbal*: “Essa relação, formulada aqui de uma forma um tanto quanto genérica, comporta um princípio vital e dinâmico: a exotopia é algo por conquistar e, na batalha, é mais comum perder a pele do que salvá-la, sobretudo quando o herói é autobiográfico, embora esse não seja o único caso: costuma ser tão difícil situar-se fora daquele que é o companheiro do acontecimento quanto fora daquele que é o adversário; tanto faz situar-se dentro do herói, ao seu lado ou à sua frente, todas estas são posições que, do ponto de vista dos valores, desnaturam a visão e não contribuem para completar o herói e assegurar-lhe o acabamento; em todos esses casos, os valores da vida triunfam sobre aqueles que são seus

aos cuidados com os filhos e com as casas dos brancos, quando não ao lixo. De neta de ex-escravo à doméstica, a memória do que poderia ser seu futuro não oferecia muitas opções. Carolina, autora-criadora, não assumiu seu alibi contra a existência, e com a conquista de Bitita sobre o seu mundo refaz a trajetória que a permitiu ser uma outra, cuja voz dá maior acabamento ao mundo da cultura que a tensionava para fora dele, para a margem da história.

No decorrer deste capítulo, iremos nos aprofundar na natureza autobiográfica do romance e na caracterização do *Diário de Bitita* como um Bildungsroman feminino e negro. O gênero literário Bildungsroman, ou romance de formação, tradicionalmente retrata o amadurecimento e desenvolvimento de um personagem ao longo de sua vida. Ao analisar *Diário de Bitita* sob essa perspectiva, podemos observar como Carolina Maria de Jesus utiliza a escrita como uma forma de expressão e reflexão para recuperar sua infância na forma de Bitita, permitindo-lhe transcender as adversidades e moldar a sua própria identidade em uma sociedade que sistematicamente marginaliza as mulheres negras. Além disso, contextualizaremos as décadas de 1920 e 1930 no Brasil, como esses eventos históricos moldaram as circunstâncias de vida de Bitita, refletindo-se em suas experiências de opressão e discriminação. Através dessa análise contextual e discursiva, poderemos compreender as forças externas que influenciam o processo de amadurecimento e reconhecimento de Bitita, bem como a maneira como ela confronta e enfrenta essas adversidades.

Por fim, examinaremos a resiliência e a determinação de Bitita como formas de resistência. Embora enfrentando o racismo estrutural, a pobreza e a falta de oportunidades educacionais, entendidos aqui como o *Anti-bildung*, Bitita encontra maneiras de afirmar sua identidade e buscar sua autonomia. Através desses atos de resistência, Bitita desafia as normas sociais opressivas e se torna uma agente de mudança de sua própria vida. Sua percepção do mundo e sua transformação dos sentidos que lhe são impostos representam o grande amadurecimento esperado pelo Bildungsroman tradicional, contudo aqui, às avessas. Ou seja, é justamente no desencontro com o padrão imposto que Bitita recupera sua continuidade interna e se aceita como ela é.

depositários. A vida do herói é vivida pelo autor numa categoria de valores diferente daquela que ele conhece em sua própria vida e na vida dos outros — participantes reais do acontecimento ético aberto, singular e único, da existência —, é pensada num contexto de valores absolutamente diferente”. (BAKHTIN, 2020, p. 35). Na edição de 2006 da mesma obra, tradução do russo feita por Paulo Bezerra, há uma diferença na tradução de exotopia, optando-se por: “conquista-se a posição de distância.” (BAKHTIN, 2006, p. 13).

2.2 O ANTI-BILDUNG

Diário de Bitita (1986), majoritariamente pela voz do pensamento da protagonista, reflete sobre o processo de formação do brasileiro em um antagonismo radicalmente racial. É a formação cultural, intelectual, moral e espiritual de um povo que está se desvencilhando, a contragosto do antigo regime, de um sistema escravista latifundiário, e se convertendo em uma sociedade com aspectos modernos de classe e consumo, porém, ainda profundamente atada aos laços de sua origem. Bitita representa o nascimento desse novo povo, que se pretende melhor e mais bem formado que seus antepassados, especialmente a imensa população negra que, no começo do XX, é deslocada, forçosamente, das fazendas para as cidades, dando início às periferias, favelas e invasões.

Essa multidão em movimento, apesar de estar no XX, não possui formação intelectual por não ter acesso à escola e ao Estado. Suas bases epistêmicas estão arraigadas em conhecimentos práticos e valiosos, mas que, inevitavelmente, seriam ignorados pelo sistema capitalista de classe em desenvolvimento. Os ex-escravizados e seus descendentes, dos quais Bitita é uma das membras, estão abandonados pelos seus senhores e pelo Estado, sendo, quase em sua totalidade, analfabetos e indigentes. Esses novos cidadãos brasileiros, que formaram o Brasil em sua riqueza econômica e cultural, agora estão no caminho doloroso e carregado de empecilhos, de se formarem a si mesmos.

Um dos autores que melhor percebeu todo o processo da dura emancipação dos negros pós-abolição foi o sociólogo Florestan Fernandes (1920-1995), em sua obra seminal, denominada *A integração do negro na sociedade de classes* (2008), na qual ele apresenta a complexidade do problema:

A desagregação do regime escravocrata e senhorial se operou, no Brasil, sem que se cercasse a destituição dos antigos agentes de trabalho escravo de assistência e garantias que os protegessem na transição para o sistema de trabalho livre. Os senhores foram eximidos da responsabilidade pela manutenção e segurança dos libertos, sem que o Estado, a Igreja ou outra qualquer instituição assumissem encargos especiais, que tivessem por objeto prepará-los para o novo regime de organização da vida e do trabalho. O liberto se viu convertido, sumária e abruptamente, em senhor de si mesmo, tornando-se responsável por sua pessoa e por seus dependentes, embora não dispusesse de meios materiais e morais para realizar essa proeza nos quadros de uma economia competitiva. (FERNANDES, 2008, p. 24).

Se por um lado os senhores se viam liberados da “onerosa” estrutura de manutenção do *antigo regime*, os libertos, por outro, se viam em uma situação complexa, pois sua integração às dinâmicas da sociedade capitalista moderna os impelia a uma arbitrária e

jurídica marginalização. De certa forma, como afirma Fernandes (2008, p. 25), a abolição foi uma “dádiva” para os fazendeiros, que puderam se valer do abandono dessas pessoas sem as necessárias retribuições e reparações, ao mesmo tempo em que se adequavam aos novos e mais lucrativos modelos de produção de *comodities*, com o trabalho remunerado e com a chegada de levas de imigrantes que ocupariam os postos dos negros. Aos libertos, restava o retorno aos campos em condições análogas à escravidão, ou se juntar a massa de “desocupados ou semi-ocupados” (FERNANDES, 2008, p. 27) da economia de subsistência das regiões que habitavam.

Dessa maneira, uma vez que o negro havia perdido sua função no sistema de produção, o interesse pelo seu trabalho também fora perdido; portanto, a erosão da condição do negro no pós-abolição tendia a se intensificar uma vez que toda a estrutura de poder do Estado, vale dizer as leis e os agentes públicos, se “mantiveram indiferentes e inertes diante de um drama material e moral que sempre fora claramente reconhecido e previsto, largando-se o negro ao penoso destino que estava em condições de criar por ele e para ele mesmo” (FERNANDES, 2008, p. 26). Mesmo a mendicância era ordenada pelo Estado, ou seja, a situação de ex-escravizado, na sua manifestação de máximo abandono, o levaria à condição de mendigo, com o aval e controle do poder público, como afirma Bitita:

Quando o negro envelhecia ia pedir esmola. Pedia esmola no campo. Os que podiam pedir esmolos na cidade eram só os mendigos oficializados. A Câmara dava uma chapa de metal com um número, depois de examinado pelo médico e ficar comprovada a sua invalidez. E o mendigo não podia emprestar dinheiro a juro. Eram fiscalizados. (DE JESUS, 1986, p. 27).

O negro do começo da segunda década do XX, espaço de tempo no qual se desenrola o *Diário de Bitita*, está livre, é verdade; contudo, a real manifestação da liberdade, em uma sociedade que começa a se formar como sociedade de consumo e de classes, exigiria um volumoso investimento em formação. A liberdade advinda da abolição deveria estar atrelada à capacidade de se manter e de se desenvolver na condição de sujeito no interior dessa sociedade, uma vez que as bases para o desenvolvimento de um sujeito livre passam, inevitavelmente, pela sua formação intelectual, moral e técnica. Seu sustento na condição de trabalhador livre demandaria aprimoramento, estudo, prática, enfim, todo um grande aparato para que essas pessoas pudessem, de fato, usufruir de suas liberdades, que, durante quase quatro séculos, lhes foram usurpadas.

Porém, uma vez realizada a abolição e nas três décadas posteriores ao marco, no tempo de Bitita, pouco ou quase nada em termos de política pública de reparação dos danos causados aos negros pela escravidão fora de fato levado adiante; pelo contrário, as mazelas tenderam a se intensificar, uma vez que agora eles estavam, verdadeiramente, por si mesmos. Sabe-se que em uma democracia seria dever do Estado zelar pelo desenvolvimento dessas pessoas para sua integração à sociedade, mas diferentemente do que se esperaria de um regime verdadeiramente republicano, o que houve no Brasil, como afirma Fernandes (2008), foi:

[...] a sociedade brasileira largou o negro ao seu próprio destino, deitando sobre seus ombros a responsabilidade de se reeducar e de se transformar para corresponder aos novos padrões e ideais de ser humano, criados pelo advento do trabalho livre, do regime republicano e do capitalismo. (FERNANDES, 2008, p. 29).

É nesse contexto de negligência do poder público e da legislação que o processo de formação do negro enquanto cidadão livre no Brasil se inicia e encontramos o conceito de Anti-bildung; para se estabelecer melhor a base epistêmica do conceito, recorreremos à tradição do conceito de Bildung na filosofia alemã, passando por Herder, Hegel, Humboldt e Gadamer. O conceito de Bildung foi bastante importante durante os séculos XVIII e XIX, na Europa, e principalmente na Alemanha de onde o conceito se origina. Em *Philosophical Writings* (2004), de Herder, a tradução do conceito pode abarcar relações como *forma/formação*, *educar/educação*, *civilizar/civilização*, *cultivar/cultivo* ou *cultura*; além do que, a noção de Bildung também pode estar ligada à idéia de *Geist*, que, segundo as ideias do filósofo podem, em menor medida, significar *mente* ou *espírito*. As reflexões de Herder sobre os desafios linguísticos inerentes à tradução da Bildung evidenciam a sutilidade e multifacetada natureza desse conceito. Para a filosofia Herderiana, o homem é percebido como um processo de formação e desenvolvimento natural e não como o mínimo indivisível da sociedade ou como um conceito abstrato, como nas teorias do direito natural dos séculos XVII e XVIII. A humanidade não é um estado em que entraríamos quando nascemos, mas uma tarefa que deveria ser cumprida através do comportamento e do esforço sincero de cada indivíduo.

Em *Theory of Bildung*¹³ (1999), Wilhelm von Humboldt oferece perspectivas adicionais sobre o conceito. Humboldt postula que o propósito último da existência humana é enriquecer a concepção de humanidade por meio da atividade vital, tanto durante a vida quanto além dela. Segundo Humboldt: *é a tarefa máxima de nossa existência alcançar o*

máximo de substância possível para o conceito de humanidade em nossa pessoa, tanto ao longo da nossa vida quanto além dela, por meio das marcas que deixamos por meio de nossa atividade vital. (HUMBOLDT, 1999, p. 60) Segundo ele, uma nação, uma era ou toda a humanidade devem ser admiradas quando o Bildung, a sabedoria e a virtude são amplamente cultivadas de forma universal. Humboldt enfatiza a natureza multifacetada da cognição humana, que envolve diversas faculdades, como a razão, a imaginação e os sentidos. Essas faculdades servem como instrumentos para compreender a natureza e reforçar o poder inato do ser humano. Humboldt explora ainda a progressão do bildung, destacando a importância do desenvolvimento passo a passo:

Somente avançando passo a passo e, finalmente, abrangendo o todo é possível chegar ao ponto de explicar completamente a si mesmo como a Bildung humana consegue progredir de forma equilibrada e perdurar, sem degenerar na monotonia com a qual a Natureza física passa pelas mesmas transformações repetidamente, sem nunca produzir algo novo.¹⁴ (HUMBOLDT, p. 61)

Para Hegel, em seu *The Phenomenology of Spirit* (2018), o conceito de Bildung engloba a educação, a cultura e a formação do caráter humano. O conceito abrange o desenvolvimento de uma mente independente e habilidades de julgamento, “resultando em uma capacidade de pensar criticamente e ter uma visão própria.” (HEGEL, 2018, p. 25) No entanto, o Bildung não se resume apenas a adquirir conhecimentos e habilidades intelectuais; ele implica um processo de formação que molda a personalidade e o caráter de um indivíduo. Assim, é através do Bildung que a consciência se desenvolve e amadurece. Hegel considera o Bildung como um processo de amadurecimento cultural no qual a consciência se liberta das formas imediatas da vida substancial para atingir uma consciência mais elevada e autônoma. Como afirma Hegel:

O mundo ético vivo é o espírito na sua verdade. Enquanto o espírito atinge inicialmente um conhecimento abstrato da sua essência, a vida ética declina para a universalidade formal da lei. O espírito, a partir de então, afastado de si mesmo, descreve um dos seus mundos no seu elemento objetivo, nomeadamente, o reino da formação cultural, como uma dura atualidade, e outro como confrontando aquele primeiro no elemento do pensamento, nomeadamente, o mundo da fé, o reino da essência. No entanto, ambos os mundos, quando apreendidos em conceitos pelo espírito (que, ao sair desta perda de si mesmo, se volta para dentro) são lançados em desordem e são revolucionados através do insight e da sua disseminação, o Iluminismo, e o reino que tinha sido assim dividido e estendido no presente deste mundo e no além deste mundo regressa à autoconsciência, que agora na moralidade se apreende a si mesma como essencialidade e apreende a essência como o seu eu real. A moralidade já não coloca o seu mundo e o seu fundamento como estando fora de si, mas deixa tudo morrer dentro de si, e é a consciência do espírito certo de si mesmo. (HEGEL, 2018, p. 240) (tradução minha)

Para Hegel, na busca pelo Bildung, “o indivíduo deve familiarizar-se com princípios universais e pontos de vista que transcendam sua experiência imediata” (HEGEL, 2018, p. 8). Esse é o ponto de partida para o desenvolvimento de um pensamento crítico e reflexivo. Através desse engajamento com ideias universais, o indivíduo se torna capaz de aprofundar sua compreensão do mundo ao seu redor e fornecer razões lógicas e justificativas para suas crenças e opiniões. O Bildung exige uma apreensão concreta e plena do conteúdo em sua determinação, bem como a capacidade de se articular uma exposição organizada e um julgamento fundamentado. No entanto, o processo de educação cultural não se limita apenas ao conhecimento intelectual. Hegel argumenta que o Bildung também deve envolver uma seriedade e um engajamento plenos com a vida. Ele não deve negligenciar a experiência concreta e a vivência do mundo. A seriedade da vida plena leva o indivíduo a enfrentar a essência das questões que lhe são colocadas, e a enfrentar os desafios e as incertezas que surgem no caminho do Bildung. É através desse encontro com o cerne da questão da existência que o indivíduo amadurece e se transforma. Hegel descreve o Bildung como um processo gradual de dissolução das estruturas do mundo anterior:

Com certeza, o espírito nunca deve ser concebido como algo em repouso, mas sim como algo em constante avanço. No entanto, assim como uma criança, que após um longo período silencioso de nutrição dá seu primeiro suspiro e rompe a gradualidade do crescimento meramente quantitativo - ela dá um salto qualitativo e nasce - da mesma forma, ao buscar a maturidade cultural, o espírito amadurece lentamente e silenciosamente em sua nova forma, dissolvendo aos poucos a estrutura de seu mundo anterior, cuja condição vacilante é apenas insinuada por seus sintomas individuais.¹⁵ (HEGEL, p. 9) (tradução minha)

A formação cultural, de acordo com Hegel, inclui o indivíduo adquirindo e apropriando-se daquilo que “está disponível no mundo”. (HEGEL, p. 25) Esse processo de aquisição não se limita a um acúmulo passivo de conhecimento, mas abrange uma relação ativa com o mundo circundante. Ao se vivenciar a natureza do mundo e tomar posse dela, o indivíduo também está se apropriando do próprio espírito universal. A formação cultural, portanto, é uma expressão do espírito universal, uma busca pela autorrealização e pela compreensão do próprio eu. Na antiguidade, segundo Hegel, o curso de estudos era caracterizado por um cultivo minucioso da consciência natural. Cada parte da existência era experimentada e filosoficamente investigada, resultando em uma busca ativa pela universalidade. No entanto, segundo o filósofo, nos tempos modernos, o indivíduo encontra a “forma abstrata pronta, já estruturada.” (HEGEL, p. 25) O desafio reside, então, em se moldar essa forma abstrata de acordo com as necessidades e aspirações individuais, em se

desenvolver a singularidade dentro da universalidade. Ao considerar a relação entre o eu consciente de si e a formação cultural, Hegel argumenta que o eu consciente de si só pode ser alcançado quando a consciência é capaz de se objetivar em sua atividade formativa. Nesse sentido, a formação cultural torna-se um objeto para a própria consciência, que, por meio da atividade formativa, “intui o ser-em-si ao mesmo tempo em que se torna consciente de si mesma.” (HEGEL, p. 117) Essa dinâmica entre o eu consciente de si e a formação cultural é essencial para o processo de Bildung. De maneira geral, o Bildung, para Hegel, é um processo de formação cultural que leva à maturidade e ao amadurecimento da consciência. Através da familiarização com princípios universais, da apreensão concreta do conteúdo e do engajamento pleno com a vida, o indivíduo se transforma e se torna consciente de si mesmo.

Na obra de Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (1975), o Bildung é explorado como o caminho adequado para o desenvolvimento dos talentos e capacidades naturais do ser humano. Gadamer reconhece a importância histórica do Bildung em toda a Europa de língua alemã. Gadamer, contudo, se relaciona de forma crítica com o termo, questionando sua associação com o ideal estético de vida. O filósofo destaca a importância duradoura do conceito de Bildung, enfatizando que a formação do eu não pode ser alcançada apenas por meios técnicos ou metodológicos. Um conceito significativo introduzido por Gadamer é o "wirkungsgeschichtliches Bewusstsein" (GADAMER, 1975, p. XV), traduzido como "consciência historicamente afetada" ou "consciência aberta aos efeitos da história". Esse conceito delimita uma consciência que está duplamente relacionada à tradição, moldada e influenciada pelos processos históricos. Gadamer enfatiza a importância de se compreender os efeitos da história na consciência, destacando as formas pelas quais os fatores históricos contribuem para a formação e o desenvolvimento do pensamento e entendimento humano. O classicismo alemão desempenha um papel fundamental na formação do cenário intelectual em que o conceito de Bildung prospera. Gadamer reconhece que as ciências humanas, originadas na herança do classicismo alemão, se veem como “verdadeiras representantes do humanismo.” (GADAMER, 1975, p. 8). Esse período trouxe uma renovação da literatura e da crítica estética, transcendendo os ideais ultrapassados de gosto e racionalismo iluminista. O culto ao Bildung no século XIX preservou as dimensões mais profundas do termo, moldando nossa compreensão contemporânea dele. Ao explorar o Bildung como formação e desenvolvimento, Gadamer destaca a distinção entre Bildung e mero cultivo de habilidades dadas. Enquanto o cultivo refere-se ao desenvolvimento de algo já presente, o Bildung abrange um processo interno de formação que resulta em um estado contínuo de

autoformação. Ao contrário de um mero meio para um fim, o Bildung absorve e preserva tudo o que encontra, contribuindo para seu caráter histórico genuíno. Esse conceito transcende o cultivo de talentos específicos, enfatizando a assimilação abrangente de conhecimento e experiências.

A noção de Bildung, para Gadamer, está interconectada com duas palavras do alemão, “urbild” que significa original e “bild” (GADAMER, 1975, p. 13) que quer dizer imagem. Dessa maneira, segundo o filósofo, é possível compreender que o Bildung se relaciona com a imagem e representação da imagem, em termos de desenvolvimento humano, trata-se da necessidade de uma imagem, um exemplo ou modelo, que possa dar origem a novas imagens, ou consciências que seriam capazes de gerar outras consciências. Portanto, o conceito de Bildung, para Gadamer, pôde vencer o misticismo da Idade Média e sua continuação no Barroco, sendo considerado uma das maiores heranças do XVIII. O Bildung lida com a possibilidade de se cultivar, formar, desenvolver a si mesmo, independentemente de classes. Se trata da chance do indivíduo de erguer do fundo de si mesmo, por meio de um longo processo de aprendizagem e crítica, e se projetar enquanto uma imagem mais completa da universalidade que diz respeito ao ser humano, o que está de acordo com o pensamento humanista da época:

O conceito de autoformação, educação ou cultivo (Bildung), que se tornou extremamente importante na época, foi talvez a maior idéia do século XVIII, e é este conceito que é a atmosfera inspirada pelas ciências humanas do século XIX, mesmo que elas sejam incapazes de oferecer qualquer justificativa epistemológica para ele.¹⁶ (GADAMER, p. 8)

Esse ideal do Bildung é condizente com a decadência das aristocracias hereditárias e o surgimento de uma classe social que se desenvolveu economicamente e que busca seu aprimoramento. A ascensão da burguesia, supostamente, coincidiria com o amadurecimento das sociedades, com o sonho de uma completa universalidade no que diz respeito ao ser humano, concordando com o pensamento humanista da época. Contudo, no Brasil de Bitita, no Brasil dos negros da primeira metade do XX, não havia Bildung, não havia formação social, técnica, etc, a cultura estava armada e apontada contra os descendentes do período da escravidão. Estavam como que lançados para fora do mundo, longe de quaisquer ideais sociais que permitissem sua integração democrática e ética na sociedade de classes; não havia ideal. As soluções, paliativos minguados para manterem-se vivos os corpos negros, eram, no máximo um assistencialismo caridoso. No mundo real, o abandono à própria sorte era o caminho mais largo para se trilhar. No Brasil de Bitita, o ideal do Bildung não existe, talvez o

seu contrário, o Anti-bildung, sim. Não a construção de um indivíduo que possui sua liberdade e dela se move para melhorar a si mesmo e a sociedade, pelo contrário, o processo de formação é violento e destrutivo.

Dessa forma, torna-se evidente a inversão do conceito tradicional de Bildung no contexto social brasileiro da época retratada no romance *Diário de Bitita*. O conceito de *Anti-bildung* pode ser compreendido como a negação sistemática do processo de formação e desenvolvimento do negro no Brasil pós-abolição. Enquanto o Bildung alemão representa o ideal de formação integral do indivíduo, abrangendo aspectos culturais, intelectuais, morais e espirituais, o Anti-bildung emerge como uma realidade oposta, caracterizada pela ausência de políticas públicas e de apoio estatal à formação do imenso contingente de ex-excravizados. Em *Diário de Bitita*, nos deparamos com a representação do desenvolvimento de Bitita simultânea ao nascimento de um novo povo brasileiro e a transição do sistema escravista para uma sociedade moderna de classe e consumo. Todavia, essa transição se desvela marcada pela cruel e contínua falta de acesso à educação e formação intelectual da população negra no período pós-abolição, subvertendo, assim, o propósito essencial do Bildung. A trajetória de Bitita revela a desigualdade e marginalização enfrentadas pelos ex-escravizados e seus descendentes. Ao serem forçados a abandonar as fazendas e migrar para as cidades, esses indivíduos se encontram em uma situação de extrema vulnerabilidade, com acesso limitado à educação e à formação das capacidades do sujeito livre. Suas bases de conhecimento estão enraizadas em saberes práticos, mas essas habilidades são desconsideradas pelo sistema capitalista em desenvolvimento. No contexto brasileiro da época de Bitita, o Anti-bildung emerge evidenciando a carência de políticas públicas efetivas, a negligência estatal e o abandono dos negros à própria sorte na busca pela formação cultural e transformação social. A desagregação do regime escravocrata e a escassa assistência aos libertos resultaram em sua marginalização arbitrária e judicial na sociedade em formação, dentro do emergente sistema capitalista. A ausência de políticas de reparação e o persistente abandono do negro atestam a inversão do processo formativo do indivíduo, obstruindo a busca pela autorrealização e perpetuando profundas desigualdades.

2.3 BILDUNGSROMAN

O Diário de Bitita (1986) pode ser encarado como um “romance de formação” – um *Bildungsroman* – autobiográfico, um *Bildungsroman* negro e feminino, como afirma Jerry Scruggs, em *The Parallels of White Supremacy Discourse in Bitita’s Diary and Racism in a Racial Democracy* (2018):

Diário de Bitita, última publicação da Carolina, foi publicado postumamente em 1982 e oferece um apelo significativo porque se concentra em seus anos de infância, se apropria do gênero **Bildungsroman** negro e fornece uma visão das crises econômicas do Brasil dos anos 1920 e 1930, expandindo-se sobre os efeitos da Grande Depressão e da ditadura de Getúlio Vargas. (SCRUGGS, 2018, p. 1)¹² (Tradução livre; grifou-se).

E em *Ponciá Vicêncio: Narrativa e Contramemória Colonial* (2019), de Fernanda Rodrigues de Miranda, a percepção de Bitita como um *Bildungsroman* também é ressaltada:

Assim como ocorre com Bitita, Rísia e Kehinde, a narrativa segue a protagonista desde a infância até a maturidade, acompanhando a formação da menina à mulher. Mas, diferente do **bildungsroman** clássico, a narrativa não demarca o desenvolvimento do indivíduo em sua jornada rumo ao crescimento pessoal, pelo contrário, o roteiro e o percurso da mulher negra protagonista são entremeados por heranças, resíduos e ruínas de experiências e traumas de um passado coletivo do negro, que a atravessa, e se renova nela. Esses atravessamentos ampliam a dimensão do eu (do sujeito que sai em jornada em busca do seu desenvolvimento enquanto indivíduo, do romance de formação) porque dizem respeito a um corpo coletivo frente aos elos de uma história fragmentada. (MIRANDA, 2019, p. 6, grifou-se).

Ainda sobre o reconhecimento do *Diário de Bitita* como pertencente ao gênero *Bildungsroman*, Lesley Feracho, em *Linking the Americas: Race, Hybrid Discourses, and the Reformulation of Feminine Identity* (2005), afirma que:

Esta odisséia e as pessoas que ela conheceu durante suas viagens estão documentadas em seu terceiro texto, intitulado postumamente, de Diário de Bitita. Em um estilo que lembra um **Bildungsroman**, Jesus aprende lições importantes sobre a natureza humana e o impacto que o conhecimento pode ter sobre as percepções dos outros sobre a própria identidade. (FERACHO, 2005, p. 8, grifou-se).¹³

¹² “Carolina Maria de Jesus (1914-1977) came into the public eye when her book *Quarto de Despejo* (*The Dumping Room*), a series of diary entries, was published in 1960 in Brazil and became an instant bestseller internationally. The publication signified the first time that a slum dweller provided a first-hand account of living conditions in the favelas. De Jesus defied the stereotypical notions of semiliteracy and abject poverty, eventually publishing five books. *Diário de Bitita* (*Bitita’s Diary*), Carolina’s last publication, was published posthumously in 1982 and offers significant appeal because it focuses on her childhood years, appropriates the black *Bildungsroman* genre, and provides insight into Brazil’s economic crises of the 1920s and 1930s, expanding on the effects of the Great Depression and the Getúlio Vargas dictatorship”. (SCRUGGS, 2018, p. 1).

¹³ “This odyssey and the people she met during her travels are documented in her third text, posthumously titled *Diário de Bitita* (*Bitita’s Diary*). In a style reminiscent of a *Bildungsroman*, Jesus learns important lessons about

No diário, a consciência da personagem Bitita se choca com a realidade que a circunda. Inicialmente, Bitita, em sua *avant-première* no mundo, questiona-se continuamente sobre os significados das palavras e a lógica da natureza e da cultura. Detentora de uma inteligência incomum, desde cedo fora considerada louca pelos vizinhos e familiares. Contudo, sua bússola moral indicava que a verdadeira loucura estava no “mundo da cultura”, ou seja, na sociedade cultural.

O Brasil das décadas de 20 e 30, cronotopo do romance, revelava em suas políticas sociais e econômicas sua vocação para o racismo institucional, corroborado pelo conceito importado de eugenia. O mundo dos negros e o mundo dos brancos estavam cingidos; a segregação racial permanecera, apesar da liberação dos escravos no fim do século XIX, como hábito cultural arraigado. Cortaram a erva daninha da escravidão, porém, suas raízes culturais permaneciam vigorosas nos espaços urbanos e rurais. Frantz Fanon, em *The Wretched of the Earth* (2004), no artigo “*On Violence*”, discorre sobre as múltiplas faces da violência colonial, que não se difere da violência racial no Brasil do começo do XX:

O setor dos colonos é construído para durar, todo em ferro e pedra. É um setor de luzes e ruas pavimentadas, onde as latas de lixo constantemente transbordam com lixo estranho e maravilhoso, sobras inimagináveis. Os pés dos colonos não podem nunca ser vistos, exceto talvez no mar, mas nesse caso você nunca pode chegar perto o suficiente. Os pés são protegidos por sapatos fortes em um setor em que as ruas são limpas e macias, sem um buraco, sem uma pedra. O setor dos colonos é satisfeito, preguiçoso, com sua barriga sempre cheia de coisas boas. Os colonos vivem num setor de pessoas brancas, de pessoas estrangeiras. O setor dos colonizados, ou, pelo menos, das quadras nativas, ou cidade das cabanas, os Medina, a reserva, é um lugar de desonra habitado por pessoas desonradas. Se nasce em qualquer lugar, de qualquer forma. Morre-se em qualquer lugar, de qualquer coisa. É um mundo sem espaço, as pessoas são empilhadas, os barracos espremidos um próximo ao outro. O barraco dos colonizados é um setor que sente fome, sente fome de pão, carne, sapatos, carvão e luz. O setor colonizado é um setor agachado e acovardado, é um setor de joelhos. (FANON, 2004, p. 4).

De Jesus optou por uma narrativa em contínuo fluxo de consciência, propiciando ao leitor acesso aos pensamentos de Bitita em diferentes fases da vida. Ela sabe que o corpo do branco é diferente do corpo do negro. A diferença não só é vista na cor da pele, ela extrapola os limites do corpo e se manifesta na estrutura social criada pelos herdeiros da colonização: ao branco, o direito, a ordem, os sapatos, as ruas pavimentadas, o saneamento, a educação; esses são elementos distintivos da classe dominante em relação à classe dominada, são as diferenças

human nature and the impact knowledge can have on other's perceptions of one's identity”. (FERACHO, 2005, p. 8).

impostas pela violência histórica e econômica. O corpo negro deve se sentir inferior para ser inferior, sendo esta a estratégia para o domínio dos povos da diáspora. Fanon aborda a questão na seguinte passagem:

Você não desorganiza uma sociedade, não importa quão primitiva ela possa ser, com tal agenda se você não estiver determinado desde o início a esmagar todo obstáculo encontrado. Os colonizados, que prepararam suas mentes para se adequar a essa força motriz, estavam preparados para essa violência desde o tempo imemorial. Tão logo eles nascem é óbvio para eles que esse mundo constricto, entremeadado de tabus, só pode ser desafiado pelo meio da violência. O mundo colonial é um mundo compartimentado. É obviamente tão supérfluo recordar da existência de cidades “nativas” e cidades europeias, de escolas para “nativos” e escolas para europeus, como lembrar do apartheid na América do Sul. Ainda assim se adentrarmos na compartimentalização nós devemos, ao menos, trazer uma luz aos aspectos chaves. Ao adentrar na configuração e classificação geográfica nós devemos ser capazes de delinear a coluna em que a sociedade descolonizada é reorganizada. O mundo colonizado é dividido em dois. A linha divisória, a borda, é representada pelos quartéis e pelas delegacias. (FANON, 2004, p. 3).

A violência torna-se o cotidiano do negro ao inserir-se em tudo, delimitando universos distintos e fortalecendo as diferenças entre os “os outros” e “eles”, numa lógica perversa. A falta de poder dos primeiros abastece o poder dos últimos, e é assim que Bitita é forçada a ver o mundo em que habita:

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

Todavia, o amadurecimento da personagem e de suas habilidades cognitivas não implicava um amadurecimento da sociedade na qual ela estava crescendo, e seu tempo interior não coincidia com seu tempo exterior, pois suas esperanças minguavam enquanto ela avançava no tempo histórico, que inevitavelmente a arrastaria. Quanto mais ela entendia a vida, mais absurda ela se tornava:

Os grandes quando falam me deixam confusa. E a minha mãe sempre fala que eu vou crescer. Estou tão bem assim. Meu Deus! Eu tenho medo de ficar grande. Será que vou aprender todas estas coisas horrorosas que os grandes fazem! (DE JESUS, 1986, p. 120).

Para Bitita, adequar-se à sociedade significava submeter-se aos padrões de exploração reservados aos negros: às mulheres restavam os trabalhos domésticos nas casas dos brancos, além da violência física e moral, dos abusos sexuais contra as filhas pelos filhos dos patrões;

da fome, do abandono, da prostituição, da doença etc. Eram esses os modelos-espelhos nos quais ela deveria se ver para sobreviver. Dessa forma, a integração de Bitita ao meio social implicaria um processo de internalização de regras que incluíam a superioridade intelectual e econômica dos brancos; a banalização da vida do negro, ameaçada por patrões e policiais; o analfabetismo imposto pelo Estado; e, principalmente, a condição irreversível de miserável:

O homem pobre deveria gerar, nascer, crescer e viver sempre com paciência para suportar as filúcias dos donos do mundo. Porque só os homens ricos é que podiam dizer “Sabe com quem você está falando?” para mostrar sua superioridade. (DE JESUS, 1986, p. 34).

Dessa forma, o *Diário de Bitita* se distancia do modelo de *Bildungsroman* na sua forma clássica, de acordo com a obra *Os anos de formação de Wilhem Meister* (1795-1796), de Goethe, como o precursor da forma como gênero narrativo. Conforme afirma Maas (1999), o termo *Bildungsroman* aparece pela primeira vez em 1819, cunhado pelo professor alemão de filologia clássica, na universidade de Dorpat, Karl Morgenstern.

Em seu sentido inicial, o *Bildung* trata da formação do jovem burguês em seu processo de integração à sociedade e do desenvolvimento de uma identidade nacional. O conceito nasce atrelado ao processo de autoaperfeiçoamento da “incipiente” burguesia alemã e de seu reconhecimento ideológico como forma estética, ou “gênero digno”. Como afirma Georg Lukács, em *Theory of the Novel* (1988), no capítulo “*Wilhelm Meister’s Years of Apprenticeship as an attempted synthesis*”, o *Bildungsroman* lida com a reconciliação de uma interioridade com a sua sociedade:

O tipo de personalidade e da estrutura do enredo é determinado pelas condições necessárias à reconciliação entre interioridade e realidade; apesar de problemática, ela é possível; que ela deve ser buscada em lutas e aventuras perigosas, mas ainda assim possível de alcançar. (LUKÁCS, 1988, p. 131, tradução livre).

Para Mikhail Bakhtin, em seu *The bildungsroman and its significance in the history of realism (toward a historical typology of the novel)* (1986), o *Bildungsroman* trata da emergência de um personagem em relação à sua história. Bitita vive em um mundo que está mudando ao mesmo tempo em que a personagem absorve seu tempo histórico e é transformada por ele. Enquanto aprende as dinâmicas sociais excludentes, Bitita configura sua interioridade para resistir às forças que a impelem para a margem ao passo que, de outro lado, constituem a matéria criativa que irão compor sua obra de arte. Seguindo as ideias de Bakhtin, constata-se que Bitita é um ser humano sem precedente:

Ele emerge conjuntamente com o mundo e reflete a emergência histórica do mundo. Ele não está mais dentro de uma época, mas está mais amplo entre duas épocas, em um ponto de transição entre um ponto e outro. Essa transição é acompanhada dentro dele e através dele. Ele é forçado a se tornar um novo, um tipo de ser humano sem precedente. O que está acontecendo aqui é precisamente a emergência de um novo homem. A força organizadora contida pelo futuro é extremamente poderosa aqui e isso não é, evidentemente, de um futuro biográfico, mas de um futuro histórico. É como se as fundações próprias do mundo estivessem mudando, e o homem deve mudar conjuntamente. Compreensivelmente, em tais romances, problemas de realidade e dos potenciais humanos, problemas de liberdade e necessidade, e o problema da iniciativa criativa ascendem em sua altura máxima. A imagem de um homem emergente extrapola sua natureza privada (com certos limites, é claro) e entra em uma completamente nova esfera de existência histórica. (BAKHTIN, 1986, p. 23-24, tradução livre)¹⁴.

Sem embargo, o caso do romance *Diário de Bitita* apresenta diferenças fulcrais em relação ao modelo clássico alemão. Se para o *Bildung* original os anos de formação de um jovem alemão, apesar dos sofrimentos impostos pelo processo de amadurecimento, culminariam com a integração do garoto, agora homem, com sua sociedade, Bitita trata da formação de uma menina negra em uma sociedade definida por marcadores raciais: “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.” (DE JESUS, 1986, p. 52). Dessa forma, sua integração à sociedade não adviria de necessários ritos de passagem para seu amadurecimento, pelo contrário, a sua realidade é antes de marginalização, portanto, a sua absoluta integração à sua sociedade se daria com seu silenciamento submisso e resignado à condição de inferioridade. Bitita é uma consciência subversiva cuja interioridade não se reconhece na sua exterioridade; seu mundo interior não compreende as dinâmicas cruéis que a rodeiam. Sua formação dialética a afasta da realidade enquanto a realidade a domina. Assim, o *Diário de Bitita* é um *Bildungsroman* feminino e negro, e sua natureza é diferente da forma clássica, como afirma

¹⁴ “He emerges along with the world, and he reflects the historical emergence of the world itself. He is no longer within an epoch, but on the border between two epochs, at the transition point from one to the other. This transition is accomplished in him and through him. He is forced to become a new, unprecedented type of human being. What is happening here is precisely the emergence of a new man. The organizing force held by the future is therefore extremely great here-and this is not, of course, the private biographical future, but the historical future. It is as though the very foundations of the world are changing, and man must change along with them. Understandably, in such a novel of emergence, problems of reality and man's potential, problems of freedom and necessity, and the problem of creative initiative rise to their full height. The image of the emerging man begins to surmount its private nature (within certain limits, of course) and enters into a completely new, spatial sphere of historical existence”. (BAKHTIN, 1986, p. 23).

Wilma Maas em *Formação Feminista e Formação Proletária: o Bildungsroman no Brasil* (1999):

O romance de formação ou de aprendizagem feminino mostrar-se-ia, pois, como um vetor revolucionário, subversivo, através da subversão do próprio modelo textual ao que recorre. Ferreira Pinto cita recursos narrativos como a ironia e o humor, considerados como formas de subversão do cânone instaurado pelo Bildungsroman tradicional. O processo, incessante, incluiria obras que apresentam como “romances de aprendizagem”, de “transformação e renascimento”, “romances do despertar da mulher”, ou simplesmente romances que retratam o desenvolvimento feminino, “narrativas em que o fracasso volta a aparecer, talvez com menos frequência, e em que novas possibilidades e horizontes sempre maiores são abertos pelas escritoras e seus personagens”. (1990: 31) Cristina Ferreira Pinto afirma que o estudo do Bildungsroman (em narrativas femininas) deflagra uma discussão do processo de transformação da sociedade e da mulher brasileira, de maneira crítica e a partir do próprio ponto de vista feminino. (MAAS, 1999, p. 75).

Bitita é um ser humano sem precedentes. Seu eu-narrativo, formado por um amplo conjunto de vozes que a forçam cada vez mais para a margem, é capaz de extrapolar a pressão para ser silenciada, e, de sua incompletude fundante, aponta para um ser que não chegará, mas que mesmo assim se move em direção a uma ética superior. Bitita ressignifica a escravatura; seu processo de amadurecimento não se dá na internalização das estruturas sociais, como convém ao *Bildungsroman* clássico. Pelo contrário, ao abandonar o desejo de se tornar branca – “Olhei para minhas mãos negras, acariciei o meu nariz chato e o meu cabelo pixaim e decidi ficar como nasci” (DE JESUS, 1986, p. 135) –, é que ela se integra a uma sociedade que ainda vai existir.

O *Diário de Bitita* é um romance complexo. Do ponto de vista narrativo, a estrutura cronológica segue uma linearidade marcada por eventos históricos. É dividido em 22 capítulos, dois deles tratando diretamente da relação de Bitita com sua História: o quinto, chamado de “Um pouco de história”, e o décimo sexto, de “A Revolução”. Bitita é consequência deles, contudo, não se trata de um Romance Histórico, aos moldes de Georg Lukács, pois Bitita não participa da história, ela é uma vítima dela. Todavia, os elementos históricos estão presentes no romance continuamente, desde a “revolta do general Isidoro Dias Lopes” (DE JESUS, 1986, p. 37), no ano de 1924; passando pela chegada dos imigrantes europeus, “O Brasil abria imigração para Itália” (DE JESUS, p. 40), chegando à Revolução, de 1930, “E o povo só falava do Getúlio Vargas e João Pessoa” (DE JESUS, p. 154).

O diário é, assim, um romance de formação autobiográfico, do mesmo modo como o Brasil que é nele retratado também está em processo de amadurecimento e formação.

2.4 O ROMANCE DE FORMAÇÃO AUTOBIOGRÁFICO

O gênero que aqui se apresenta, “o romance de formação autobiográfico” no qual se situa *Diário de Bitita*, representa um campo avançado da estética do eu-narrativo ou do eu-enquanto-personagem. O interesse sobre a voz do autor, que resgata a multitude de vozes que se propagam consciente e inconscientemente por sua infinita paisagem interior e que se cristalizam em um objeto material e finito, explicita um dos aparentes paradoxos desse gênero, que pretende dar conta da incompletude da existência em movimento ao mesmo tempo que se conclui enquanto texto literário. Na autobiografia, independentemente do quão afastado do presente a narrativa esteja, seja a reconstrução da infância e adolescência, como no caso de Bitita, ou a narrativa do dia anterior, como em “Quarto de Despejo” e “Casa de Alvenaria”, o material do que se compõem as narrativas é colhido do próprio espaço de tempo da existência da autora. O espaço de sua enunciação, sua elaboração enquanto texto, garante o acabamento coerente dessa descontinuidade, que é natural ao gênero. Contudo, em Bitita, seu pacto com a verdade não é absoluto, e com ele a autora inaugura uma estética narrativa diferente em relação aos outros Diários. Em Bitita, ela reelabora literariamente sua continuidade interior. São seus cronotopos e as durações de suas memórias conflitando para haja sentido na elaboração do discurso narrativo da personagem:

Qual é o significado de todos esses cronotopos? O que é mais óbvio é seu significado para a narrativa. Eles são os centros organizadores dos eventos narrativos fundamentais do romance. O cronotopo é o lugar onde os nós da narrativa são atados e desatados. Pode ser dito sem qualificação que a eles pertence o significado que molda a narrativa. Não podemos deixar de ficar fortemente impressionados com a importância representativa do cronotopo, o tempo torna-se, de fato, palpável e visível, o cronotopo torna os eventos narrativos concretos, faz com que eles ganhem carne, faz com que o sangue flua em suas veias. Um evento pode ser comunicado, torna-se informação, pode-se dar dados precisos sobre o lugar e a hora de sua ocorrência. Mas o evento não se torna uma figura [obraz]. (BAKHTIN, 2017, p. 250)¹⁵ (tradução livre).

¹⁵ *What is the significance of all these chronotopes? What is most obvious is their meaning for narrative. They are the organizing centers for the fundamental narrative events of the novel. The chronotope is the place where the knots of narrative are tied and untied. It can be said without qualification that to them belongs the meaning that shapes narrative. We cannot help but be strongly impressed by the representational importance of the chronotope, time becomes, in effect, palpable and visible, the chronotope makes narrative events concrete, makes them take on flesh, causes blood to flow in their veins. An event can be communicated, it becomes information, one can give precise data on the place and time of its occurrence. But the event does not become a figure [obraz]. (BAKHTIN, 2017, p. 250).*

Gêneros do discurso, como nos explica Bakhtin (2017), são sempre relativamente estáveis e, por conseguinte, relativamente instáveis. No caso do “romance de formação autobiográfico”, essa instabilidade está mais na origem do que no desenvolvimento e na conclusão em termos de texto. Se assumirmos que o ato narrativo se constitui de inúmeras dobras da linguagem sobre si mesma, que o conteúdo narrado, de natureza ficcional, não carece de ancoragem na realidade, além da premissa aristotélica da verossimilhança, poder-se-ia afirmar que todas as histórias que podem ser contadas, podem ser contadas como teriam sido. No caso da autobiografia, a conclusibilidade do fenômeno existencial é, supostamente, uma premissa ao ato autobiográfico; só se poderia contar aquilo que já foi, e não o que seria? Dessa forma, a duração da narrativa ficcional parece emergir do mínimo, a folha branca, para o máximo, a obra pronta, para tornar *mimesis* em memória, enquanto a autobiografia receberia e refrataria os eventos do ser-no-mundo, para reelaborá-los como relato/narrativa, para tornar memória em *mimesis*. E é justamente no processo da enunciação da memória dos eventos em *mimesis* que as fronteiras ficam borradas:

Mas estamos tão certos de que a autobiografia depende da referência, já que uma fotografia depende de seu tema ou uma imagem (realista) de seu modelo? Assumimos que a vida produz a autobiografia como um ato produz suas consequências, mas não podemos sugerir, com igual justiça, que o projeto autobiográfico pode produzir e determinar a vida e que o que quer que o escritor faça é de fato regido pelas exigências técnicas do autorretrato e assim determinado, em todos os seus aspectos, pelos recursos de seu meio? E como a mimese aqui assumida como operativa é um modo de figuração entre outros, o referente determina a figura, ou é o contrário: a ilusão de referência não é uma correlação da estrutura da figura, ou seja, não mais clara e simplesmente um referente, mas algo mais parecido com uma ficção que, no entanto, por sua vez, adquire um grau de produtividade referencial? (DE MAN, 1979, p. 69)¹⁶ (tradução livre).

Todavia, o pacto autobiográfico parece ser sabotado em *Diário de Bitita* por sua própria condição de *mimesis*. Por mais autêntica a reprodução do evento pela autora-criadora, ela ainda será feita por uma consciência deslocada do fenômeno e que observa aquele instante

¹⁶ *But are we so certain that autobiography depends on reference, as a photograph depends on its subject or a (realistic) picture on its model? We assume that life produces the autobiography as an act produces its consequences, but can we not suggest, with equal justice, that the autobiographical project may itself produce and determine the life and that whatever the writer does is in fact governed by the technical demands of self-portraiture and thus determined, in all its aspects, by the resources of his medium? And since the mimesis here assumed to be operative is one mode of figuration among others, does the referent determine the figure, or is it the other way round: is the illusion of reference not a correlation of the structure of the figure, that is to say no longer clearly and simply a referent at all but something more akin to a fiction which then, however, in its own turn, acquires a degree of referential productivity? (DE MAN, 1979, p. 69).*

narrativo por dentro de outra consciência, ainda que a sua própria, com a qual ela recriará os sistemas possíveis para sua representação em forma de discurso. Dessa forma, seria possível, de maneira purista, aproximar-se a autobiografia, por seu caráter de memória, da História, uma vez que, aparentemente, esta lidaria com a verdade dos fatos como eles se passaram. Mas, sem o rigor metodológico da ciência História, a autobiografia é não raras vezes considerada somente uma manifestação inferior do gênero historiográfico.

Do outro lado, por ser uma *mimesis* criativa, uma imitação da realidade por meio do discurso narrativo, sem, contudo, se estabelecer como ficção, a autobiografia *Diário de Bitita* se afastaria do gênero literário, coabitando dois mundos sem pertencer a nenhum. Para nós, o que permite afirmar que *Diário de Bitita* se trata de um “romance de formação autobiográfico” é essa justaposição entre a linguagem literária perpassada pela autorrepresentação. Bitita não é Carolina, ela é uma voz narrativa recriada pela autora para dar continuidade e acabamento à sua infância e adolescência; é uma narradora que possui uma entonação e consciência próprias, e, principalmente, é uma consciência em formação; trata-se de uma voz discursiva que se modifica ao longo do livro e, não de um relato memorial, mas de uma personagem ativa no seu cronotopo.

2.5 O *BILDUNGSROMAN* ÀS AVESSAS

Diário de Bitita, de Carolina Maria de Jesus, retrata o processo de formação da nossa heroína, Bitita, abrangendo sua infância, adolescência e início da vida adulta, e reconstrói o Brasil do início do século XX, um período caracterizado pelo fim da escravidão e pela reconfiguração social. Bitita é apresentada como uma figura prodigiosa, sua narrativa nos oferece uma perspectiva social e discursiva sobre seu amadurecimento, o que nos garante a profundidade necessária para a compreensão do romance como um *Bildungsroman*, apesar de estarem os valores invertidos. No contexto brasileiro, marcado pelo antagonismo racial, o romance reflete sobre o processo de desenvolvimento de uma menina negra em uma sociedade pós-abolição. Bitita simboliza o nascimento de um novo povo que busca sua formação em uma sociedade em transição para a modernidade. No entanto, a falta de investimento em formação e políticas públicas deixou os negros em uma situação complexa, enfrentando marginalização e exclusão, o *Anti-bildung*. A liberdade conquistada pela abolição exigia um investimento em formação intelectual, moral e técnica que foi negligenciado pelos

governantes durante o pré e o pós-abolição. *Diário de Bitita*, classificado por nós como um "romance de formação autobiográfico", focaliza os anos de infância da protagonista e traz no seu enredo e discurso as crises econômicas e sociais do Brasil nas décadas de 1920 e 1930. Através da narrativa em fluxo de consciência e do acesso aos pensamentos de Bitita em diferentes fases da vida, podemos perceber as imensas diferenças sociais entre brancos e negros, revelando o sofrimento de Bitita gerado pela violência herdada do tempo colonial e preservada enquanto racismo na estrutura social. Bitita, ao longo do seu desenvolvimento cognitivo, muitas vezes é forçada a internalizar as regras de exploração impostas aos negros, o que a leva a refletir sobre a falta de amadurecimento da sociedade em contraste com seu próprio crescimento pessoal e intelectual. A violência se torna parte cotidiana da vida dos negros, influenciando suas experiências e perpetuando a dominação. Bitita é obrigada a se submeter aos padrões impostos aos negros, incluindo exploração, violência sexual e a condição de miséria.

Ao se afastar do modelo clássico do Bildungsroman, *Diário de Bitita* oferece uma perspectiva única, considerando sua forma narrativa e o contexto histórico em que se insere. A protagonista emerge em um mundo em transição, enfrentando diversas forças que a marginalizam, porém, demonstrando uma capacidade de resistência de transformação da sua vida e de aceitação de seu eu. Nós afirmamos que *Diário de Bitita* pertence ao gênero de romance de formação autobiográfico. Esse gênero busca capturar a estética do eu-narrativo, explorando a multiplicidade de vozes interiores da autora. A obra se baseia no tempo de existência da autora, reconstruindo eventos passados e utilizando cronotopos como centros organizadores dos eventos narrativos, tornando o tempo palpável e visível na trama. Embora a autobiografia se situe entre a história e a ficção, coabitando dois mundos, *Diário de Bitita* é um exemplo de romance de formação autobiográfico devido à justaposição entre a linguagem literária e a autorrepresentação.

3 O MUNDO

3.1 O MUNDO-CORPO

Durante o processo de formação de Bitita, um elemento recorrente de suas reflexões e dúvidas é o “mundo”. O mundo para Bitita não é estável, pelo contrário, a percepção do que ele representa e é capaz de oferecer transmuta-se de acordo com as vivências da personagem-narradora. O mundo que Bitita contempla e participa inicialmente se parece absolutamente integrado ao seu corpo, um contínuo que gera prazer. Essa continuidade infantil pode ser identificada com os estágios iniciais do desenvolvimento de sua consciência, quando a criança ainda não se difere completamente da massa indistinta que é a vida em sua pré-categorização. Bitita, antes de viver o mundo da cultura, está imersa no mundo da vida e suas percepções sensoriais extrapolam a sua ainda incipiente capacidade de julgamento. Portanto, as sensações provocadas por meio das experiências com o mundo, especialmente aquelas de caráter tátil, visual ou gustativo, terão muito mais relevância que as de natureza abstrata, como a linguagem. O mundo inicialmente representado não está separado de Bitita, e ela, de fato, pretende unir-se a ele, ou melhor, permanecer contínua a ele, sem ruptura:

Para mim o mundo consistia em comer, crescer e brincar. Eu pensava: o mundo é gostoso para viver nele. Eu nunca hei de morrer para não deixar o mundo. O mundo há de ser sempre meu. Se eu morrer, não vou ver o sol, não vou ver a lua, nem as estrelas. Se eu me encontrasse com Deus ia pedir-lhe: “Deus, dá o mundo para mim?” (DE JESUS, 1986, p. 16).

Contudo, essa continuidade só pode existir metafisicamente e, talvez por isso, o desejo de pedir para que Deus lhe desse o mundo de presente. Para que ela e o mundo pudessem continuar em harmonia, o mundo teria que ser para sempre material, em seu *em-si* eterno, cujo acesso ocorreria somente pelos sentidos e instintos. Certamente, perder esse mundo estático e perene significaria perder algum grau de paraíso, pois tudo lhe é contínuo e não há rupturas, conflitos, enfim, qualquer forma de descontinuidade, como disse Bataille, “no mundo como a água no interior da água” (BATAILLE, p. 10, 1973). Para Bitita, em seus primeiros anos, o mundo é bom e belo, e a possibilidade da morte, ou seja, a descontinuidade absoluta, seria deixar de gozar dessa maravilha que poderia ser interpretada aqui como um *mundo-eu*. Bitita e o mundo estão intimamente ligados, e o mundo pode ser compreendido, frisa-se, como uma extensão de seu corpo; não existe ainda um mundo *para-mim* completamente distinguível, uma vez que essa forma de categorização da natureza e da vida se dá por meio da cultura e do entendimento.

Infelizmente, essa identificação total com o mundo durará muito pouco na vida de Bitita, e esse “mundo-eu”, “mundo-corpo” começa a decair com sua aproximação do mundo da cultura. Quando o mundo que lhe é externo deixa de ser uma continuidade de seu próprio corpo, Bitita percebe que o mundo *para-mim* é antes um mundo que vem do outro.

Eles diziam que era sífilis. Ficava pensando: “O que será sífilis? Quando será que hei de aprender tudo que há no mundo?”

Depois do ano-novo era o carnaval. Então o mundo é sempre assim? Todos os anos é a mesma coisa? Minha mãe disse que não.

Tinha hora que eu tinha um medo do mundo! Era quando ouvia os homens falarem nas dificuldades que há para um homem encontrar trabalho. O mundo não é um paraíso para o homem. (DE JESUS, 1986, p. 21-23).

Para Bataille, assim como para a grande tradição judaico-cristã, a queda do mundo imanente para um mundo transcendente se dá pelo trabalho. Para o primeiro, é com o desenvolvimento dos instrumentos de trabalho (BATAILLE, 1973); para a segunda, como uma punição pelo pecado original.

De qualquer forma, a chegada da consciência parece estar ligada à construção dos sentidos por meio de um ordenamento do mundo de acordo com sua função. Assim, o ser humano e o mundo se descolam um do outro, e o mundo se torna o outro, o “além-de-mim”. Ao se quebrar a linha contínua da natureza, a massa indistinta do mundo se multiplica em funções e categorias e seu caráter imanente vai, cada vez mais, tornando-se abstrato, cada vez mais identificado com o humano e com o trabalho. A massa indistinta se fragmenta e o homem se torna descontínuo em relação ao mundo, pois ele também, como a ferramenta, passa a existir de acordo com sua função. Com Bitita o processo de passagem do “mundo-corpo”, que seria sempre “assim”, para o “mundo-outro”, que é imprevisível e singular na sua eventicidade, não aconteceria sem algum grau de medo e horror. O lento processo de tomada de consciência da personagem Bitita coincide com o seu entendimento de um mundo, que, assim como seu corpo, estava aumentando de tamanho e complexidade:

Eu achava o mundo feio e triste, quando estava com fome. Depois que almoçava achava o mundo belo.

Perguntei a minha mãe:

— O mundo é tão bom! Ele é sempre assim?

Não respondeu-me. Dirigiu-me um olhar tão triste, um olhar que preocupou-me. Mas insistiu.

— Mamãe! Mamãe... fala-me do mundo. O que quer dizer mundo?

Ela me deu dois tapas, saiu correndo e chorando. (DE JESUS, 1986, p. 24).

3.2 O MUNDO-DO-OUTRO

O “mundo-corpo” pode ser compreendido, em termos bakhtinianos, como o mundo da vida, e o “mundo-outro”, da mesma forma, como o mundo da cultura. “O mundo-corpo” é uma herança da continuidade perdida, da animalidade indistinta, do eterno repetir-se; já o “mundo-outro” não nos chega diretamente, ele é “outro-dependente”. No “mundo-corpo”, os estados de alegria e tristeza de Bitita transitam entre a fome e a saciação; no “mundo-outro”, o entendimento de sua natureza e de seu sentido pode vir na forma de “dois tapas”. O “mundo-outro”, ou o mundo da cultura, é exterior e descontínuo; os tapas que Bitita recebe marcam o rompimento da continuidade indistinta, tão agradável para ela.

Ao decidir-se em conhecer o mundo, ao aproximar-se dele, não pelos sentidos do corpo, mas pelo entendimento, ou seja, captar sua natureza abstrata e transcendente, Bitita colide com a violência e a repressão. No “mundo-outro”, a lógica do prazer pela saciação não se aplica imediatamente, uma vez que o “mundo-outro” se organiza pela categorização e utilidade dos corpos; o “mundo-corpo” não pode senão sucumbir e se submeter. Esse “mundo-outro” é antes o “mundo-do-outro”, um mundo que possui donos, onde os espaços estão loteados, os corpos organizados por gêneros e raças, e as relações segregadas por classes. Talvez, a tristeza da mãe diante da pergunta se dê por isso. Bitita é uma menina, pobre e negra, e o que o “mundo-do-outro” reservava para essa categoria no começo do XX era, sem dúvida, estarrecedor:

O homem pobre deveria gerar, nascer, crescer e viver sempre com paciência para suportar as filúcias dos donos do mundo. Porque só os homens ricos é que podiam dizer “Sabe com quem você está falando?” para mostrar a sua superioridade. (DE JESUS, 1986, p. 34).

Para mim o mundo era semelhante a uma prateleira cheia de garrafas onde é difícil arranjar um lugar para colocar outras. (DE JESUS, 1986, p. 49).

O “mundo-outro” tem proporções imensas, e seu peso impositivo pretende substituir toda aquela ingenuidade do “mundo-corpo” por uma identificação forçada com o “mundo-do-outro”, que, para Bitita, era abertamente segregado e racista. Certamente, o “desencantamento do mundo” de Bitita, a saída de seu pensamento mágico, pensando em termos Weberianos, ocorre simultaneamente desenvolvimento ético. Bitita recebe esse “mundo-do-outro”, mas com ele não se identifica e não o admite. Para Bitita, algo muito sério estava errado com o “mundo-do-outro”; ao mesmo tempo em que havia tantas pessoas diferentes, havia uma abundância de ideias iguais, como a prateleira onde não há mais espaço

para novas garrafas, especialmente as ideias relacionadas ao ser mulher, negra e pobre. Para essas categorias, o mundo era verdadeiramente “do-outro”, muito além dessa forma metafórica de se lidar com conceitos. Essa noção de “do-outro” significava que, para entrar nesse mundo, Bitita só poderia fazê-lo pela porta de serviço. O “mundo-do-outro” que Bitita vai conhecendo estava cheio de ideias iguais sobre coisas diferentes, e, principalmente, sobre pessoas diferentes; o espaço para o desenvolvimento do sujeito era o espaço para a sujeição. Sem acesso à escola e à terra, as mulheres e homens, filhos da diáspora africana, descendentes de ex-escravos, como é o caso de Bitita, ficavam à margem da cultura e da cidade:

Em 1922, o Brasil já havia sido descoberto há 422 anos.

E o povo dizia:

— País atrasado.

Não era o país, eram seus habitantes que não tinham condições para instruírem-se.

— Perguntei à minha mãe:

— Por que é que o mundo é tão confuso?

Respondeu-me.

— O mundo é uma casa que pertence a diversos donos, se um varre, vem o outro e suja-a.

Não poderia viver tranqüila neste mundo, que é semelhante a uma casa em desordem.

Oh! se me fosse possível lutar para deixá-lo em ordem! (DE JESUS, 1986, p. 51).

O “mundo-do-outro” poderia ser entendido no léxico de Bakhtin como “alteridade exotópica” e diz respeito ao outro que, fora de mim, me interpela, me invade e me desloca especialmente pelo discurso, mas, no Brasil de Bitita, poderia ser também aos tapas, pontapés e tiros dados pelos donos do mundo e suas polícias. Os diversos “donos da casa” são os donos das terras, dos meios de produção e principalmente do discurso, porque o “mundo-do-outro” é estabelecido pelo poder econômico e cultural. O discurso que emana dessa classe economicamente superior, que fez fortuna com a expropriação e grilagem de terra, além de séculos de abuso do trabalho escravo, preencheu a fala e os comportamentos dos brasileiros de expressões e atitudes racistas, classistas e misóginos: Bitita é chamada de *negrinha*, *macaca*, *louca*, *fedida* e outras agressões. Essa estrutura discursiva, além de objetivar destruir qualquer forma positiva de autoimagem, é utilizada para justificar o poder sobre os corpos negros, de forma que esses termos, hoje em dia considerados criminosos, agiriam como o chicote do feitor, funcionando em duas direções, a da punição e a da submissão. Como a agressão física havia sido abolida juntamente com a escravidão, as agressões verbal e moral, denominadas hoje de injúria racial e racismo, permaneceram na sociedade como herança discursiva e cultural de um processo mal resolvido de escravatura. Sem a ampla distribuição

de terras, sem pensões, sem acesso à escola¹⁷ e sem uma comissão de reconciliação, o processo de abolição foi tão traumático como a própria escravidão¹⁸. Bitita está nesse “mundo-do-outro”, que oprime, humilha e tenta impedir qualquer transformação na estrutura social e econômica:

Eu via as pessoas morrerem e pensava: “Que vantagem tem o homem de nascer se quando ele aprende viver no mundo, já está velho e morre?”

Quando os pretos falavam: — Nós agora, estamos em liberdade — eu pensava: “Mas que liberdade é esta se eles têm que correr das autoridades como se fossem culpados de crimes? Então o mundo já foi pior para os negros? Então o mundo é negro para o negro, e branco para o branco!” (DE JESUS, p. 51-56).

3.3 OS OUTROS-DO-MUNDO

Como aprender a viver nesse “mundo-dos-outros”? O período é por volta de 1926. Bitita está com 4 anos e se questiona continuamente sobre lógica que rege o “mundo-do-outro”. O “mundo-do-outro”, diferentemente da esfinge de Édipo, não pergunta o “decifra-me ou devoro-te”. No contexto de Bitita, o “mundo-esfinge” afirma: “decifra-me enquanto devoro-te!” O “mundo-do-outro” é rico, bem alimentado e vai estudar em Coimbra; já Bitita e toda a população de ex-escravizados e seus descendentes são os “outros-do-mundo”. Esses “outros-do-mundo” não têm casa, não têm terra, não têm educação, não têm documentos, enfim, estão do lado de fora, oprimidos pela cultura e pelo Estado, culpados pela sua condição com bases metafísicas para tal, uma vez que, de acordo com o avô de Bitita: “Os sinhôs haviam espalhado que eles eram amaldiçoados pelo profeta Cam. Que eles haviam de ter a pele negra, e ser escravo dos brancos. A escravidão era como cicatriz na alma do negro. Conforme a interpretação do relato bíblico.” (DE JESUS, 1986, p. 58-59).

O mundo, como extensão do corpo de Bitita, o “mundo-corpo”, havia se distanciado muito da narradora-personagem, empurrando-a para dentro de um mundo no qual seu pertencimento é mínimo, forçando-a a ser uma “outra-do-mundo”:

¹⁷ A partir da abolição da escravatura e, em seguida, da Proclamação da República, as discussões sobre educação dos negros desaparecem: “[...] Não vemos mais os acalorados debates presentes até 1888. É como se os ‘ingênuos’ de outrora tivessem sido sublimados e simplesmente desaparecido junto com a escravidão”. (TEIXEIRA. 2016, p. 168).

¹⁸ Como afirma Fernandes (1978, p. 15), “o liberto viu-se convertido, sumária e abruptamente, em senhor de si mesmo, tornando-se responsável por sua pessoa e por seus dependentes.”

Mas o mundo é tão grande! Tem tanto espaço, todos podem viver bem aqui dentro!
Por que estas brigas? O meu avô dizia:

— Os que brigam são os animais que não sabem pensar.

Então o homem é um animal porque ele briga mais do que os animais. Oh! meu Deus!
Se o mundo é assim, não vale a pena nascer! Se não predominar a educação entre os
homens, eles jamais serão felizes. Há mais ódio no mundo do que amizade.

Pensava: “Que mundo é este? Um mundo que para viver-se nele é necessário ter um
estoque de paciência.” (DE JESUS, 1986, p. 60-61).

O “mundo-do-outro” é um mundo ideológico, portanto, sua manifestação se dá pelo psiquismo das pessoas que dele participam e nele interagem. Esse psiquismo pode parecer individual, mas na verdade existe coletivamente, penetrando cada um que compõe aquela sociedade ou grupo¹⁹. Nos dizeres de Bakhtin (2006, p. 45), os “índices sociais de valor”, ou seja, a maneira como a sociedade considera coisas certas, erradas, belas ou feias, positivas ou negativas etc., são distribuídos intersubjetivamente. No contexto de Bitita, padrões de pensamento preconceituosos populam as falas dos personagens. Bitita está em um mundo no qual seu corpo ocupa uma posição ideologicamente deslocada; o “mundo-do-outro”. O mundo da alteridade exotópica não vê no corpo de Bitita os valores que condizem com os “índices sociais de valor”, pelo contrário, o corpo de Bitita representa o “índice social de desvalor”.

Esse psiquismo ideológico do começo do XX era abastecido por quase 400 anos de trabalho escravo no Brasil. A abolição certamente acabou com um modelo econômico exploratório, contudo, não operou mudanças significativas nas raízes culturais e ideológicas que permitiam a redução de uma pessoa à condição de escravo. A ideologia que pretende reduzir Bitita ao mínimo possível de sua potência de vida é de natureza “monoglótica”, em termos bakhtinianos. A monoglossia pode ser compreendida pelo seu contrário, a heteroglossia, ou multiplicidade de vozes, ideias, opiniões etc. No cronotopo de Bitita há uma variedade grande de vozes, contudo, a ideologia que permeia essas vozes está carregada do mesmo conteúdo oriundo das bases formativas da nação, que pretende dar à essa ideologia racista, classista e misógina caráter de universalidade. Portanto, “os índices sociais de valor” no Brasil do começo do XX são estabelecidos quase que monogloticamente. Assim, no “mundo-do-outro” a escravidão havia acabado como modelo legalizado pelo Estado, todavia,

¹⁹ “Por certo, todos os índices sociais de valor dos temas ideológicos chegam igualmente à consciência individual que, como sabemos, é toda ideologia. Aí eles se tornam, de certa forma, índices individuais de valor, na medida em que a consciência individual os absorve como sendo seus, mas sua fonte não se encontra na consciência individual. O índice de valor é por natureza interindividual (BAKHTIN; VOLOCHINOV, 2006, p. 45)”. [...] “O signo ideológico é o território comum, tanto do psiquismo quanto da ideologia; é um território concreto, sociológico e signficante” (p. 57).

a ideologia que condicionava a subjetividade escravocrata não havia sido suprimida, nem transformada:

Minha mãe ficou com dois filhos para manter. 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. (p. 70).

Pensei em perguntar o que era quatro anos. Mas a minha mãe havia recomendado que as crianças não podem fazer perguntas nos velórios. Como é horrível ser criança. Não têm permissão para fazer isto ou aquilo. Que mundo é este, temos que aceitar as imposições; sendo assim, o homem não é livre. (DE JESUS, 1986, p. 75).

A condição de “outro-do-mundo” é recebida pelos “outros-do-mundo” ideologicamente pelo discurso impregnado de expressões ordenadas por uma superioridade advinda da cultura e principalmente da submissão econômica na qual estavam definitivamente ancorados os descendentes da diáspora da escravidão. Sem a educação, sem a reforma agrária e sem a reconciliação, os africanos e seus descendentes brasileiros haviam de continuar a ter suas vidas e existências resumidas ao padrão ideológico que os excluía. A monoglossia da ideologia escravista, transformada em racismo e aporofobia, que pretende universalizar os preconceitos, haveria de prevalecer se não houvesse pessoas como Bitita e aqueles que a influenciaram a ter uma perspectiva que extrapolasse o modelo monoglótico; entre eles, dois são fundamentais o Avô, filho dos Cabindas²⁰, e o mestiço Manuel Nogueira, que sabia ler e lia o jornal Estado de São Paulo para Bitita. O avô e o senhor Nogueira ofereceram a Bitita um ponto de vista que contrariava o modelo ideológico amplamente divulgado: eles ofereceram para Bitita um “excedente de visão”.

O conceito de “excedente de visão” compõe um par com a noção de heteroglossia; para Bakhtin (2006, p. 23), o ponto de vista de uma pessoa é sempre extrapolado pelo ponto de vista de outra, assim, nos diálogos entre muitas vozes, o ponto de vista, a perspectiva dos participantes do diálogo, podem ser expandidos. O Avô e o senhor Nogueira conversam com Bitita sobre os horrores da escravidão, sobre ações políticas envolvidas na abolição e sobre o futuro do negro no Brasil. O “excedente de visão” que Bitita absorve diz respeito a sua “memória do futuro”. Por meio dos diálogos, Bitita pôde duvidar do único futuro imposto aos negros e teve condições, com sua imaginação ética, de erigir valores capazes de questionar o modelo ideológico repressor e castrativo de sua vontade de potência, mas não sem antes

²⁰ “O vovô era descendente de africanos. Era filho da última remessa de negros que vieram num navio negreiro. Os negros cabindas, os mais inteligentes e os mais bonitos”. (DE JESUS, 1986, p. 114).

colidir e ser arrasada por ele. Cada vivência de Bitita geraria uma dúvida que geraria um “excedente de visão” por sua resposta ou pela ausência dela. Bitita precisa desse “excedente de visão” para dar sentido ao mundo, porque o sentido advindo da ideologia monoglótica reinante condicionaria sua existência a um grau irreversível de marginalidade:

Pensava que éramos obrigados a aprender tudo que rege o mundo. (p. 78).
 Será que os grandes são loucos? Será que eu vou ser igual aos grandes quando eu crescer? Já estava aborrecida de viver neste mundo. Fui pedir à minha mãe:
 — Sabe, mamãe, eu não estou gostando deste mundo. A senhora quer me pôr onde eu estava?
 Ela explicou que para sair deste mundo era preciso morrer.
 — Ah! de morrer eu tenho medo. (p. 90-91).
 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. (DE JESUS, 1986, p. 99).

A ideologia escravista associada à condição de miséria na qual Bitita e sua família estavam inseridas reforçam a profunda descontinuidade do “mundo-dos-outros” em relação aos “outros-do-mundo”. Nesse mundo, o espaço para a existência de Bitita não a comporta de maneira integral, por isso ela deseja sair do mundo. Porém, essa saída só seria possível com a morte e, dessa forma, Bitita precisa abrir um espaço que seja seu próprio, de afirmação de sua singularidade no mundo. Ao compreender as dinâmicas que regem o mundo das relações de poder, a heroína em formação se desencanta completamente sem, contudo, internalizar a ideologia do “mundo-do-outro”; esse conflito interno entre “o que está aí” e “o que poderia estar aí” intensifica-se com o desenvolvimento da personagem.

Apesar da descontinuidade violenta do “mundo-do-outro” e de sua ideologia monoglótica – que despreza a herança cultural e racial de origem africana enquanto abraça a branquitude e sua tradição eurocentrada –, Bitita, lentamente, retoma sua continuidade interior, por meio de sua imaginação ética, que pode ser entendida, em termos bakhtinianos, por *postupok*, ou ato integral. A imaginação ética de Bitita questiona os padrões morais e comportamentais das pessoas ao seu redor, homens e mulheres, negros e brancos, ricos e pobres, dicotomias que tendem a cingir o mundo em padrões cujos valores (que são determinados exteriormente pela cultura e hereditariamente pelo nascimento) são regidos por princípios “petrificados”, muitas vezes metafísicos, de observação.

O mundo da continuidade ideológica, que estabelece padrões existenciais que devem conformar o modelo cultural vigente e a ordem das coisas e do discurso, deve ser mantido para continuidade do privilégio e do controle sobre os corpos dos outros, os corpos dos

“outros-do-mundo”. Em outros termos, a continuidade da ideologia vigente no Brasil no começo do XX exigia a descontinuidade dos corpos dos “outros-do-mundo”; o negro deveria sentir-se inferior para ser inferior. De maneira mais explícita: a continuidade da alimentação do senhor implicaria a descontinuidade da alimentação do empregado, a continuidade da limpeza da casa do senhor implicaria a descontinuidade da limpeza da casa da empregada, e, de forma geral, a continuidade da riqueza do senhor seria responsável pela descontinuidade de qualquer chance de riqueza dos negros descendentes da diáspora da escravatura:

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.

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. (p. 106)

Como eu gostava dos pretos e tinha dó deles! Uns tão ricos, outros tão pobres. Por que é que os pobres rezavam todos os dias? Falavam: Deus... tem dó de nós. Deus... misericordioso. Quem será o Deus que é o nosso pai? Que vontade que eu tinha de ver o Deus e pedir-lhe para consertar o mundo. Os ricos não falavam em Deus. Só os pobres. (p. 108).

O soldado que matou o nortista era branco. O delegado era branco. E eu fiquei com medo dos brancos e olhei a minha pele preta. Por que será que o branco pode matar o preto? Será que Deus deu o mundo para eles? Eu tinha excesso de imaginação, mas não chegava a nenhuma conclusão nos fatos que presenciava. Estava com seis anos. O único lugar seguro para eu guardar os fatos era dentro da minha cabeça. Minha cabeça é um cofre. Minha mentalidade aclarou-se muito mesmo. (DE JESUS, 1986, p. 113).

O desejo de reconfigurar o mundo de uma perspectiva não desigual só pode acontecer, para Bitita, com o intermédio de uma força metafísica. O Deus-todo-poderoso deveria intervir para que o mundo deixasse de ser como ele era, descontínuo, desigual e cruel com os pretos. Fica evidente que a metafísica é a única aparente forma de resolução da condição na qual estavam os negros no cronotopo do romance e do Brasil. Para Bitita, a visão não segregada da vida é possível na infância, porém, no mundo dos adultos, o mundo-dos-outros, a existência das pessoas está condicionada pela memória escravocrata e seus costumes brutais.

O abismo social advindo da abolição engendrava formas de dominação que eram anteriormente particulares em públicas. O chicote do feitor de agora era o revólver da polícia: o Estado assume a função de administrador violento da miséria que ele mesmo havia instaurado no Brasil. Dessa forma, faz sentido que Bitita só consiga ver em Deus uma solução, uma vez que o legítimo responsável, o Estado, havia abandonado essas pessoas a um destino quase intransponível, portanto, somente uma força ainda maior que o Estado poderia,

de fora para dentro e de cima para baixo, reordenar a lógica do mundo da cultura. Todavia, Bitita percebe que talvez esse mesmo Deus ordenador tivesse escolhido seu filho favorito, e ele era branco. Por isso, o livre arbítrio do branco poderia se voltar contra a vida do negro sem sofrer as devidas punições, o legislador e Deus estavam do seu lado.

Durante sua jornada de autodescoberta, Bitita é confrontada com um mundo que constantemente atraía a sua curiosidade ao mesmo tempo em que diminuía sua identificação. É mais ou menos nessa época que Bitita terá os seus dois fundamentais anos de escola. O período foi difícil, mas a possibilidade de aprender a ler e a escrever permitiriam que o mundo de Bitita se expandisse além da cultura do seu microcosmo em Sacramento-MG; a leitura alicerçou seu repertório crítico e estético e, enquanto seu mundo interior se ampliava, sua percepção da realidade mostrava um mundo cada vez mais semelhante a um *teatro de agruras*: “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.” (DE JESUS, 1986, p. 126-127).

3.4 O MUNDO-TERRA

O período da escola, apesar de curto, dos 6 aos 9 anos, tem uma importância significativa na experiência de Bitita com o mundo. Durante esses dois anos, Bitita descobre que seu nome é Carolina Maria de Jesus²¹, e seu interesse pela leitura se torna tão intenso que seus familiares e pessoas próximas acreditavam se tratar de algum fenômeno sobrenatural ou que a menina fosse louca. Bitita será chamada de louca muitas vezes ao longo do romance, principalmente por suas dúvidas continuamente atualizadas sobre a vida e sobre a cultura.

O primeiro romance a que Bitita teve acesso foi *A Escrava Isaura*, de Bernardo Guimarães, e a partir dele seu repertório de diálogos internos se multiplicará por meio da leitura e da literatura, da mesma forma que seu interesse por assuntos relacionados à escravidão também se aprofunda: *Eu, que já estava farta de ouvir falar na nefasta escravidão, decidi que deveria ler tudo que mencionasse o que foi a escravidão.* (p. 126). Bitita carece da

²¹ 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.

dimensão semântica e histórica da sua existência e seu desejo de compreender a escravidão e a abolição no Brasil coincide com sua condição de marginalizada e indigente. A história da escravidão estava escrita na pele de Bitita, mas se ela não pudesse ter acesso a referências literárias que oferecessem outras perspectivas a respeito da sua cor nesse cronotopo, quem leria a história de sua pele para ela seriam os donos-do-mundo.

O amadurecimento de Bitita, sua saída do mundo-corpo para se tornar uma “outra-do-mundo”, será também duro e traumático. Bitita teve de sair da escola para se mudar com a mãe para uma fazenda: *Foi com pesar que deixei a escola. Chorei porque faltavam dois anos para eu receber o meu diploma. Único meio foi resignar-me, porque a decisão paterna vence.* (p. 128). Lá ela pode viver com fartura e dedicar-se à leitura e ao silêncio: *Todos os brasileiros atuais, e os do porvir, devem e deverão render preito ao saudoso José Joaquim da Silva Xavier. (...) foi um dos que também sonhou em preparar um Brasil para os brasileiros. Lendo, eu ia adquirindo conhecimentos sólidos.* (p. 131).

Infelizmente, o tempo idílico é muito passageiro, contudo, durante sua experiência com a terra Bitita foi capaz de se ligar novamente àquele mundo-corpo já fragmentado e desmistificado. Cuidando da terra, da produção de alimentos e de sua formação intelectual, nossa heroína se deslumbra com exuberância pródiga da colheita, o mundo-terra, mundo-verde, é rico; a terra é feminina e fértil. A fertilidade da terra exprime o evidente paradoxo que a abolição havia gerado: há mais comida do que se pode comer e mesmo assim ainda há fome, e muita:

O fazendeiro nos deu três alqueires de terra para plantarmos. Plantamos arroz, feijão, milho, cana e vassouras. Ainda sobrou terra. Como é bom ter terras para plantar! Eu já estava compreendendo o valor da terra que sabe recompensar o esforço do homem. E o ventre da terra é fértil. A terra é feminina, é a mãe da humanidade. Eu estava habituando-me naquele mundo verde.

Quando surgiu a colheita, fiquei admirada da prodigalidade da terra. Uma amiga que todos os meses nos oferece algo para colher. Plantamos dois sacos de arroz, colhemos trinta. Dois sacos de milho. Colhemos três carros. O meu padrasto fez um paiol. Que fartura. As galinhas duplicavam, só carijó.

Se a terra não agisse assim, não incentivaria o homem ao trabalho rudimentar. Fui adquirindo o hábito de plantar, ficando semi-ambiciosa. Era a primeira a deixar o leito para ir pára a lavoura. (DE JESUS, 1986, p. 130).

A saída da vida na roça foi triste. Após quatro anos, Bitita, a mãe e o padrasto são expulsos da primeira fazenda. Eles ainda passariam por mais algumas tentando se estabelecer como colonos e sofrendo abusos, roubos e humilhações pelos donos das terras. Nesse mesmo período, Bitita desenvolverá uma doença nas pernas que terá grande importância no seu itinerário formativo: *Por infelicidade minha, minhas pernas ficaram cheias de feridas.*

Cozinhava ervas para banhar as pernas, e as feridas não cicatrizavam. (DE JESUS, 1986, p. 198).

Quando finalmente deixaram a vida rural e voltaram para Sacramento, Bitita ressentiu principalmente a perda de seus livros: *A única coisa que eu fazia era rogar pragas ao Loló. A única vingança ao meu dispor. Os meus livros ficaram na fazenda.* (p. 141). De volta para a cidade, Bitita vai trabalhar muito, ganhar pouco e passar fome. São várias as experiências que se desenvolvem ao longo do capítulo 14, chamado de *Doméstica*, e que culminam em Bitita sendo acusada de roubo de cem-mil réis de um padre que estava hospedado na casa onde ela trabalhava: *— A Bitita roubou cem mil-réis do padre Geraldo Magalhães.* (p. 143). De novo, o arbítrio do acusador branco e padre já seria suficiente para imputar culpa ao acusado; apesar de inocente, Bitita quase apanha e vai presa: *Quando o soldado ia me bater o telefone tocou. O padre avisava que havia encontrado o dinheiro na carteira dos cigarros. Ele queria me pedir perdão.* (p. 142). No capítulo seguinte, o 15, chamado de *A Doença*, Bitita irá a pé para Uberaba para tentar se tratar das feridas em suas pernas: *Ouvi dizer que em Uberaba tinha bons médicos. Decidi ir até lá a pé. Peguei a minha trouxa e saí. Não me despedi de ninguém.* (p. 148). A distância, de cerca do 80 km, é vencida dormindo na rua e caminhando até chegar na casa de uma conhecida, depois na casa de uma tia, sempre com uma recepção fria, uma refeição mínima e um desprezo expresso. Sua peregrinação termina conseguindo um curativo nas feridas na Santa Casa e um retorno em três dias. Antes de deixar a Santa Casa, uma das irmãs, a irmã Augusta, ainda dirá:

Ela implorou:

— Não vai! O mundo é um teatro de agruras. (p. 151)

Lembrei-me da irmã Augusta:

— O mundo é mesmo um teatro de agruras. (DE JESUS, 1986, p. 164).

Por três dias, Bitita perambula sem um lugar para ficar, sem tomar banho, sem comer, sendo enxotada das casas de parentes; é obrigada a mendigar e a ouvir todo tipo de ofensa pelo seu estado decadente. Depois de retornar para casa em Sacramento e conseguir um dinheiro, Bitita viaja para Ribeirão Preto e, depois, Jardinópolis, em busca de tratamento para suas pernas doentes, onde será recebida e acolhida pela Santa Casa. Durante a viagem, ela pensava: *Era o início de minha vida e o destino estava apresentando-me as pessoas desumanas que transitam por este mundo. Os tipos que pensam que são imortais, destituídos das belas qualidades e com péssimas formações morais* (p. 168). Há uma significativa mudança no discurso de Bitita, sua fala e seu pensamento já não precisam questionar o óbvio:

— *Eu sou pobre, além de pobre, doente. As doenças internas não nos impedem de trabalhar, mas as externas sim.* (p. 148). A força metafísica não ouvira a prece da criança Bitita; o mundo-do-outro teima em permanecer idêntico a si mesmo enquanto oferece para Bitita um espelho distorcido de sua imagem. Esse mundo-do-outro não recebe o corpo negro, pelo contrário, o repele, deseja que ele seja arremessado para fora do mundo, retirado de circulação, aprisionado e fora das vistas:

É o homem que semeia a tristeza no mundo. O meu passado voltava na minha mente como se fosse uma fita na tela. Que passado horroroso e hediondo! Se eu achasse uma carteira cheia de dinheiro, quem sabe se a minha tia sorriria para mim. O dinheiro não é santo, mas também faz milagre. (p. 167).

Eu tinha a impressão que havia levado um empurrão e sendo atirada fora do mundo. (p. 168).

Eu tinha a impressão que não era ninguém neste mundo. E eu pretendia ser alguém, e para ser alguém é necessário empregar o seu tempo exercendo qualquer profissão. (p. 173).

Que vontade de residir numa casa bonita e ser dona desta casa. Era sonhar com o impossível. Eu tinha a impressão que estava sobrando neste mundo. (DE JESUS, 1986, p. 194).

3.5 GEWORFENHEIT

A imagem de se ser atirada no mundo e fora dele é muito forte. O filósofo Martin Heidegger em *Ser e o Tempo* (2001)²², utiliza o conceito de *geworfenheit* (em alemão), *thrownness*²³ (em inglês), que pode ser entendido como “ser lançado no mundo”, ou “condição ser arremessado no mundo”. Bitita, diferentemente do conceito filosófico, é “atirada para fora do mundo”. Para ela não há onde cair, sua queda é livre, no sentido de despencar no vazio e nele permanecer. Contudo, desamparo e angústia²⁴ exprimem o

²² *This characteristic of Dasein's Being-this 'that it is'-is veiled in its "whence" and "whither" yet disclosed in itself all the more unveiledly ; we call it the "thrownness" 1 of this entity into its "there"; indeed, it is thrown in such a way that, as Being-in-the-world, it is the "there". The expression "thrownness" is meant to suggest the facticity of its being delivered over. 2 The 'that it is and has to be' which is disclosed in Dasein's state-of-mind is not the same 'that-it-is' which expresses ontologicocategorially the factuality belonging to presence-at-hand. This factuality becomes accessible only if we ascertain it by looking at it. The "that-it-is" which is disclosed in Dasein's state-of-mind must rather be conceived as an existential attribute of the entity which has Being-in-the-world as its way of Being. Facticity is not the factuality of the factum brutum of something present-at-hand, but a characteristic of Dasein's Being-one which has been taken up into existence, even if proximally it has been thrust aside. The "that-it-is" of facticity never becomes something that we can come across by beholding it.* (HEIDEGGER, 2001, p. 174).

²³ DAVIS, Bret W. *Martin Heidegger Key Concepts*, Printed and bound in the UK by Cromwell Press Group, Trowbridge, Wiltshire, 2010 p. 26-29.

²⁴ TORRES, Jesús Vázquez. "Angústia e desamparo numa perspectiva heideggeriana". In: *Perspectiva filosófica*. Recife: UFPE, v. VI, nº 11, 1999. p. 144-160.

sentimento “de ser lançado” para Heidegger, e para Bitita também. O mundo-dos-outros, o mundo que está aí, o ente do tempo e espaço de Bitita, o cronotopo da alteridade exotópica do Brasil da primeira metade do XX, recebe todos os que são lançados nele; ser lançado no mundo é condição inerente ao “ser-em”, de Heidegger, e do “ser-em-evento”, de Bakhtin; é a despedida da imanência do ser, nunca completamente perdida e nunca completamente recuperada.

Não há como evitar a existência do ser, nem do ente; nem da vida, nem da cultura; essa arbitrariedade aleatória do acontecimento do nascimento do ser se converte em arbitrariedade categórica instantes depois da primeira respiração. Todos serão lançados, a diferença é onde irão cair. Os que caem no mundo-dos-outros, sendo membro hereditário dele, certamente sofrerão de desamparo e de angústia; não pediram para estar aqui, é evidente, mas, ao menos, padeceriam com a barriga cheia e a cama quente, além de terem uma imensa memória de futuro disponível para o seu devir. Contudo, aquele que, no Brasil do começo do XX, aconteceu de nascer como outro-do-mundo, esse, então, haveria de conhecer não só a angústia e o desamparo próprios do ser. Para ele, e, no nosso caso, para Bitita, não seria somente o *geworfenheit*, o ser lançado, mas o continuar-se sendo lançado, uma vez para dentro do mundo, com o nascimento, e outra vez para fora dele, com seu desenvolvimento. Faz sentido o processo que levou Bitita ao sentimento de ser “atirada fora do mundo”. Os negros no Brasil haviam sido atirados para fora de suas casas e suas vidas ainda no continente Africano, da Costa da Mina. Eram-lhes atirados nomes novos e suas liberdades haviam sido atiradas para fora da existência, para fora do mundo, depois atirados para o Atlântico, em uma viagem degradante e homicida (GOMES, 2019). Atiraram-lhes, ainda, a condição de bestas de lida e seres amaldiçoados, atiraram-lhes com toda forma de ferro em brasa, chicote, fome, estupro, castração, e toda sorte de abuso que a imaginação divisar, e, assim, por quase 400 anos, os negros no Brasil foram atirados para fora do mundo, inúmeras vezes, por armas de fogo. E a abolição deu um novo impulso no arremesso dos negros para fora do mundo. Bitita é a confluência dessa experiência histórica escrita na pele, legitimamente legislada, culturalmente aceita e metafisicamente justificada.

3.6 O MUNDO REDESCOBERTO

Em *Diário de Bitita*, o tema “o mundo”, na enunciação e no discurso de Bitita, passa por interessantes alterações semânticas. À medida que o referencial do mundo, o seu significante, se descola de Bitita, ou seja, deixa de ter o sentido gerado pelas sensações fisiológicas da heroína e vai se configurando em uma alteridade complexa e múltipla em sentido, percebemos a passagem do mundo-corpo para o mundo-outro, contudo, a estrutura cognitiva de Bitita em amadurecimento também percebe que o mundo-outro é um mundo que vem do outro, e esse mundo tem dono, e ele é branco. Os reconhecimentos das relações sociais transformam o mundo-outro em mundo-do-outro. Nesse ponto, diante da violenta força de expulsão do negro, e especialmente da menina negra do mundo da cultura, e não tão eventualmente assim, do mundo da vida, Bitita começa a se perceber como uma outra-do-mundo. Seu estado é de angústia e desamparo²⁵ na adolescência e no começo da vida adulta. O sentimento não poderia ser outro, o de ser “arremessada para fora do mundo”. É o que Heidegger chamaria de “dilaceramento ontológico”²⁶. Bitita tem uma experiência de vida dilacerante, o mundo que a circunda a odiava e não havia muita esperança. Seria possível recuperar uma unidade nesse mundo de absoluta delimitação dos espaços? Como existir sem caber no mundo? Impressionantemente, no final do romance, Bitita reflete sobre o mundo em novas categorias; o mundo, enquanto significante, agora aparecerá na relação colaborativa, no diálogo e no coletivo:

Olhando aquele homem carpindo a terra, pensei: “Será que ele me dá serviço? Vou pedir! Já compreendi que o mundo é coletivo. É uns precisando dos outros.” (p. 172).

Ia-me encorajando a lutar, apoiada na minha curiosidade. Queria viver para ver o que os melhores dias que virão vão proporcionar-me. Quando li a vida dos santos, notei que o mundo não foi aveludado para eles. (p. 172).

²⁵ Sartre concorda com Heidegger sobre o tema: “O homem não pode querer, a menos que primeiro tenha compreendido que não pode contar com nada além de si mesmo: que está sozinho, deixado sozinho na terra no meio de suas infinitas responsabilidades, sem ajuda nem socorro, sem nenhum outro objetivo a não ser aquele que estabelecerá para si mesmo, sem nenhum outro destino a não ser aquele que forjará nesta terra. É esta certeza, esta compreensão intuitiva de sua situação, que chamamos de desespero. Você pode ver que não é um belo frenesi romântico, mas a consciência aguçada e lúcida da condição humana. Assim como a angústia é indistinguível de um senso de responsabilidade, o desespero é inseparável da vontade. Com o desespero, começa o verdadeiro otimismo: o otimismo do homem que não espera nada, que sabe que não tem direitos e nada vem até ele, que se alegra em contar consigo mesmo sozinho e em agir sozinho para o bem de todos”. (SARTRE, *Essays in Aesthetics*, Philosophical Library, New York, 2011, p. 15).

²⁶ TORRES, Jesús Vázquez. Angústia e desamparo numa perspectiva heideggeriana. *In: Perspectiva filosófica*. Recife: UFPE, v. VI, nº 11, 1999. p. 144-160.

Eu me sentia como um general que havia vencido uma batalha renhida, e agora estava recebendo as condecorações. Não mais tinha medo do mundo, e nem da vida. (DE JESUS, 1986, p. 197).

Bitita, durante o período na Santa Casa de Jardinópolis, pôde ler algumas hágiografias, e a história dos santos católicos revelou-se bastante dolorosa. Isso, de certa forma, a fortalecera oferecendo-lhe um excedente de visão; mais que isso, Bitita perde o medo do mundo. Seu lugar no mundo é seu corpo, seu território é sua vida, a totalidade do mundo não pode haver sem Bitita. Seu ato integral, seu *postupok*, a reinsere no mundo da cultura, pela sua vontade de potência. O mundo redescoberto de Bitita continua o mesmo, mas a mudança de Bitita impõe sobre esse novo mundo uma presença insubmissa, revelando mais uma nuance do ato integral, inicialmente compreendido como o contínuo questionamento sobre o mundo e suas relações, e agora percebido, também, como autocuidado e cura.

4 O *POSTUPOK*

4.1 A FILOSOFIA DA DÚVIDA

Durante o processo formativo de Bitita, sua enunciação (ou seus pensamentos aos quais temos acesso) e seu discurso (quando ela fala com os demais personagens do romance) percebemos um padrão de pensamento e de fala que se repete ao longo de todo o livro, Bitita questiona. A dúvida é a base filosófica e epistemológica da protagonista, suas dúvidas emergem como uma força potente que desafiam as bases dos modelos sociais vigentes, *Será que cada criança tem um pai?* (p. 7) ou em *O que é ser gente?* (p. 10). As dúvidas de Bitita abrangem um grande escopo de questões, incertezas e ceticismo, que a levam a examinar criticamente sua situação no mundo, ao mesmo tempo em que a conduzem a uma busca pelo conhecimento e entendimento de sua realidade. São as dúvidas de Bitita que, uma após a outra, iluminam as complexidades da existência no Brasil do começo do século XX. Enquanto transita em uma imensa rede de incertezas, as dúvidas de Bitita se tornam um catalizador para o seu crescimento, para sua autodescoberta e expansão de seu horizonte intelectual, o que de certa forma, a orienta para um sentido de responsabilidade ética.

As dúvidas de Bitita não são somente sua condição de confusão ou de ignorância em relação às formas de vida de seu contexto sócio-histórico, mas, na verdade, suas questões tratam muitas vezes do seu reconhecimento das limitações do conhecimento humano. Suas dúvidas emergem de sua consciência e revelam que muitas das interpretações e percepções, às quais ela estava submetida, eram falíveis, e principalmente, que modelos absolutos de raça e classe são ilusórios. Lentamente, as dúvidas de Bitita reconhecem a complexidade da realidade, ao mesmo tempo em que a levam a investigar e a buscar um conhecimento mais profundo. Ao fazê-lo, Bitita, deixa evidente a necessidade da responsabilidade ao se examinar criticamente as crenças limitantes que lhe eram impostas e as implicações de se aceitar verdades sem questioná-las, *Quando será que hei de aprender tudo que há no mundo?* (p. 21).

Longe de ser um obstáculo, as dúvidas de Bitita servem como um degrau no caminho da sua aceitação e sabedoria. Seus questionamentos a obrigam a analisar de forma crítica as crenças, preconceitos e parcialidades que lhe chegam pelos discursos dos outros. Seu crescimento intelectual surge da sua busca incessante pela verdade através de seu desejo de questionar até as suposições mais profundamente arraigadas, o que permite que Bitita refine

suas perspectivas e tenha uma visão mais matizada da existência. As dúvidas de Bitita a encorajam a ter uma flexibilidade intelectual e também uma maior adaptabilidade na criação de seu caminho na vida, suas questões promovem uma procura contínua de conhecimento e a responsabilidade corajosa de se questionar o status quo, *Então o mundo é sempre assim? Todos os anos é a mesma coisa?* (p. 22).

Paradoxalmente, as dúvidas de Bitita ao longo do romance a levam a ter uma apreciação mais profunda das suas certezas, *Será que vamos ter um governo que preparará um Brasil para os brasileiros?* (p. 36) ou em *Por que é que estes bons homens, que gostam de auxiliar o povo morrem? Quem deveria morrer e deve morrer, é só os imprestáveis.* (p. 37). O reconhecimento de sua compreensão limitada da vida confere à Bitita uma humildade recém-descoberta. Bitita compreende que a certeza não é um destino fixo, mas um processo, uma interação dialógica contínua entre a dúvida e a afirmação. Ao questionar o mundo ao seu redor, essa autorreflexão honesta de nossa protagonista em submeter os padrões culturais a um escrutínio infantil, porém, rigoroso, permite que Bitita atinja uma certeza mais robusta e resiliente, a mesma que compreende sua fragilidade e sua responsabilidade em garantir que suas dúvidas (e respostas a elas inerentes) tenham validade.

As dúvidas de Bitita a impellem a buscar a verdade além da aparência imposta pela cultura, desvendando as camadas intrincadas da realidade e do conhecimento. *Se a guerra não traz benefícios para os homens, então por que é que eles fazem guerras?* (p. 43). Suas questões a encorajam a desafiar a sabedoria convencional, tão saturada de preconceitos em seu tempo, as construções sociais, e as ideologias herdadas do modelo colonial e escravagista do Brasil. Por meio de suas dúvidas, Bitita descobre que as verdades não são entidades absolutas, mas conceitos dinâmicos e multifacetados que evoluem e mudam à medida em que ela às questiona. A dúvida é pra Bitita, antes de tudo, uma aliada que a aproxima de uma visão mais abrangente da vida, assim como serve de alicerce para a construção de sua responsabilidade ética. São as dúvidas de Bitita que a inserem no ato integral do ser, *Qual era o mal que os negros tinham feito aos portugueses? Por que é que eles nos odiavam tanto, se os negros eram pobres e não podiam competir com eles?* (p. 43).

A dúvidas de Bitita permeiam sua experiência existencial, elas representam um ponto de interrogação para cada verdade imposta, *Por que será que o estrangeiro chega pobre aqui e fica rico? E nós, os naturais, aqui nascemos, aqui vivemos e morreremos pobres?* (p. 61). Essas questões levantam reflexões profundas sobre sua identidade, seu objetivo e a natureza de sua existência. Bitita, ao longo do romance, tem em suas dúvidas uma companheira que

permite que ela confronte as complexidades de seu tempo histórico, encorajando-a no desenvolvimento de sua individualidade autêntica, *Será que os mortos brigam, será que o salão de baile do céu é grande, ou está toldo? Será que as mulheres lá do céu dormem com os homens? Será que os policiais lá do céu batem nos pretos?* (p. 77). As dúvidas de Bitita guiam sua responsabilidade ética, no que diz respeito às suas ações e suas respectivas consequências.

Bitita pensava, *Será que os grandes são loucos? Será que eu vou ser igual aos grandes quando eu crescer?* (p. 90) Suas dúvidas a motivam a reconhecer a responsabilidade que a acompanha na sua jornada de inquirição do mundo ao seu redor. Enquanto questiona as formas culturais, crenças e comportamentos, Bitita, simultaneamente, busca uma verdade maior, essa busca carrega em si a responsabilidade ética de se engajar em uma exploração integral do mundo da vida e da cultura. Bitita busca entender para se desprender das amarras do sistema que está pronto para aprisioná-la. As suas dúvidas não a protegem, pelo contrário, ao questionar os valores vigentes, muitas vezes ela é punida e taxada de louca. Em outras, as dúvidas a conduzem a um inevitável fatalismo, *Se Deus não gosta de nós, por que é nos fez nascer?* O interessante das contínuas dúvidas de Bitita, que refletem tanto sua incomum inteligência quanto sua inadequação à moldura existencial a qual nossa protagonista estava destinada, é que elas são o local de onde brotam sua força criativa e transformativa, essas forças, que nascem da dúvida são capazes de moldar e remoldar a vida de Bitita e transformá-la em Carolina Maria de Jesus. Por esse motivo, colocamos as inúmeras dúvidas de Bitita em relação à vida, à religião, à cultura, aos fatos sociais, aos padrões vigentes etc. no escopo abrangente do que Mikail Bakhtin chamou de Postupok, ou ato integral. Consideramos as dúvidas de Bitita como uma forma de ato integral ou ato responsável. Para uma criança negra, no Brasil das décadas de 20 e 30, não haveria muitas formas de resistir ao imenso fluxo cultural que arrasta a todos. São as dúvidas de Bitita que a impelem a formas mais éticas de existir.

4.2 O ATO RESPONSÁVEL

O ato responsável – *postupok*²⁷ –, para Mikail Bakhtin, em *Para uma Filosofia do Ato* (s.d.; 2017), pode ser identificado como o lugar onde se ligam o mundo da vida e o mundo da cultura. Para o filósofo, cada vida de cada indivíduo pode ser encarada como uma série de complexos atos que compõem a noção de ser-em-evento²⁸, e é por meio desses atos, “ato de pensamento, de sentimento, de desejo” (PONZIO, p. 9, 2017) que o mundo é encontrado por todos e por cada um de maneira singular e irrepitível.

A singularidade e irrepitibilidade dos atos é realçada por Bakhtin (2017), que reconhece que a natureza do ato não pode ser concebida aprioristicamente, em termos éticos, estéticos ou psicológicos. Dessa forma, são os sentimentos, os pensamentos e as ações que nos inserem no mundo da vida, porém, são dependentes do mundo da cultura para se manifestarem fenomenologicamente. Eis a cisão que o ato responsável pretende resolver, contradizendo a noção de imperativo moral categórico, defendida por Kant (1991) e pelos neo-kantianos, na qual a correção moral, ou verdade dos comportamentos e pensamentos, ocuparia um espaço metafísico, o “como-se” universal da filosofia Kantiana, que transcenderia a espaço-temporalidade material dos seres-em-evento, enquanto destacam-se os princípios fixos que guiarão suas filosofias da moral.

Para Bakhtin (2017), o ideal se transmuta, podendo tornar-se absolutamente irreconhecível, quando tornado em ato. Para o filósofo, o ato responsável é a manifestação de uma decisão, que, uma vez enunciada, terá sua forma completada de maneira irreversível e inalterável. Para Bakhtin, é no instante inescapável do ato que todo tipo de hipoteticidade e generalização podem ser superadas, dado que o ato é absolutamente conclusivo e único em sua realização. Tudo que é possibilidade só pode encontrar seu caminho no ato, de maneira definitiva, contudo, para que seja integral, o ato deve ser responsável uma vez que ele participa conscientemente do ser-em-evento; o ato integral pode ser encarado como um “existencialismo ético”.

²⁷ A palavra *postupok* vem do antigo substantivo russo *postup* [поступ], “movimento, ação, ação” (Sreznevskii, *Materialy*, 2:1270) e, finalmente, o verbo *stupat* [ступать], “andar”, ritmo”. Etimologicamente, *postupok* significa assim “o passo que se tem tomadas”. Na linguagem cotidiana contemporânea, o termo significa “ação intencional”, “o comportamento de um indivíduo” (RT: *Slovar' Slovar' russkogo iazyka*, 3:326). Assim, mesmo em seu uso prefilosófico, *postupok* refere-se a uma ação singular, pessoal; é assim a melhor tradução da praxis grega, no sentido de um indivíduo agir (por exemplo, em Aristóteles). (CASSIN, 2014, p. 811) (tradução minha)

²⁸ Faço uso de duas traduções do livro para essa fundamentação teórica: *Para uma filosofia do Ato Responsável*: tradução de Valdemir Miotello & Carlos Alberto Faraco]. São Carlos: Pedro & João Editores, 2017. E tradução de Carlos Alberto Faraco e Cristovão Tezza do Texto completo da edição americana *Toward a Philosophy of the Act* (Austin: University of Texas Press, 1993. Esta tradução, ainda não revisada, destina-se exclusivamente para uso didático e acadêmico – recomendação dos tradutores.

Segundo Cassin, em *Dictionary of Untranslatables* (2014, p. 812), é possível compreender o ato integral em três níveis: o primeiro é o nível do “eu”, da minha presença singular e única no “ser-em-evento”, o “eu sou”: é o “eu-sou-para-ser”, é o devir da minha participação ativa no mundo-em-evento: “Eu também participo no Ser de uma maneira única e irrepitível: eu ocupo um lugar no Ser único e irrepitível, um lugar que não pode ser tomado por ninguém mais e que é impenetrável a qualquer outra pessoa”. (BAKHTIN, s.d., p. 58)²⁹.

O segundo nível é o da escolha existencial, situada entre a responsabilidade e o dever; contudo, o dever não possui uma característica absoluta, universal ou metafísica. Um sujeito pode, certamente, escolher a responsabilidade para sua vida ou ignorá-la, tornando-se um impostor: “[...] pode-se ignorar a atividade e viver apenas da passividade, pode-se procurar demonstrar o próprio álibi no existir, pode-se ser impostor. Pode-se abdicar da sua obrigatoriedade singularidade (da singularidade do próprio dever ser.” (BAKHTIN, 2017, p. 99)³⁰. É somente a aceitação da responsabilidade que cria o dever.

O terceiro nível é o ontológico, que trata do ato integral e do evento, em que a singularidade de uma pessoa só é definitivamente realizada na responsabilidade do ato, “[...] da minha orientação no existir-evento, uma arquitetônica incessante e ativamente realizada por meu ato responsável, edificada por meu ato e que encontra a sua estabilidade somente na responsabilidade do meu ato.” (BAKHTIN, 2017, p. 143).

Em *Christianity in Bakhtin: God and the exiled author* (2014), Ruth Coates apresenta a mesma ordem com pequenas diferenças semânticas. Para a autora, haveria três tipos de unidade no ato integral. Primeiro, o “eu” estaria unido ao mundo, depois o mundo da teoria seria trazido para o mundo do ser-em-evento, e por último a ação de sujeitos participantes ativos do ato une, naquelas pessoas, os aspectos dados e disponíveis da realidade (COATES, p. 28). No contexto original de *Para uma Filosofia do Ato* (PFA), encontramos a divisão assim:

²⁹ A tradução de 2017, feita por Miotello e Faraco, opta por um léxico ligeiramente diferente no mesmo trecho: “e eu também sou participante no existir de modo singular e irrepitível, e eu ocupo no existir singular um lugar único, irrepitível, insubstituível e impenetrável da parte de um outro. Neste preciso ponto singular no qual agora me encontro, nenhuma outra pessoa jamais esteve no tempo singular e no espaço singular de um existir único. E é ao redor deste ponto singular que se dispõe todo o existir singular de modo singular e irrepitível. Tudo o que pode ser feito por mim não poderá nunca ser feito por ninguém mais, nunca.” (BAKHTIN, 2017, p. 96).

³⁰ O mesmo trecho na edição sem data (s.d.): “O fato realmente experimentado da minha real participação é empobrecido aqui tanto quanto o Ser afirmado toma posse daquele que o afirma, isto é, a empatia com o Ser participativo real leva à perda de si nele (não se pode ser um impostor), a renúncia da própria unicidade do dever-ser”. (BAKHTIN, s.d., p. 67).

[...] 1. eu me encontro no Ser (passividade) e eu ativamente participo dele; 2. tanto o que é dado a mim, como aquilo que ainda está por ser alcançado por mim: minha própria unicidade é dada, mas ao mesmo tempo ela existe apenas na medida em que ela é realmente atualizada por mim como unicidade – é sempre no ato, na ação realizada, isto é, está ainda por ser alcançada; 3. Tanto o que é como o que deve ser: eu sou real e insubstituível, e portanto devo realizar minha unicidade. É em relação à toda a unidade real que meu único dever surge do meu lugar único no Ser. Eu, o um e o único eu, não posso em nenhum momento ser indiferente a (parar de participar de) minha inescapavelmente, obrigatoriamente única vida; eu preciso ter meu dever. Em relação a qualquer coisa, seja o que for e em que circunstâncias seja dado a mim, eu devo agir do meu próprio lugar único, mesmo que eu faça isso apenas interiormente. Minha unicidade, como necessariamente não coincidente com nada que não seja eu, sempre possibilita minha própria ação única e insubstituível com relação a tudo que não seja eu. (BAKHTIN, s.d., p. 59; 2017, p. 98-99).

Portanto, todo ato e toda ação que parte da unicidade do eu sempre encontrará o outro, mesmo que seja eu-enquanto-outro, o outro-enquanto-eu e/ou o outro-enquanto-outro, dessa forma, “aquilo que pode ser feito por mim não pode nunca ser feito por ninguém mais. A unicidade ou singularidade do Ser presente é forçadamente obrigatória”. (BAKHTIN, s.d., p. 58; 2017, p. 96). Portanto, um sistema ético completamente estático e previsível não conseguiria se impor ao movimento irrefreável das transformações do eu, do outro e da vida. Dessa forma, elevando-se a alteridade como alvo contínuo de toda forma de ação de uma singularidade e, ao considerar que aquele que a pratica também a percebe, Bakhtin (2017) reconhece que no instante transitório do ser-em-evento não é possível que se interponham regras morais rígidas que conseguiriam mediar ou conter ações antiéticas ou inverdadeiras, ou seja, não há como teorizar a ética, porque, o conteúdo ético não pode haver fora do ato em si. A irrepetibilidade dos fenômenos deposita um problema aparentemente irresolúvel para a filosofia da moral: Bakhtin reconhece a dificuldade interposta pela natureza da cultura, elaborada por inúmeros princípios estruturais e estruturantes que, de certa forma, tendem para a cristalização de verdades impostas ou aparentes.

Nessa direção, segundo Bakhtin (2017), todos os indivíduos coabitam a tensionada, e muitas vezes violenta, interseção entre o mundo da vida e o mundo da cultura; as pulsões vitais potenciais, do mais básico instinto à mais elaborada manifestação do eu, só podem encontrar sua expressão por meio e por dentro do mundo cultura, e para fazê-lo devem estar submetidas às formas que condicionam o ato, formas essas que não são necessariamente éticas e/ou verdadeiras e, somente assim, com a responsabilidade, poderíamos resolver a cisão colocada entre a vida e a cultura:

O ato deve encontrar um único plano unitário para refletir-se em ambas as direções, no seu sentido e em seu existir; deve encontrar a unidade de uma responsabilidade

bidirecional, seja em relação ao seu conteúdo (responsabilidade especial), seja em relação ao seu existir (responsabilidade moral), de modo que a responsabilidade especial deve ser um momento incorporado de uma única e unitária responsabilidade moral. Somente assim se pode superar a pernicioso separação e a mútua impenetrabilidade entre cultura e vida. (BAKHTIN, 2017, p. 43-44).

A interseção entre o mundo da vida e mundo da cultura vibra em sentidos, tanto como sensação como criação; o potencial criativo emerge continuamente do ser-em-evento para ser condicionado, senão destruído, pela alteridade exotópica da cultura, que pretende ocupar o espaço da pluralidade da vida limitando e coagindo os sujeitos dos discursos possíveis. Para que o sempre-novo seja sempre-idêntico, a cultura deve conter possíveis mutações indesejáveis na ordem. Contudo, cada indivíduo, imerso no ser-em-evento da vida, terá seu dever ético fundado no que Bakhtin chama de “não-álibi do ser”. O dever advém, para o filósofo, da responsabilidade da singularidade, cada instante no mundo se coloca como uma presença insubstituível para aqueles que participam daquele mínimo-presente transitório, destarte, “o meu não-álibi no existir, que está na base do dever concreto e singular do ato, não é algo que eu aprendo e do qual tenho conhecimento, mas algo que eu reconheço e afirmo de um modo singular e único da consciência”. (BAKHTIN, 2017, p. 96).

A beleza do *postupok* está na sua absoluta transmutabilidade, e é esse justamente o seu problema/dificuldade: como capturar algo que está sempre em movimento, e, depois, como retê-lo sem alterá-lo? Uma vez que o ato integral não pode ser categorizado como gênero do discurso, apesar de sua natureza ser enunciativa e discursiva, como identificá-lo sem confundi-lo com outro fenômeno da linguagem? O que podemos afirmar é que todos os indivíduos manifestarão graus de integralidade do ato em suas existências e, apesar disso, a maioria desses atos será dragada pelo esquecimento, condicionada pela cultura e/ou impedida pela moral.

4.3 A INTEGRALIDADE

A noção de integralidade do ato, em PFA, é um problema complexo, por se tratar de uma filosofia que se pretende do ato, mas, ao mesmo tempo, é uma filosofia da moral, uma filosofia do pensamento e da linguagem e, finalmente, uma filosofia da ação. O livro a que se teve acesso estava incompleto, e sabemos que se trata da primeira parte de uma obra que seria maior (HOLQUIST, p. 7, 1999). O estado de conservação do manuscrito, ao ser encontrado, quase 50 anos depois da sua produção, era ruim, com alguns trechos apagados ou

completamente perdidos. O livro havia ficado escondido durante e depois do exílio de Bakhtin. Contudo, mesmo diante das dificuldades impostas pela materialidade do documento, o livro ressurgiu, na década de 70, como uma parte importante da arquitetura do pensamento de Bakhtin. A própria noção de “integralidade”, desenvolvida em obras maduras de Bakhtin, como *Gêneros do Discurso* (2006) e *Estética da Criação Verbal* (2006), é reencontrada na sua forma inicial com a publicação de PFA. Nele, a noção de integralidade está mais direcionada às relações morais que emergem das ações individuais no todo da sociedade e da vida. Bakhtin concentra seus argumentos na natureza singular e irrepetível de cada um de nossos atos, sejam eles de pensamento e ação, para salientar que formas fixas de regulação moral não seriam capazes de capturar a transitoriedade e a multiplicidade das infinitas manifestações das ações humanas. Cada ato, portanto, carregaria a obrigatoriedade da responsabilidade. Há um perceptível grau de radicalismo no pensamento de Bakhtin, tanto por tentar opor-se ao pensamento Kantiano, em relação aos imperativos categóricos, quanto para criticar o comportamento das ciências, especialmente as humanas, ao caírem na busca de modelos estáticos para explicar as relações transientes.

Enquanto uma filosofia da moral, PFA critica a ética, tanto em sua dimensão material quanto em sua dimensão formal. Ao atacar as formulações da ética material, Bakhtin afirma que “não há especificamente normas éticas.” (BAKHTIN, p. 40, s.d.; 2017 p. 72), uma vez que, segundo o autor, tais normas não seriam passíveis de uma investigação científica, ou que elas sucumbiriam a uma análise mais detalhada que buscasse definir a origem daquela norma e no que ela se sustenta como verdade. Nesse sentido, a ética material estaria colocada sempre de fora do sistema, penetrando nele pelas vias do livre arbítrio de Deus com os mandamentos, ou do livre arbítrio do legislador, que avalizará a transformação daquela necessidade em uma lei. O problema aqui seria do livre arbítrio que cria norma, ou seja, o da liberdade de criação para criar a contenção da ação. E, finalmente, o grande defeito da ética material que seria sua pretensa universalidade. Assim, as normas reguladoras das ciências e da vida aparentariam um grau de universalidade advindo de sua apropriação do juízo científico, enquanto a sua forma seria tomada das leis ou dos mandamentos. Como afirma Bakhtin:

O dever enquanto tal, a transformação de uma posição teórica em uma norma, permanece, na ética material, totalmente infundado. Na ética material não se acha nem mesmo um meio de aproximar-se dele: afirmando a existência de normas éticas especiais, ela admite cegamente que o dever moral seja próprio de algumas proposições conteudísticas enquanto tais, que ele decorre diretamente de seu conteúdo-sentido, ou seja, que, a partir de certa proposição teórica (o supremo princípio da ética), possa ser, por seu próprio sentido, uma proposição de dever –

depois de ter, obviamente, pressuposto a existência do sujeito, do ser humano. (BAKHTIN, 2017, p. 73).

As duas grandes falhas da ética material, para Bakhtin, seriam, portanto, a inviabilidade de normas éticas *per se* e sua aparente universalidade. De maneira semelhante, ele confronta a ética formal em sua relação com o pensamento Kantiano, como mencionado, pois para ele o imperativo categórico, que como critério deve atingir um grau máximo de universalização, “teoriza o dever”, e como consequência se afasta do ato propriamente. Pois um ato, mesmo estando irrevogavelmente conectado a uma infinidade de atos, uma vez realizado, manifesta-se por inteiro, de forma singular e irrepetível. Dessa forma, o imperativo kantiano, mesmo ancorado na autonomia da vontade, não diria respeito a nenhum ato específico, e se tentássemos retroceder até sua origem imanente encontraríamos somente sua forma teórica, ou uma teorização sobre atos realizados, mas nunca propriamente o ato gerador do imperativo. O segundo defeito da ética formal, para Bakhtin, deve-se ao fato de que nela a vontade se manifesta como geradora de sua própria lei contingente, a vontade como lei de si mesma, ou seja, “a Vontade-como-ação produz a lei a qual ela se submete”. De fato, a vontade é uma força criadora, mas não é capaz, para o filósofo, de postular normas ou proposições universais. Conforme o filósofo:

A própria vontade faz, da pura conformidade à lei, a sua própria lei - é uma lei imanente à vontade. Nós podemos ver aqui uma plena analogia com a construção de um mundo de cultura autônomo. A vontade-como-ação produz a lei à qual ela se submete, isto é, ela morre como uma vontade individual em seu próprio produto. A vontade descreve um círculo, fecha-se nele, excluindo a auto-atividade real - individual e histórica - do ato realizado. Estamos lidando aqui com a mesma ilusão da filosofia teórica: nesta nós temos uma auto-atividade da razão, com a qual minha auto-atividade histórica e individualmente responsável não tem nada em comum, e para a qual essa auto-atividade categórica da razão é passivamente obrigatória; enquanto naquela (na ética formal) o mesmo acontece com a vontade. Tudo isso distorce, pela raiz, o real dever moral, e não fornece nenhuma abordagem à realidade do ato realizado. (BAKHTIN, s.d, p. 44; BAKHTIN, 2017, p. 77).

Apesar de Bakhtin concordar, de certa forma, com Kant em relação à crítica da ética material, a solução encontrada por Kant com a ética formal não seria suficiente, de acordo Bakhtin, para que se atingisse uma “filosofia primeira”, uma filosofia da vontade inicial progenitora das normas orientadoras da ética. Há, portanto, uma simetria entre as críticas feitas por Bakhtin à ética material (do conteúdo) e à ética formal (do imperativo); se uma primeira crítica à ética material diz respeito à ausência de normas éticas, na ética formal diz respeito à sua natureza teórica ou teoreticista; ao passo que, o segundo defeito da ética material seria o livre arbítrio criador de coerção, enquanto na ética formal seria a vontade

criando a lei a qual ela se submete. Em ambos os domínios da ética, Bakhtin defende que, ao se retirar o julgamento ético do ato propriamente realizado e posicionar-se aprioristicamente, com universais ou imperativos, o elemento fundamental da ética seria perdido, e só chegar-se-ia a ela por meio da teoria, perdendo-se, dessa forma, o ato na sua integralidade:

Tudo isso altera radicalmente o real dever moral e não fornece de fato uma aproximação à realidade do ato. No ato, a vontade é ativa de modo efetivo e criativo, mas não fornece, de modo algum, uma norma, uma fórmula universal. A lei é obra de um ato especial - um ato-pensamento, mas mesmo o ato-pensamento não é ativo no aspecto conteudisticamente válido de uma fórmula. O ato-pensamento é produtivamente ativo somente no momento da incorporação da verdade válida em si no ser histórico (aspecto realmente constitutivo do conhecer, do aprender): o ato é ativo no produto real único que ele criou (em uma ação real efetuada, em uma palavra dita, em um pensamento pensado, onde, além disso, a validade abstraída de si da lei jurídica real não é mais que um momento). (BAKHTIN, s.d., p. 45; 2017, p. 78).

O radicalismo de Bakhtin, em PFA, estaria no deslocamento da ética de seus aspectos metafísicos e/ou transcendentais para uma absoluta presentificação e personificação do fenômeno manifestado em forma de ato de pensamento ou ação no mundo, ao que Bakhtin se refere como “eventicidade” ou “ser-em-evento”; cada ato-ação incide no mundo de maneira única no tempo-em-curso, portanto, qualquer juízo de valor universal só poderá ser confirmado na individualidade do ato, na sua integralidade. Dessarte, é no todo, na inteireza, na completude, na integridade, na integralidade da unidade do ato-ação no mundo, que o *postupok* expressado em um tom volitivo-emocional, ou seja, preenchido de vontade e sentimento, que se poderia encontrar raiz da responsabilidade ativa, na qual a ética pode ser real. O ato, para Bakhtin, sempre estará em relação ou direção a outrem, e por isso ele é de natureza responsável e responsável, o que pode ser entendido alternativamente como todo ato que se origina de uma consciência, de um ser-em-evento, é um ato participativo, e não oriundo de uma psiquê passiva.

4.4 A INTEGRALIDADE DO ATO E A IMAGINAÇÃO ÉTICA

Bitita pensa artificialmente, mas pensa. Seus sistemas de representação, reconhecimento e escolha não são necessariamente coincidentes com os de De Jesus, apesar da posição criativa na qual está a escritora. O próprio cronotopo da narrativa, que são as infinitas peças móveis de um sistema abstrato que entrelaça memória e imaginação, presente, passado e futuro em espaços sobrepostos em um fluxo inescapável, são a matéria prima da qual se constituirá a consciência da personagem. Nesse sentido, duas forças tensionam a

enunciação da narradora-autora: o ser-em-evento de De Jesus, autora-criadora, que já antecipa sua morte, enquanto o ser-em-evento de Bitita, autora-personagem, anuncia sua vinda. Enquanto a narradora-autora está perto do fim, Bitita dá seu primeiro passo estético, sua *avant première* no mundo enquanto arte. Seu pensamento emerge de uma vontade de potência que pretende preencher as lacunas de um mundo aparentemente sem sentido. Bitita busca entender as formas, os motivos e as relações humanas ao seu redor, ao mesmo tempo em que é afetada e condicionada por eles. Sua curiosidade é a raiz de sua consciência, ela garante que haja uma continuidade coerente entre seu mundo interior e o seu cronotopo exotópico; seu amadurecimento é proporcional às suas dúvidas, e o desenvolvimento de sua ética condizente com as respostas que recebe ou não. A personagem está limitada pelo fim do livro, porém está aberta, mesmo que inevitavelmente atada às linhas que compõem o seu destino. Bitita emerge continuamente do fundo de sua interioridade para capturar em cada instante transitório as dúvidas que compõem seu Eu juntamente com as respostas do seu devir:

Eu, o exclusivo e único eu, não posso em nenhum momento ser indiferente (parar de participar) à minha vida “sem álibi” e de ocorrência obrigatoriamente única; devo ter o meu dever. Em relação a tudo, independente do que possa ser e em quaisquer circunstâncias que me possam ser dadas, devo agir desde meu próprio e único lugar, mesmo que eu o faça interiormente. Minha singularidade, uma vez que não coincidente com coisa alguma que não seja eu, sempre torna possível minha única e insubstituível ação própria quanto a tudo que não seja eu mesmo. Quer dizer, desde meu lugar único no Ser, simplesmente vejo e conheço o outro, não o esqueço, já que para mim, ele existe – isto é algo que apenas eu posso fazer por ele em um dado momento com todo o meu Ser: esta é a ação que torna seu ser mais completo, a ação absolutamente vantajosa e nova, e que é possível apenas para mim. Essa ação produtiva e única é precisamente o que constitui o momento do dever em si. O dever torna-se possível pela primeira vez onde existe um reconhecimento da existência singular de uma pessoa a partir do interior mesmo dessa pessoa; onde esse fato se tornar um centro de responsabilidade – onde eu aceito a responsabilidade por minha própria singularidade, por meu próprio ser (BAKHTIN, 1993.p. 41-42).

A pergunta que abre o romance trata da origem. É o primeiro campo de exclusão levantado pela personagem Bitita, justamente aquele que trata do seu começo: *Eu estava fazendo a minha avant-première no mundo. E conhecia o pai do meu irmão e não conhecia o meu. Será que cada criança tem que ter um pai?* (DE JESUS, 1986, p. 7, grifou-se). Essa será a primeira de muitas questões levantadas por Bitita ao longo do romance. Nesse sentido, as perguntas fundantes da personalidade de Bitita parecem estar em consonância com o conceito de *postupok*, de Bakhtin. Cada vez que a personagem questiona a realidade, ela abre, mesmo que provisoriamente, um campo de reflexão e a análise da realidade circundante na qual está submersa. Para respirar, ela precisa pensar e seu pensamento participa ativamente da

sua construção enquanto sujeito. Sua forma de se separar da massa indistinta que é a vida em seu caráter exotópico é por meio da curiosidade, mesmo que seja uma curiosidade que causará dor. Essa é outra característica da noção de integralidade do ato proposta por Bakhtin que encontra em De Jesus uma possibilidade para o comentário: Bitita questiona para entender, e mesmo que as respostas contrariem seu desejo, seu amadurecimento ético é consequência de seu pensamento participativo no par responsável e responsável que é a natureza da ação. Bitita não acata os álibis que advêm da ignorância imposta, muitas vezes, pela violência. Ela segue elaborando questões cada vez mais complexas e descobrindo um mundo cada vez menos inocente:

Um dia perguntei a minha mãe:
 — Mamãe, eu sou gente ou bicho?
 — Você é gente, minha filha!
 — O que é ser gente?
 A minha mãe não respondeu. (DE JESUS, 1986, p. 10).

Bitita é a criança em criação, ela é o crepúsculo dos mistérios do mundo da vida. A integralidade do ato está nesse desenvolvimento da voz interior própria de Bitita, sua singularidade no mundo só pode haver por meio da sua enunciação, dessa absoluta unicidade do fenômeno que aflora do contínuo conflito entre o mundo da vida e o mundo da cultura. A questão “*gente ou bicho?*” exemplifica essa irresolúvel cisão entre essas duas esferas da existência. Todavia, é a pergunta, mais do que a resposta, que nos interessa, é o questionamento que lança luz sobre o campo do desconhecido – o *postupok* se assenta nesse instante que desliza continuamente gerando sentidos pelos discursos. Bitita precisa se inserir nele ou ser arrastada por ele. Suas interrogações são o próprio desenvolvimento daquilo que Bakhtin chamou de sua assinatura na existência, o *postupok*, que “caracteriza a singularidade, a peculiaridade, o monograma de cada um, em sua unicidade, em sua impossibilidade de ser substituído, em seu dever responder, responsabilmente, a partir do lugar que ocupa, sem álibi e sem exceção.” (PONZIO, 2017, p. 10 *apud* BAKHTIN, 2017).

Sobre o silêncio da mãe diante da pergunta “*O que é ser gente?*” podemos inferir, pensando em termos da integralidade do ato, que, entre “ser gente” ou “ser bicho”, ressalta-se o caráter humano; porém, em se tratando de “*o que é ser gente?*” diante de todo o apagamento das alteridades dos negros, diante das vicissitudes da memória do futuro que se anuncia, a mãe se silencia. Por outro lado, definir “o que é ser gente?” continua sendo uma pergunta de resposta muito difícil, porque “*ser gente*” implica coabitar na intersecção de dois mundos que se repelem, o da cultura e da vida, ao mesmo tempo em que se é uma singularidade

irrepetível, e que cada instante dos fenômenos, em sua unicidade, exige de todos e de cada um uma resposta não indiferente, apesar do contínuo risco de eliminação das diferenças dos discursos, e, mesmo assim, assumir os riscos do “não-álibi no ser” e abraçar a responsabilidade necessária em cada ato. Respondendo, em termos Bakhtinianos, à pergunta “o que é ser gente?”, baseando-nos na noção de integralidade do ato, diríamos que significa a responsabilidade moral, sem álbis, de se afirmar como diferença não indiferente que se insere no mundo da cultura e dá mais acabamento a ele; “ser gente”, de maneira integral, seria preencher os discursos, as palavras, os sentidos abstratos por valores simbólicos insubstituíveis, saindo do fundo para o centro por meio do ato integral, o *postupok*, a ação participativa na construção da arquitetônica que une mundo o mundo da cultura e da vida. Bitita é uma consciência viva, suas perguntas buscam dar significado à sua consciência cultural:

Quando a minha mãe falava eu me aproximava para ouvi-la. Um dia, a minha mãe repreendeu-me e disse-me:
 — Eu não gosto de você!
 Respondi-lhe:
 — Se estou no mundo é por intermédio da senhora. Se não tivesse dado confiança ao meu pai eu não estaria aqui.
 Minha mãe sorriu e disse:
 — Que menina inteligente. E está com quatro anos.
 Minha tia Claudimira comentou:
 — Ela é mal-educada.
 Minha mãe defendia-me, dizendo que eu tinha dito a verdade.
 — Ela precisa apanhar! Você não sabe criar filhos. [...]
 — Bate, Cota! Bate nesta negrinha! Ela está com quatro anos, mas o cipó se torce enquanto é novo.
 — O que tem de ser, já nasce — respondia a minha mãe.
 Fiquei preocupada, pensando: “O que será quatro anos? Será doença? Será doce?”
 (DE JESUS, 1986, p. 8-9).

A arquitetônica que une os mundos da cultura e da vida é feita de gêneros do discurso, gêneros esses que estão submetidos a uma ordem do discurso, que legitima padrões hierárquicos de pensamento e comportamento e que garante que o que pode ser dito deve ser dito por todos, e que não pode ser dito só pode ser dito por alguns, e, quando, eventualmente há um levante contra a ordem do discurso, uma vez que adentrá-la, ou pior, enfrentá-la, é geralmente inviável, o risco é sempre de interdição. No trecho transcrito, percebemos a primeira manifestação da parresía no romance: Bitita responde com a verdade à provocação da mãe e imediatamente sofre a interdição pela tia Claudimira: — *Bate, Cota! Bate nesta negrinha! Ela está com quatro anos, mas o cipó se torce enquanto é novo.* A tia Claudimira representa a ordem do discurso; primeiro, a interdição violenta para suspender o discurso

dissidente de ser pronunciado: quando a tia admoesta Cota para não aceitar o discurso de Bitita e principalmente exige a correção por meio do castigo físico ela está deixando claro a ordem do discurso vigente na época, ainda muito marcada pelos castigos físicos da escravatura, o que fica explícito na segunda frase, *Bate nessa negrinha*, na qual o marcador racial também corrobora com a prevalência de um discurso racista oficial. Por último, a violência como controle do comportamento futuro, para traumatizar e reprimir qualquer mínima tentativa de subversão da ordem, sob a possibilidade de ser violentada novamente, e, talvez, de ser excluída definitivamente de qualquer discurso, a ordem e o aguilhão. *Torcer o cipó* significa, nessa perspectiva, condicioná-lo para que ele tenha a forma esperada, significa mantê-lo sobre controle; de certa forma, é imprimir de maneira indelével seu discurso, ou melhor, a ordem do discurso, sobre a matéria viva do cipó, que, no caso, seria Bitita.

4.5 OS ÁLIBIS DA ORDEM DO DISCURSO

O desenvolvimento da aproximação dos campos entre Bakhtin e Foucault ainda será explorado com mais rigor. Por ora, consideraremos que a ordem do discurso pode ser vista como um acúmulo de álibis. O que Foucault chama de “grandes procedimentos de sujeição do discurso” (FOUCAULT, 2010, p. 44) pode ser encarado em termos bakhtinianos por “álibi”. Se para Bakhtin o “**não-álibi do ser**’ comporta a minha unicidade e insubstituibilidade, ‘transforma a possibilidade vazia em ação responsável real’, confere efetiva validade e sentido a cada significado e valor de outra forma abstrato, ‘dá um rosto’ para o evento de outra maneira anônimo. (PONZIO, 2017, p. 26 *apud* BAKHTIN, 2017), seu oposto, o álibi, portanto, comportaria a padronização irresponsável dos pensamentos e discursos, sua autolegitimação impositiva, e muitas das vezes inconsciente, que desvaloriza as diferenças e principalmente interdita a dissidência. Ao falar a verdade, Bitita não está só enfrentando sua mãe: ela está enfrentando a própria ordem do discurso, que prevê que crianças não devem responder aos pais ou aos mais velhos, o que é o mesmo que se dizer que a verdade está com os que a possuem, os pais e os velhos, como Bitita diz adiante: “*Ouvia as velhas dizer que as crianças têm que obedecer aos pais e respeitá-los*” (p. 8). Dessa forma, a criança não possui um estatuto enunciativo que possa penetrar nessa ordem, e, ao fazê-lo, Bitita subverte a ordem do discurso, arriscando-se num gesto parresiasístico a sofrer uma punição física.

Portanto, a parresía pode ser entendida como uma correção do desequilíbrio entre poderes por meio da emergência da vontade de verdade, enquanto o *postupok*, o ato integral, pode ser visto como uma correção de qualquer desequilíbrio da responsividade feita pela vigente emergência da responsabilidade. Destarte, tanto o *postupok* quanto a parresía são manifestados no discurso, contudo, o *postupok* não inclui uma forma, uma vez que ele sempre será a manifestação autêntica do mundo da vida no mundo da cultura. Sua arquitetônica não pode ser apreendida aprioristicamente, sua emergência como fenômeno será sempre nova. Já a parresía apresenta pressupostos, uma vez que ela representa, antes de tudo, um direito. Além disso, a parresía engloba a necessidade do conflito, enunciando-se, muitas das vezes, como o último recurso do sujeito.

O que é interessante, e força motriz desse trabalho, é que ambos os conceitos lidam com a noção de verdade e a sua enunciação. Se inicialmente a teoria de Bakhtin, com o ato integral, fosse muito ampla em termos de apreensão do fenômeno *postupok*, seu desenvolvimento posterior, com os *Gêneros do Discurso* (BAKHTIN, 2006), sustenta a nossa tese de que a parresía é uma das manifestações do *postupok*, ou seja a parresía é uma forma de ato integral. Uma vez que toda enunciação se dará por meio de enunciados, e que os discursos podem se organizar em formas mais ou menos estáveis, certamente, todo ato que se pretende integral dependerá de uma estrutura discursiva. De fato, são infinitas as manifestações do ato integral e capturar sua transitividade é praticamente impossível. Porém, existe um componente que talvez ilumine o caminho da interpretação: a noção de ‘não-álibi no ser’ é a chave. No caso de Bitita, percebemos o *postupok*, quando a personagem continuamente se questiona e questiona o mundo: “*O que será quatro anos? Será doença? Será doce?*”.

Essas questões que se movem para dentro e para fora e que, de certa forma, permeiam toda sua infância, são tentativas de preencher os discursos de sentido, sendo essa a base do *postupok*, impregnar o mundo de sentido sem álibi para não o fazer ou o falsificar. Portanto, em vez de pensarmos que o *postupok* não possui uma forma específica, fosse melhor dizermos que ele possui todas as formas possíveis, das quais uma mais estável, graças à ampla pesquisa de Michel Foucault, a parresía, pode se estabelecer como uma forma discursiva, reconhecível diante de determinadas características circunstanciais e enunciativas. Em termos gerais, o que defendemos é que quase toda parresía é, em última análise, um *postupok*, mas nem todo *postupok* é uma parresía.

5 A PARRESÍA

5.1 A CORAGEM DA VERDADE

Sobre o significado e o uso da palavra *parresía*, de acordo com Michel Foucault, em sua obra *Coragem da Verdade* (2020), o termo aparece pela primeira vez na literatura grega em Eurípedes (484-407 a.C.). Segundo o filósofo, há três formas da palavra, a forma nominal *parresía* (παρρησία), a forma verbal *parresiazestai* e o adjetivo, utilizado para aqueles que fazem uso da *parresía*, *parresíastés*. Etimologicamente, o verbo *parresiazestai* significa “dizer tudo”, da raiz *pan* (Πάν) e *rhema* (ῥῆμα) que indica “aquilo é dito” – raiz etimológica da palavra retórica, por exemplo.

Em o *Governo de Si e dos outros* (2010), Foucault afirma que a *parresía* é uma forma especial de expressão, caracterizada por se falar a verdade. Ela implica assumir um risco ao se revelar a verdade, expondo-se às consequências de suas palavras. Segundo o filósofo, ao adotar-se a *parresía* nos tornaríamos “parceiros de nós mesmos” (FOUCAULT, 2010, p. 64), conectando-nos à própria essência da verdade e à coragem de expressá-la. Trata-se, portanto, de um ato livre e corajoso, em que nos vinculamos a nós mesmos no enunciado da verdade. Essa ética do dizer-a-verdade, intrinsecamente arriscada e livre, é o centro da *parresía*. O

parresiasta é visto como o homem verídico, corajoso o suficiente para se arriscar ao falar a verdade. Ele assume conscientemente o risco envolvido no ato de se revelar a verdade e o faz em um pacto consigo mesmo. Trata-se do enunciador da verdade, estabelecendo uma relação de confiança consigo mesmo por meio da coragem e autenticidade de suas palavras. O *parresiastes* fala a verdade evitando formas retóricas ou discursos performativos, como esclarece Foucault:

Enquanto o enunciado performativo define um jogo determinado no qual o estatuto de quem fala e a situação na qual se encontra determinam exatamente o que ele pode e o que ele deve dizer, só há parresía quando há liberdade na enunciação da verdade, liberdade do ato pelo qual o sujeito diz a verdade, e liberdade também desse pacto pelo qual o sujeito que fala se liga ao enunciado e à enunciação da verdade. E, nessa medida, não encontramos no cerne da parresía o estatuto social, institucional do sujeito, encontramos sua coragem. (FOUCAULT, 2010 p. 63).

A parresía é um fenômeno enunciativo e discursivo que depende principalmente de “onde” e de “quando” se fala. Em *Coragem da Verdade*, Foucault afirma que “a prática da parresía se opõe ao que é, em suma, a arte retórica” (FOUCAULT, 2020, p. 13), enquanto no *Governo de Si* ele diz que o que caracteriza o “enunciado parresiástico é que, justamente fora do estatuto e de tudo que poderia codificar e determinar a situação, o parresiasta é aquele que faz valer sua própria liberdade de indivíduo que fala.” (FOUCAULT, 2010, p. 63). O parresiasta, dessa forma, é aquele que faz uso da parresía e que geralmente está em uma posição de enunciação inferior ao seu interlocutor no jogo parresiástico, de maneira que aquilo que é dito, no momento em que é dito, coloca o enunciador em uma situação de risco aberto e iminente.

Como a parresía geralmente parte de um sujeito cujo estatuto enunciativo não garantiria sua voz naquela circunstância, sua manifestação possui um caráter irruptivo e, ao mesmo tempo, disruptivo. Pois, ao ser manifesta, essa liberdade de vontade de fala irrepreensível emerge sem um avalista ou fiador no pacto social, por isso, por estar o parresiasta quase sempre em uma relação de poder assimétrica com seu interlocutor, sua enunciação pode ser reprimida violentamente e ele, enunciador, punido, como Sócrates, com a morte. A parresía cria uma experiência existencial única tanto para aquele que dela faz uso quanto para aquele que a ouve, uma vez que aquele que fala diz a verdade, especialmente uma verdade desconfortável, embaraçosa e muitas vezes denunciativa para seu interlocutor. Segundo Foucault (2020), “o parresiastés é aquele que diz tudo” (FOUCAULT, 2020, p. 10); mais adiante, “não dissimularei nada” (p. 11); “não ocultar nada, dizer as coisas verdadeiras é

parresía” (p. 11). Foucault afirma em a *Coragem da Verdade* (2020), na abertura do curso sobre a parresía, que:

A análise dessas estruturas é, *grosso modo*, o que poderíamos chamar de uma análise epistemológica. Mas, por outro lado, pareceu-me que seria igualmente interessante analisar, em suas condições e em suas formas, o tipo de ato pelo qual o sujeito, dizendo a verdade, se *manifesta*, e com isso quero dizer: representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros como dizendo a verdade. (FOUCAULT, 2020, p. 4).

Essas seriam, assim, as características estáveis do fenômeno parresía: inicialmente se dá o estatuto enunciativo irrelevante do parresiasta, seguido do pacto da verdade, entre o enunciador e o enunciado, e da natureza aberta e refratária do discurso, e, por último, o risco o iminente provocado por sua enunciação. Certamente são características estáveis do que poderíamos chamar de “enunciação parresiástica”. Contudo, antes de se tornar uma forma de discurso, a parresía, na antiguidade clássica, tratava-se de um direito dos cidadãos da *polis* grega e, evidentemente, a parresía como direito estava salvaguardada por marcadores sociais, econômicos e de gênero (FOUCAULT, 2010).

Desse modo, de acordo com Foucault, tanto em *A coragem da Verdade* (2020) quanto em *Governo de Si e dos outros* (2010), o conceito de parresía pode ser interpretado como *fala franca*, ou *dizer tudo*, e nessa direção o fenômeno foi encarado em momentos diferentes com características diferentes. Uma vez que falar francamente e falar tudo não são necessariamente a mesma coisa, a ação parresiástica foi interpretada positiva e negativamente em tempos e contextos distintos. E como o conceito tem uma longa permanência desde o século X a.C. até o Império Romano, sendo o termo incorporado tardiamente ao léxico do cristianismo católico, sua representação literária percorre inúmeros discursos de filósofos, personagens teatrais e históricos, algumas vezes aparecendo como palavra e outras como fenômeno, algumas vezes como manifestação da fala autêntica e outras como excesso. Ainda sobre as características fundamentais da parresía, Foucault afirma:

Foi assim, portanto, que fui levado a me deter sobre essa noção de parresía como elemento constitutivo do dizer-a-verdade sobre si, ou mais precisamente, como elemento qualificador do outro necessário no jogo e na obrigação de dizer a verdade sobre si. (FOUCAULT, 2020, p. 8).

No rol dos parresiastas mais eminentes, no qual habita Bitita, destacam-se figuras históricas fundamentais para formação do pensamento ocidental. Nas comédias de Aristófanes, nas tragédias de Sófocles, nos diálogos de Sócrates, no cinismo de Diógenes, até

na caridade evangélica de Paulo de Tarso, a parresía é encontrada percorrendo um longo trajeto histórico e semântico.

Inicialmente, na Atenas clássica, a parresía, como mencionado, era considerada um direito, que deveria substituir o conceito antigo de *isegoria*³⁷ (FIELDS, 2021, p. 10), que dizia respeito à igualdade das falas, especialmente na Assembleia Ateniense. Diferentemente da parresía, a *isegoria* não se estendia a todos e poderia favorecer oligarquias. A parresía substitui, assim, a divisão das falas pelo direito à liberdade de fala autêntica na esfera pública; o direito do homem-cidadão da *polis* de manifestar-se sobre os interesses da democracia e das questões relacionadas à coisa pública. A parresía nesse período é encarada como um direito que poderia ser perdido, portanto, dever-se-ia defendê-lo, às vezes preferindo-se a morte a renunciar sua liberdade de expressão. Uma pessoa, ao ser tornada escrava, ou exilada, seria privada imediatamente do seu direito à parresía. Seu acesso à enunciação da sua verdade estaria suspenso, o escravo e o exilado estariam privados de exercerem suas liberdades tanto no campo do movimento do corpo quanto no discurso.

Em *Parrhesia – Ancient and Modern Perspectives on Freedom of Speech* (2018), Bert Jan Lietaert Peerbolte afirma que, ao longo da história, a “liberdade de expressão” evoluiu para tornar-se um ideal filosófico, estendendo-se além das questões políticas, ou seja, sendo algo maior que um direito. A *parresía*, ou fala verdadeira, será um atributo buscado por filósofos, políticos e, na era cristã, configura-se o ideal do pregador. No mesmo volume, no artigo *The Performative Meaning of the Word παρρησία in Ancient Greek and in the Greek Bible*, Kyriakoula Papademetriou afirma que vários filósofos e pensadores da Grécia Antiga também lidaram com o conceito de parresía. Sócrates, por exemplo, conhecido por sua busca pela verdade, considerava a parresía um componente vital nas suas discussões dialéticas. Já Aristóteles categorizava a parresía não como uma virtude propriamente, “mas uma característica prática, ligada a considerações políticas e éticas.” (PAPADEMETRIOU, 2018, p. 22).

Indo além da Antiguidade Clássica, o uso da palavra parresía no período Helenístico manteve seu sentido pragmático. Os Epicuristas, por exemplo, associavam a parresía à virtude de se usar uma linguagem sincera entre amigos. Já com os Cínicos, a parresía ganhou relevância ao refletir as práticas provocadoras e despudoradas desses filósofos. Contudo, como afirma Papademetriou (2018), mesmo quando o significado da parresía se deslocou da esfera pública e política para o domínio privado e moral, o seu componente fundamental, a qualificação pessoal para a prática da parresía, permaneceu intacta (PAPADEMETRIOU, 2018,

p. 23). Em outras palavras, mesmo com as transformações de sentido da *parresía* em diferentes tempos históricos, o ato *parresiástico* permaneceu como um aspecto central da participação cívica, do discurso filosófico e da integridade moral.

5.2 A PARRESIA DE BITITA

A cena a seguir possui muitos dos detalhes da enunciação e do discurso da *parresiasta*. Na cena, Humbertinho e seu pai, doutor Brand, que é o juiz da cidade, representam o poder estabelecido: homens, ricos e brancos. Bitita, menina, negra e pobre, é a parte fraca em um conflito entre forças desiguais, contudo, ela não cede. Há entre a verdade enunciada e o seu enunciador um acordo profundo e resistente que é capaz de subjugar a opressão. No fim da cena, o doutor Brand decide mudar-se de cidade:

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. Tinha servido no exército. Às vezes ele vestia a farda. Parecia o Rodolfo Valentino, era mais bonito, xingava: __ Me dá minha lima! Me dá minha lima! Todos temiam-no. Ele era filho do juiz. E o juiz manda prender. Uma tarde, quando eu passava na frente da sua casa, ele abordou-me e me jogou várias limas no rosto, nas pernas. Que dor! Então xinguei: __ Cachorro ordinário, ninguém aqui gosta de você! Vai embora, você é um sujo. Foram contar ao doutor Brand que foi ver nossa discussão. Ele não compreendia por que aquelas limas estavam no chão espalhadas. Eu xingava: __ Este ordinário vive pegando nos seios das meninas pobres, aperta e deixa elas chorando mas em mim você não vai encostar as 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 sua casa. Foram avisar minha mãe que eu estava brigando com o doutor Brand. Foram avisar os soldados. O povo corria para ver a briga. Quando o doutor caminhou na minha direção não corri e ele não me bateu. Minha mãe puxou-me: __ Cala a boca cadela! Gritei: __ Deixa, isto aqui é briga de homem com homem. Falei: __ Olha doutor Brand, o seu filho me roubou uma lima. Todos têm medo dele. Eu não tenho! Ele não recebe convite para ir nas festas dos ricos porque os ricos não querem misturar-se com ele. __ Cala a boca negrinha atrevida! __ Atrevido é seu filho porque é filho de juiz, não respeita ninguém. (DE JESUS, 1986, p. 28, 29).

Como já dito, a *parresía*, conceito grego estudado profundamente por Michel Foucault, diz respeito à coragem de se falar a verdade, mesmo diante de possíveis consequências negativas. Para nós, a *parresía* pode ser entendida como uma correção do desequilíbrio entre poderes por meio da emergência da vontade de verdade. No trecho retro transcrito, podemos perceber alguns dos componentes de forma e de conteúdo do conceito, como a coragem de

Bitita ao falar a verdade, o risco por ela assumido ao fazê-lo, a vinculação de Bitita consigo mesma no ato da enunciação da verdade e a sua manifestação como uma fala autêntica.

Na cena, Bitita revela a sua coragem de falar a verdade ao confrontar Humbertinho e expressar sua indignação diante do episódio do roubo da lima. Bitita não se intimida e denuncia a ação injusta, demonstrando a disposição de enfrentar o agressor. Essa atitude reflete a essência da *parresía*, na qual a coragem de revelar a verdade prevalece sobre o medo das consequências. Bitita assume o risco ao revelar a verdade sobre o comportamento de Humbertinho. Mesmo diante das possíveis represálias, Bitita não se cala e continua a dizer a verdade, buscando expor os abusos de Humbertinho. Essa disposição em enfrentar o perigo e assumir as possíveis consequências negativas é outra característica intrínseca da *parresía*. Ao se manifestar e confrontar Humbertinho e doutor Brand, Bitita vincula-se a si mesma na enunciação da verdade, utilizando uma linguagem franca e direta, sem medo de expressar-se e denunciar as injustiças vividas. Nesse sentido, ela se torna um exemplo de autenticidade e integridade ao vincular-se à própria verdade, caracterizando-se como uma justa *parresiasta*.

5.3 O *POSTUPOK* DA PARRESÍA

É interessante perceber que na cena, as características da *parresía* são simétricas às características do *postupok*, a integralidade do ato, proposta por Mikhail Bakhtin. Nela, a postura corajosa e íntegra de Bitita ao expor o roubo da lima vai além de um mero ato de confrontação discursiva: sua atitude representa uma busca pela verdade e pela justiça, em meio a um contexto marcado pelo medo e pela opressão exercidos por Humbertinho e seu status social privilegiado. Ao reagir de maneira desafiadora, Bitita rompe com o silêncio imposto pela dominação e pela marginalização, revelando sua resiliência diante da violência do poder do *mundo-dos-outros*. Bitita não se cala diante da injustiça, demonstrando sua integridade ao se posicionar de forma assertiva e determinada.

Além disso, a confrontação com Humbertinho e com doutor Brand revela a dimensão ética do *postupok*, o ato integral. Para nós, o *postupok* pode ser visto como uma correção de qualquer desequilíbrio da responsividade feita pela vigente emergência da responsabilidade. Bitita não apenas denuncia o roubo da lima, mas também critica o comportamento inadequado e abusivo de Humbertinho em relação às meninas pobres. A coragem de Bitita de expor a

conduta violenta revela um senso de responsabilidade moral, buscando proteger não apenas a si mesma, mas também as outras vítimas de abuso. Nesse sentido, o ato integral de Bitita representa um posicionamento consciente e ético diante de uma situação de violência exotópica. Bitita penetra no mundo da cultura, com verdade, coragem e justiça, mesmo sendo expulsa dele. Seu ato integral denota uma coerência entre seus valores e suas ações, entre sua enunciação e seu discurso, revelando um comprometimento com sua própria integridade e dignidade, e, principalmente, sua responsabilidade em face de uma injustiça. A parresía de Bitita é um ato ético, um ato integral, um *postupok*. A seguir, são feitas mais algumas considerações sobre as semelhanças entre os dois conceitos.

5.4 INDIFERENÇA IMPOSSÍVEL

A busca por uma existência autêntica e significativa requer uma atitude não indiferente em relação ao mundo e às nossas próprias ações, tal como afirma Bakhtin, “[...] porque, para ser na vida, ser realmente, é agir, é ser não-indiferente com relação ao todo único.” (BAKHTIN, s.d., p. 60). Nesse sentido, tanto a parresía quanto o *postupok* refletem a impossibilidade da indiferença diante da realidade vivida. Na parresía, a indiferença é explicitamente rejeitada. Foucault observa que a parresía abrange a coragem de se falar a verdade, mesmo quando ela é desconfortável ou arriscada. O que torna a parresía significativa é justamente o fato de que “essa indiferença não é possível.” (FOUCAULT, 2010, p. 61). O parresiasta não pode se esconder na indiferença e deve enfrentar os desafios e consequências de se falar a verdade, assumindo plenamente a responsabilidade por suas palavras. Da mesma forma, o *postupok* também significa uma rejeição à indiferença. Para Bakhtin (2017), cada ato realizado é uma expressão singular e irrepetível da existência, e a natureza do ato não pode ser concebida de antemão, portanto, o ato integral exige que se aja de forma consciente e responsável, conectando a dimensão individual da vida com o mundo cultural mais amplo.

A integralidade do ato, conforme descrita por Bakhtin (2017), requer uma postura não indiferente diante das circunstâncias e das consequências de nossas ações. Tanto a parresía quanto o *postupok* desafiam a indiferença ao reconhecerem a importância da participação ativa na vida. A indiferença é vista como um estado que nega a própria essência da existência autêntica. A busca pela verdade, seja por meio da fala corajosa da parresía ou da manifestação

integral da existência no *postupok*, exige uma postura eticamente ativa e responsabilmente engajada.

5.5 ENUNCIÇÃO RESPONSÁVEL E FALA VERDADEIRA

A *parresía* e o *postupok* são conceitos que refletem a importância da enunciação responsável e da busca pela verdade. Ambos destacam a necessidade de coragem e compromisso com a autenticidade. A *parresia*, como descrita por Foucault (2010), trata da coragem de se falar a verdade e a manifestação de um vínculo fundamental entre o *parresiasta* e a verdade que ele expressa. O *parresiasta* arrisca-se a desvelar a verdade, não apenas revelando o que algo ou alguém é, mas, muitas vezes, forçando o interlocutor a reconhecer a verdade sobre si mesmo. Nessa dinâmica, a fala verdadeira é acompanhada pelo pensamento verdadeiro, estabelecendo uma conexão indispensável no ato *parresiástico*. A *parresia* é, assim, marcada pela coragem de se enfrentar a verdade e pela disposição de se desafiar a si mesmo e ao outro. Como afirma Foucault:

Eu digo a verdade e penso verdadeiramente que é verdade, e penso verdadeiramente que digo a verdade no momento em que a digo. Esse desdobramento, ou esse redobramento do enunciado da verdade pelo enunciado da verdade, devido ao fato de que eu penso essa verdade e que, pensando-a, eu a digo, é isso que é indispensável ao ato *parresiástico*. (FOUCAULT, 2010, p. 62).

Por sua vez, o *postupok*, conforme conceituado por Bakhtin, é um ato responsável que conecta a dimensão individual da vida de cada pessoa com o mundo cultural no qual ela está imersa. O ato integral envolve a manifestação completa e integral da existência, buscando-se alcançar uma verdade unitária e sintética. A ênfase do *postupok* está na singularidade e na responsabilidade de cada pessoa. Como afirma Bakhtin:

Em sua responsabilidade, o ato coloca diante de si sua própria verdade (*pravda*) como algo-a-ser alcançado – uma verdade que une os momentos subjetivo e psicológico, exatamente como une o momento do que é universal (válido universalmente) e o momento do que é individual (real). Essa verdade (*pravda*) unitária e única do ato responsabilmente realizado é postulada como algo-a-ser-alcançado enquanto verdade (*pravda*) sintética. (BAKHTIN, s.d., p. 47).

Enquanto a *parresía* se volta para a relação entre o *parresiasta* e seu interlocutor, desafiando e revelando verdades ocultas, o *postupok* enfatiza a conexão entre o indivíduo e o mundo da cultura, almejando uma expressão única da existência. Ambos os conceitos

questionam a validade de normas pré-estabelecidas e destacam a importância da enunciação responsável. No contexto ético, a parresía apresenta uma relação direta com a verdade e a coragem de expressá-la. Ela está associada à participação cívica, ao discurso filosófico e à integridade moral. A avaliação ética da parresía é baseada na coragem de se unirem o enunciado e o discurso por meio da verdade em situações nas quais o estatuto do enunciador pouco importa. De outra parte, a avaliação ética do *postupok* está relacionada à manifestação responsável dos atos do ser-em-evento na complexa e tensionada interseção entre o mundo da vida e o mundo da cultura no qual habitamos. O julgamento ético do *postupok* considera a singularidade do ‘eu em seu contexto específico, em vez de normas éticas fixas.

5.6 DUPLA RESPONSABILIDADE E ENUNCIÇÃO DA VERDADE

Para Bakhtin, “um ato deve adquirir um plano unitário singular para ser capaz de refletir-se em ambas as direções – no seu sentido ou significado e em seu ser.” (BAKHTIN, s.d., p. 20). Bakhtin sublinha a importância da dupla responsabilidade no ato responsável: a responsabilidade especial pelo conteúdo do ato e a responsabilidade moral pelo seu ser. Segundo o filósofo, essa unidade de dupla responsabilidade é crucial para se superar a divisão e a falta de interpenetração entre o mundo da cultura e o mundo da vida. Nesse sentido, o ato integral é visto com algo a ser alcançado, uma verdade sintética que une os momentos subjetivo, psicológico, universal e individual do ato:

Ele [o ato integral] deve adquirir a unidade de dupla responsabilidade tanto pelo seu conteúdo (responsabilidade especial) como pelo seu Ser (responsabilidade moral). E a responsabilidade especial, além disso, deve ser trazida (deve entrar) em comunhão com a responsabilidade moral única e unitária como um momento constituinte dela. Esse é o único meio pelo qual a pernicioso divisão e não interpenetração entre cultura e vida poderia ser superada. (BAKHTIN, s.d., p. 20).

Por sua vez, Foucault (2010) ressalta que a parresía só é possível quando há liberdade na enunciação da verdade. A parresía não se baseia no estatuto social ou institucional do sujeito, mas sim em sua coragem de falar a verdade. O parresiasta assume um pacto consigo mesmo ao arriscar-se a revelar a verdade e estabelece uma relação consigo mesmo por meio da coragem de suas palavras. A coragem de se expressar a verdade, frisa-se, é um elemento central da parresía, assim como o pensamento verdadeiro. Ou seja, “liberdade do ato pelo qual o sujeito diz a verdade, e liberdade também desse pacto pelo qual o sujeito que fala se liga ao

enunciado e à enunciação da verdade.” (FOUCAULT, 2010, p. 63). Assim, no *postupok* encontramos a dupla responsabilidade do ato integral, uma especial e outra moral. A primeira é sobre o conteúdo valorativo do ato, a segunda sobre o seu não álibi-no-ser. Já na parresía, a relação dupla é entre enunciador e enunciado, de maneira que o é pensado e que o é dito estão em completa harmonia com a verdade.

5.7 UNICIDADE PARTICIPATIVA DO ATO RESPONSÁVEL E PARRESIÁSTICO

A noção de unicidade participativa do ato responsável e parresiástico aborda a singularidade e a coragem envolvidas na responsabilidade ética e na expressão da verdade. Tanto Bakhtin quanto Foucault, pelo *postupok* e pela parresía, respectivamente, enfatizam a importância de se vivenciar e de se experimentar a unicidade entre pensamento e ação, entre enunciação e discurso. Bakhtin afirma que a unicidade única ou singularidade não pode ser pensada aprioristicamente, mas só pode ser vivida e experimentada na eventicidade transitória do ser-em-evento: “a unicidade única ou singularidade não pode ser pensada; ela só pode ser participativamente experimentada ou vivida.” (BAKHTIN, s.d., p. 30).

Dessa forma, tanto o ato integral quanto o ato parresiástico não podem ser concebidos em termos abstratos, mas experienciados de forma concreta e única. Foucault descreve o parresiasta como o “homem verídico, aquele que tem a coragem de arriscar o dizer-a-verdade.” (FOUCAULT, 2010, p. 64). Essa coragem está ligada à unicidade participativa do ato parresiástico na medida em que o sujeito assume a responsabilidade pela enunciação da verdade e se engaja plenamente nesse processo. A participação ativa e comprometida na enunciação da verdade engloba a coragem de se assumir riscos e o pacto consigo mesmo para se tornar o veículo da verdade. Já a unicidade participativa do ato integral requer uma abertura para a singularidade e uma disposição para se assumir a responsabilidade da enunciação-ação ética. Em ambos os casos, há uma unicidade entre enunciação, enunciado e discurso. Na unicidade do ato parresiástico, enunciação e enunciado se unem na verdade do enunciador; na unicidade do ato integral, a unicidade se revela pela participação ativa, consciente e responsável no ser-em-evento, unindo o mundo da vida e o mundo da cultura pela responsabilidade, ressaltando-se o dever ético diante do não-álibi do ser.

5.8 PRAGMATISMO TEÓRICO E DISCURSO PRAGMÁTICO

Bakhtin critica as tentativas de se incorporar a cognição teórica na vida única do ser. Para o filósofo, nessas tentativas, a teoria se torna apenas um elemento de outra teoria, em vez de ser um componente integral do ser-evento real. Bakhtin ressalta a importância de se evitar a redução do discurso teórico “a meras categorias biológicas, econômicas ou outras.” (BAKHTIN, s.d., p. 30). Isso significa que essas abordagens pragmáticas teóricas não conseguem capturar a complexidade e a singularidade da vida concreta, relegando-a a categorias abstratas.

Por outro lado, Foucault (2010) aborda a pragmática do discurso, que se concentra na forma como a situação ou o estatuto do sujeito falante afetam o sentido e o valor do enunciado. Foucault explora a relação entre a situação real e o valor do enunciado, questionando como as circunstâncias influenciam a interpretação e o significado do discurso. Como questiona Foucault, “em que a situação ou o estatuto do sujeito falante modificam ou afetam o sentido e o valor do enunciado?” (FOUCAULT, 2010, p. 66). Foucault aponta que a particularidade da *parresía* é que a liberdade na enunciação da verdade não é condicionada pela situação do falante, mas sim pela coragem de se dizer a verdade. Bakhtin critica o teorecicismo em sua incapacidade de abarcar o ato integral, já Foucault afirma que a *parresía* é praticamente o oposto da pragmática do discurso. Dessa forma, podemos, em paralelo, afirmar que o pragmatismo teórico se relaciona com o *postupok* – este fora do alcance do primeiro –, assim como o discurso pragmático associa-se à *parresía* em oposição a ela.

5.9 A LOUCURA DA CULTURA

Bakhtin argumenta que na cultura agimos com segurança quando nos submetemos à necessidade de “significado imanente de um determinado domínio cultural.” (BAKHTIN, s.d., p. 38). Significa dizer que muitas vezes agimos de acordo com as normas e valores da cultura em que estamos inseridos, sacrificando nossa própria individualidade e autenticidade. Essa dinâmica cultural pode nos levar à perda do eu e à adoção de identidades moldadas pela cultura dominante.

Por sua vez, Foucault afirma que, na ausência da *parresía*, todos estão destinados a se submeter à “loucura do amo” (FOUCAULT, 2010, p. 150), ou seja, à obediência cega às

normas e aos valores impostos pelas estruturas de poder. Nesse contexto, ser obrigado a ser “louco com os loucos” é uma experiência violenta, pois implica aderir às convenções sociais e perder a capacidade de se falar a verdade e de se expressar a própria individualidade. Bakhtin e Foucault apontam para a necessidade de se resistir à “loucura da cultura” e buscar formas de expressão e verdade autênticas. Para Bakhtin, a resposta está no ato integral, na vivência participativa e singular, que vai além das imposições culturais. Para Foucault, a parresía representa um modo de resistência à loucura do amo, permitindo que os indivíduos falem a verdade e afirmem sua própria singularidade em meio à conformidade social. Na ausência do *postupok*, somos devorados pela cultura, e na ausência da parresía, somos devorados pelo amo.

5.10 O DEVER E A CORAGEM

Dever e coragem desempenham papéis fundamentais na compreensão do *postupok* e da parresía. Bakhtin aponta para a importância da iniciativa individual no ato responsável, afirmando que é necessário um engajamento ativo e consciente em relação ao sentido para o que o ato adquira uma validade de sentido verdadeira. Para Bakhtin, essa iniciativa não pode ser fortuita, pois requer o reconhecimento da participação única e do lugar singular no Ser. É a partir desse reconhecimento que o ato integral pode surgir desse dever-ser:

O que é necessário é a iniciativa de um ato realmente executado com relação ao sentido, e essa iniciativa não pode ser fortuita. Nenhuma validade de sentido que seja válida em si pode ser categórica e necessária, enquanto eu tenha meu álibi no Ser. É apenas o reconhecimento da minha participação única no Ser do meu próprio lugar único no Ser que fornece um centro real do qual meu ato ou ação pode surgir e gerar um começo não-fortuito; o que se requer aqui é, de um modo essencial, a iniciativa do meu próprio ato ou ação minha própria auto-atividade se torna uma auto-atividade essencial, de dever-ser. (BAKHTIN, s.d., p. 61).

Foucault, por sua vez, afirma que a parresía exige coragem. Para que a verdade seja manifestada, é necessário estabelecer um vínculo fundamental entre o que é dito e o pensamento de quem o diz. Além disso, a parresía implica questionar o vínculo entre os interlocutores, ou seja, entre o falante e aquele a quem a verdade é dirigida. Essa característica da parresía revela uma forma específica de coragem, em que o parresiasta se arrisca a “desafazer e deslindar a relação com o outro que tornou possível o discurso.” (FOUCAULT, 2010, p. 12).

Dessa forma, o dever e a coragem estão intrinsecamente ligados ao *postupok* e à parresía. O dever-ser, expresso por Bakhtin, remete à necessidade de uma iniciativa pessoal no ato integral, reconhecendo a responsabilidade individual na busca do sentido verdadeiro. Já Foucault considera a coragem como uma condição para a manifestação da parresía, mesmo que isso implique questionar ou desafazer os vínculos existentes entre o parresiasta e seu interlocutor. No *postupok*, o indivíduo reconhece em sua vontade de potência o dever de ser, e, na parresía, o parresiasta reconhece na coragem a necessidade para se expressar verdadeiramente.

5.11 ACABAMENTO MÚTUO

A noção de “acabamento mútuo”, segundo Bakhtin, surge como mais um ponto de convergência entre o *postupok* e a parresía. No ato integral, o acabamento mútuo ocorre quando a manifestação individual encontra ressonância na cultura e na sociedade nas quais a pessoa está inserida. A cultura fornece os contextos, as formas e as normas que condicionam a expressão dos atos individuais e sua fenomenologia, mas não garante que a manifestação dos atos individuais sejam autênticos, nem éticos. Portanto, a manifestação do *postupok* não ocorre isoladamente, mas em uma permanente interação dialética e dialógica com o mundo cultural. Esse processo de acabamento mútuo exige uma relação dinâmica entre a singularidade da existência individual e as demandas e influências da cultura. Por um lado, a expressão completa da existência é uma busca pela autenticidade e pela verdade individual de cada pessoa. Por outro, essa expressão é condicionada e moldada pelos valores e normas culturais. O acabamento mútuo reflete, assim, a importância de um diálogo constante entre a individualidade e a cultura, no qual a cultura condiciona o indivíduo, e o indivíduo, pelo *postupok*, dá mais acabamento a ela, uma vez que, como afirma Bakhtin:

O Ser que está separado do único centro de responsabilidade emocional-volitiva é um rascunho grosseiro, uma variante possível não reconhecida do Ser único; apenas através da participação responsável efetuada por um único ato ou ação pode alguém sair do reino das infinitas versões rascunhadas e reescrever a própria vida uma vez por todas na forma de uma versão definitiva. (BAKHTIN, s.d., p. 61).

Na parresía, a noção de acabamento mútuo refere-se à interação e complementaridade entre a coragem de se falar a verdade e a recepção da verdade pelo interlocutor. O parresiasta não apenas revela a verdade, mas, muitas vezes, leva o interlocutor a reconhecer a verdade

sobre si mesmo, revelando sua situação atual, seu caráter, seus defeitos, o valor de sua conduta e as consequências de suas decisões. Como afirma Foucault, “o parresiasta não revela a seu interlocutor o que é. Ele desvela ou o ajuda a reconhecer o que ele, interlocutor, é.” (FOUCAULT, 2010, p. 19). Dessa forma, a verdade revelada pela parresia encontra seu reflexo na expressão plena do *postupok*, e vice-versa. Na parresía, o parresiasta revela a verdade dando mais acabamento à percepção do mundo de seu interlocutor; já no *postupok*, o indivíduo, partindo de sua unicidade da responsabilidade, penetra o mundo da cultura e dá mais acabamento a ele.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente tese começou a ser gestada em 2017, contudo, meus estudos sobre Carolina Maria de Jesus, Mikail Bakhtin e Michel Foucault são anteriores. *Diário de Bitita* (1986) foi o primeiro livro de De Jesus que li, provavelmente em 2012; em 2010, li a biografia de Bakhtin, e 2009, ministrei um curso sobre a *Parresía* de Foucault. Estudamos o *Fearless Speech* (2001), uma transcrição do curso sobre parresia que Foucault deu nos Estados Unidos, em 1983. A parresia tornou-se parte do meu campo de interesse, e continuei estudando os últimos cursos de Foucault sobre o tema.

A cena da parresia no *Diário de Bitita* já havia sido mapeada quando li o romance pela primeira vez, mas nunca imaginei que me dedicaria por anos a esses temas e livros. A leitura do *Para uma Filosofia do Ato* (s.d.), de Bakhtin, foi uma experiência transformadora, uma vez que o livro se tornou uma leitura diária por anos. Porém, já no primeiro contato com o livro, tive a sensação de que havia entre a noção de *postupok* e *parresia* semelhanças que poderiam ser aproximadas filosoficamente. O *Diário de Bitita* parecia-me permitir essa aproximação.

Dessa forma, o que fizemos ao longo desse texto foi um diálogo entre as obras de De Jesus, Bakhtin e Foucault. E os capítulos que se separaram desse tronco inicial são, na verdade, desdobramentos desses temas. O primeiro traz, inicialmente, o conceito europeu de *Bildung*, de longa trajetória histórica e filosófica. Ao nos desviarmos do conceito europeu e o contemplarmos no contexto sociohistórico do Brasil de Bitita, o que encontramos é o seu

avesso, o *anti-bildung*, especialmente para as populações de negros libertos e descendentes da longa noite da escravidão no nosso país. A pesquisa sobre o *bildung* também foi importante para o nosso estudo subsequente, sobre o *Bildungsroman*, o romance de formação, do qual acreditamos ser o *Diário de Bitita* um exemplar atípico. De qualquer forma, se o que a sociedade do começo do XX oferecia para os negros no Brasil era um *anti-bildung*, seu romance exemplar também seria invertido, no sentido de que a heroína deva não aprender, ou melhor, deva desaprender os padrões culturais para se inserir na sociedade maneira ética. A formação, nesse caso, é um escape da deformação.

O capítulo seguinte, *Mundo*, foi inesperado e nasceu das múltiplas leituras do romance. As transformações semânticas da palavra ‘mundo’ ao longo do romance refletem as transformações da vida de Bitita em sua enunciação e em seu discurso. Enquanto se forma, Bitita contempla e participa de um mundo que a força para a margem, mas dessa energia de expulsão nasce uma ética que a recoloca no centro de seu mundo.

O terceiro capítulo trata do *Postupok*, o ato integral. O conceito de *postupok* visa substituir o modelo kantiano de “imperativo categórico” do ato ético. Para Mikhail Bakhtin, o ato integral é um dever, e a própria origem etimológica da palavra *postupok* diz respeito ao dever. Contudo, o dever não pode ser teorizado aprioristicamente. Sua execução acontece sempre no momento transitório do ser-em-evento e, para Bakhtin, essa irrepetível condição do ser contrariaria a noção fundamental do “imperativo categórico”, de Kant. Segundo Bakhtin, “a unicidade única ou singularidade não pode ser pensada; ela só pode ser participativamente experimentada na vida” (2017, p. 30), ou seja, a ação ética é um dever colocado a cada instante para todos os participantes do ser-em-evento.

Portanto, para Bakhtin, não se é possível pensar em manuais de ética. Essa filosofia primeira, a do que é certo e do que é errado, não conseguiria se manifestar integralmente somente pela teoria, ou seja, pela moral e pela lei: é necessário que o sujeito esteja completamente presente no seu ato integral. Cada decisão é única e não existe álibi na existência, o “não-álibi do ser” coloca a responsabilidade no centro da ação. Bakhtin afirma que, “de fato, existem obras que estão na fronteira da estética com a confissão (orientação moral no interior do Ser único)” (2017, p. 32), e o *Diário de Bitita* é uma delas.

Bitita é a narração do eu-vivido feito de forma literária, ou seja, estética. Nossa interpretação do *postupok*, em *Diário de Bitita*, focou nas dúvidas de Bitita em relação ao mundo das formas, padrões e comportamentos do seu tempo histórico. O que chamamos de “Filosofia da Dúvida” é somente um sinônimo de ato integral, ou *Postupok*. Se para Bakhtin o

ato verdadeiramente ético não pode ser previsto, somente experimentado-vivido de forma integral no momento irrepetível do ser-em-evento, Bitita, com suas dúvidas constantes sobre o mundo da cultura e o mundo da vida, desvela e ilumina as formas violentas do ser que pretende devorá-la, ou pelo menos transformá-la em uma *outra-do-mundo*. O ato integral pretende questionar a síntese metafísica de Kant, colocando a responsabilidade no centro da ação. Bitita também questiona a síntese da metafísica dos costumes aos quais está submetida, ao mesmo tempo em que suas dúvidas a colocam no centro de sua ética. Se não é possível afirmar, há de se questionar ou negar. Bitita questiona para poder negar e para conseguir entender. Suas dúvidas são o fundamento de seu ato integral, concordado com a máxima bakhtiniana de que o “ato precisa responder pelo seu conteúdo-sentido quanto pelo seu ser” (2017, p. 14). Sim, quando Bitita questiona, suas dúvidas encarnam aquilo que o filósofo chamou de um *pensamento participativo (não indiferente)* (2017, p. 17).

O quarto capítulo ocupa-se da *Parresía*, a coragem da verdade. A parresía, conforme descrita por Michel Foucault em *O governo de Si e dos Outros* (2020) e *A Coragem da Verdade* (2010), é um fenômeno discursivo que trata da enunciação da verdade em uma situação na qual o estatuto enunciativo do enunciador é irrelevante. A parresía é um conceito grego de longa duração, passando pela Antiguidade Clássica, Helenismo e Era Cristã. Em sua etimologia, encontramos os significados de se “falar livremente” ou de se “falar tudo”. A parresía, de acordo com Foucault, implica a disposição de se enfrentar a oposição, a crítica e o possível confronto ao se exporem verdades inconvenientes ou contrárias ao poder estabelecido. Nossa interpretação da parresía, em *Diário de Bitita*, focou na cena em que Bitita enfrenta o Humbertinho e o Doutor Brand, que simbolizam as estruturas de poder no Brasil do começo do XX. Bitita enfrenta ambos expondo a violência sofrida de maneira autêntica, unindo a verdade de seu discurso com a verdade de seu pensamento. Bitita é uma menina verídica; por meio de seu discurso verdadeiro e ético, é possível perceber algumas das características fundamentais da parresía como a coragem de Bitita ao falar a verdade, o risco por ela assumido ao fazê-lo, a vinculação de Bitita consigo mesma no ato da enunciação da verdade e a sua manifestação como uma fala autêntica.

Além disso, foram avaliadas ainda as características da parresía que possuem consonância com as características do *postupok*, o ato integral, de Bakhtin. A primeira característica comum aos dois conceitos é a “indiferença impossível”, uma vez que, tanto a parresía quanto o *postupok* desafiam a indiferença ao reconhecerem a importância da participação ativa na vida. A segunda característica que une os dois conceitos é a “enunciação

responsável e a fala verdadeira”, pois ambos os conceitos destacam a necessidade de coragem e o compromisso com a autenticidade. A terceira característica é a “dupla responsabilidade e “enunciação da verdade”. No *postupok*, encontramos a dupla responsabilidade do ato integral, uma especial e outra moral; na parresía, a relação dupla acontece na harmonia com a verdade entre o que é pensado e o que é dito. A quarta característica comum aos conceitos é a “unicidade participativa do ato responsável e do ato parresiástico”. Na parresía, enunciação e enunciado se unem na verdade do enunciador; por sua vez, no *postupok*, a união se dá entre o mundo da vida e o mundo da cultura pela responsabilidade do indivíduo. A quinta característica que conecta os conceitos é o “pragmatismo teórico e o discurso pragmático”, na qual percebemos que o *postupok* está fora do alcance do pragmatismo teórico e a parresía está em oposição ao discurso pragmático. A sexta característica que aproxima os conceitos é a “loucura da cultura”, na qual os conceitos aparecem como formas de resistência a essa “loucura”, seja ela a loucura da cultura no *postupok* ou a loucura do amo na parresía. A sétima característica é “o dever e a coragem”: no *postupok*, o indivíduo reconhece o seu dever de ser, ao passo que na parresía o sujeito reconhece na coragem a necessidade para se expressar verdadeiramente. A última característica comum aos conceitos é o “acabamento mútuo”, na qual o parresiasta revela a verdade dando mais acabamento à percepção do mundo de seu interlocutor e, no *postupok*, o indivíduo penetra no mundo da cultura dando mais acabamento a ele.

Em conclusão, o que defendemos nesta tese, com base na pesquisa sobre Carolina Maria de Jesus, Mikhail Bakhtin e Michel Foucault, é que o *postupok* não se limita a uma forma específica, mas abrange todas as formas possíveis do discurso. No entanto, dentro dessa multiplicidade, a parresía emerge como uma forma estável e reconhecível diante de determinadas circunstâncias e características enunciativas. Embora haja uma interseção entre o *postupok* e a parresía, ressaltamos que nem todo *postupok* se configura como uma parresía, mas que quase toda parresía se configura como um *postupok*. Visualmente, podemos entender que o *postupok* engloba a parresía e o *Diário de Bitita* engloba os dois. Ou seja, dentro do *postupok* existe a parresía e no *Diário de Bitita* encontramos os dois.

REFERÊNCIAS

1. Obras da autora pesquisada:

JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1976.

JESUS, Carolina Maria de. *Casa de Alvenaria: diário de uma ex-favelada*. São Paulo: Francisco Alves, 1961.

JESUS, Carolina Maria de. *Pedaços da Fome*. São Paulo: Águila, 1963.

JESUS, Carolina Maria de. *Diário de Bitita*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

JESUS, Carolina Maria de. *Meu estranho diário*. (Organizado por José Carlos Sebe Bom Meihy e Robert Levine). **São Paulo: Xamã, 1996.

2. Geral:

AMORIM, M. *Para uma filosofia do ato: válido e inserido no contexto*. In: BRAIT, B. (Org.). Bakhtin, dialogismo e polifonia. São Paulo: Contexto, 2007, p. 17-43.

AMORIM, Marília. Memória do objeto – uma transposição bakhtiniana e algumas questões para a educação, *Bakhtiniana*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 8-22, 2009.

BAKHTIN, Mikhail; VOLOCHÍNOV, V. N. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. 8ª ed., M. Lahud & Y. F. Vieira, trad. São Paulo: Hucitec, 1997. (Trabalho original publicado em 1929).

BAKHTIN, Mikhail. *Para uma filosofia do Ato*. Tradução de Carlos Alberto Faraco e Cristovão Tezza (ainda não revisada). Sem data.

BAKHTIN, Mikhail. *Para uma filosofia do Ato Responsável*. Tradução de Valdemir Miotello e Carlos Alberto Faraco, Pedro & João Editores, São Carlos-SP, 2017.

BAKHTIN, Mikhail. *The dialogic imagination: four essays*, edited by Michael Holquist. Translated by Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin, University of Texas Press, 1981, p. 263.

BAKHTIN, Mikhail. *Art and Answerability Early Philosophical Essays by M. M. Bakhtin*, University of Texas Press, Austin, 1990.

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da Criação Verbal*, Martins Fontes, São Paulo, 1997.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, 12ª Edição, HUCITEC, 2006.

BAKHTIN, Mikhail. *Problems of Dostoevsky's Poetics*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999.

BAKHTIN, Mikhail. *Speech Genres and Other Late Essays*. University of Texas Press, Austin, 1986.

BAKHTIN, Mikhail. *The Dialogic Imagination*. University of Texas Press, Austin, 1981.

BAKHTIN, Mikhail. *Toward a Philosophy of the Act*. University of Texas Press Slavic Series, n. 10, 1993.

BATAILLE, G. *Teoria da Religião*. São Paulo: Ed. Ática, 1993.

CASSIN, Barbara. *Dictionary of Untranslatables, A Philosophical Lexicon*. Princeton University Press, 2014, p. 5103.

CASTRO, Eliana de Moura; MACHADO, Marília Novais de Mata. *Muito bem, Carolina!* Biografia de Carolina Maria de Jesus. Editor: Fernando Pedro da Silva. Belo Horizonte: Editora C/Arte, 2007.

DAVIS, Bret W. *Martin Heidegger Key Concepts*, Cromwell Press Group. Wiltshire-UK: Trowbridge, 2010.

FANON, Frantz. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press. 2004.

FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. São Paulo: Ática, 1978, p. 15.

FONSECA, Marcus Vinícius. *A educação dos negros: uma nova face do processo de abolição da escravidão no Brasil*. Bragança Paulista: EDUSF, 2002.

FONSECA, Marcus Vinícius. *Preto, pardos, crioulos e cabras nas escolas mineiras do século XIX*. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo (USP), 2007.

GETA J, LeSeur. *Ten Is the Age of Darkness: The Black Bildungsroman*. University of Missouri Press, 1995.

HEIDEGGER, Martin. *Being And Time*. Oxford/UK: Blackwell Publishers Ltd, 2001.

HOLQUIST, M. Prefácio. In: BAKHTIN, M. *Para uma filosofia do ato*. Trad. Ed. Americana. Toward a Philosophy of the act. Austin: University of Texas Press. Tradução de Carlos Alberto Faraco e Cristovão Tezza, 1993, p. 3-11.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Os Pensadores. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1991.

LATINEZ, Alejandro. *Developments: Encounters of Formation in the Latin American and Hispanic/Latino Bildungsroman*. New York: Peter Lang Publishing, 2014.

LEVINE, Robert M. *The Cautionary Tale of Maria Carolina de Jesus*, 1982.

MAAS, Wilma. *Fomação Feminista e Formação Proletária: O Bildungsroman no Brasil, Pandaemonium Germanicum*, n. 3, v. 1, p. 65-83, jan.-jun. 1999.

MIRANDA, F. R. Ponciá Vicêncio: Narrativa e Contramemória Colonial, *Anu. Lit.*, Florianópolis, v. 24, n. 2, p. 15-29, 2019. ISSN 2175-7917.

MIRANDA, Fernanda. *Ponciá Vicêncio: Narrativa e Contramemória Colonial*, *Anu. LitFlorianópolis*, v. 24, n. 2, p. 15-29, 2019.

MORAIS, Maria; SILVA, Marília. Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo, e a Condição da Mulher Negra no Brasil, *Revista Humanidades e Inovação*, v. 7, n. 17, 2020.

POLLARD, Rachel. Ethics in Practice: A Critical Appreciation of Mikhail Bakhtin's Concept of "Outsideness" in Relation to Responsibility and the Creation of Meaning in Psychotherapy, *American Journal of Psychotherapy*, vol. 65, n. 1, 2011.

PONZIO, Augusto. *A concepção bakhtiniana do ato como dar um passo*. In: BAKHTIN, Mikhail. *Para uma filosofia do Ato Responsável*, Tradução de Valdemir Miotello e Carlos Alberto Faraco. São Carlos-SP: Pedro & João Editores, 2017.

SARTRE, Jean-Paul. *Essays in Aesthetics*. New York: Philosophical Library 2011.

SCRUGGS, Jerry. The Parallels of White Supremacy Discourse in Bitita's Diary and Racism in a Racial Democracy. *New Connections in Language, Literature, & Culture*: Vol. 3: Iss. 1, Article 7, 2018.

SILVA, Monaliza. Diário de Bitita e The Heart of a Woman: alguns testemunhos de Carolina Maria de Jesus e de Maya Angelou, *Anais Eletrônicos do IV Seminário Nacional Literatura e Cultura São Cristóvão/SE*: GELIC/UFS, 3 e 4 de maio de 2012.

SOUZA, Aline. *BAKHTIN, Mikhail M. Para uma filosofia do ato responsável*. Trad. de Valdemir Miotello e Carlos Alberto Faraco. 2. ed. São Carlos: Pedro & João Editores, 2012, 160 p. In: *Revista Polyphonia*, Goiânia, v. 25, n. 2, p. 365–377, 2015. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/sv/article/view/38188>. Acesso em: 16 jul. 2023.

STEVIC, Aleksandar. *Falling Short The Bildungsroman and the Crisis of Self-Fashioning*, University of Virginia Press, 2020.

TEIXEIRA, Kadine. “*Pelo progresso do paiz*”: projetos para a educação de ingênuos na imprensa paulista em fins do século XIX. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, PUC-SP, São Paulo/SP, 2016.

3. Sobre Autobiografia:

AMARAL, Pauliane; RODRIGUES, Rauer. O Cronotopo Bakhtiniano do Romance (Auto)Biográfico: da Antiguidade à Contemporaneidade. *Bakhtiniana*, São Paulo, 10 (3): 111-129, Set./Dez. 2015.

ANDERSON, Linda. *Autobiography*. London: Routledge 11, New Fetter Lane, 2001.

BROCKMEIER, Jens; CARBAUGH, Donal. *Narrative and Identity Studies in Autobiography, Self and Culture*, John Benjamins Publishing Company Amsterdam /Philadelphia, 2001.

CLIFFORD, James e MARCUS, George. *Writing Culture The Poetics and Politics of Ethnography*. Los Angeles and London: University of California Press Berkeley, 1986.

COWLEY, Christopher. *The Philosophy of Autobiography*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2015.

DE MAN, Paul de Man. *Autobiography as De-facement*. Paul de Man. MLN, Vol. 94, No. 5, Comparative Literature, 1979.

EAKIN, Paul. *Fictions in Autobiography Studies in the Art Of Self-Invention*, New Jersey: Princeton University Press Princeton, 1985.

HUDDART, David. *Postcolonial Theory and Autobiography*. London: Routledge, 2008.

JAY, Paul. *Being in the Text: Autobiography and the Problem of the Subject*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986.

LEVINE, Robert; MEIHY, José. *The Life and Death of Carolina Maria de Jesus*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1995.

MAN, Paul. *The Rhetoric of Romanticism*. New York: Columbia University Press, 1984.

MURICY, Katia. *Ecce homo: a Autobiografia como Gênero Filosófico*, Rio de Janeiro/Copenhague: Zazie. 2017.

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

PASCAL, Roy. *Design And Truth In Autobiography*. London: Routledge, 2016.

POPKIN, Jeremy; RAK, Julie. *Philippe Lejeune on Diary*. Biographical Research Center By The University Of Hawai'i Press, 2009.

RENZA, Louis. *The Veto of the Imagination: A Theory of Autobiography*. Baltimore: Johns Hopkins University, 1977.

SMITH, Sidonie; WATSON, Julia. *Reading Autobiography A Guide for Interpreting Life Narratives*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.

SMITH, Sidonie. *A Poetics of Women's Autobiography Marginality and the Fictions of Self-Representation*. Indianapolis: Indiana University Press, 1987.

4. Sobre Bildung:

BESSET, Vera Lopes. *Angústia e desamparo*. Revista Mal-estar e Subjetividade, Fortaleza, v. 2, n. 2, p. 203 – 215, set. 2002.

BOES, Tobias. *Apprenticeship of the Novel: The Bildungsroman and the Invention of History, ca. 1770-1820*, Penn State University Press, Comparative Literature Studies, v. 45, n. 3, 2008, pp. 269-288.

BRANDIST, Craig. *Bakhtinian Bildung and the Educational Process: Some Historical Considerations*. Educational Philosophy and Theory, 49 (9), 21017, pp. 867-878. ISSN 0013-1857.

BRUFORD, Walter Horace. *The German Tradition of Self-cultivation 'Bildung' From Humboldt To Thomas Mann*, Cambridge University Press, 1975.

EAGLETON, Terry. *Culture And the Death of God*. New Haven: Yale University Press, 2014.

GADAMER, Hans-Georg. *Truth and Method*. New York: Continuum Publishing Group, 1975.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *The Phenomenology of Spirit*. Cambridge: University Printing House, 2018.

HEIDEGGER, Martin. *Key Concepts*. Durham: Acumen Publishing Limited, 2010.

HERDER, Johann Gottfried Von. *Philosophical Writings*. Cambridge: The Edinburgh Building, 2004.

HUMBOLDT, Wilhelm von. Chapter 3 - Theory of Bildung in Teaching as a reflective practice: what might Didaktik teach curriculum. In: WESTBURY, Ian; HOPMANN, Stefan; RIQUARTS, Kurt (eds.), *Teaching as a Reflective Practice*, The German Didaktik Tradition. L. Erlbaum Associates, Alemanha, 2000.

MACIEL, Kelvin Custódio. *Bildung e Cuidado de Si: Foucault e a Educação*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Ciências da Educação, Artes e Letras – CCEAL. Universidade Regional de Blumenau (Furb), Blumenau, 2018.

MAAS, Wilma Patrícia. *Formação feminista e formação proletária: O Bildungsroman no Brasil, Pandemonium Germanicum*, n. 3., v.1, jan-jun, 1999.

MCWILLIAMS, Ellen. *Margaret Atwood and the Female Bildungsroman*. Bath University, UK Routledge, 2016.

PINTO, Cristina Ferreira. *O Bildungsroman Feminino: Quatro Exemplos Brasileiros*, Editora Perspectiva, São Paulo, 1990.

SANTOS, Terezinha Goreti Rodrigues. *Uma Aprendizagem ou o Livro dos Prazeres como Bildungsroman*. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) – Instituto de Letras, Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2006.

TORRES, Jesús Vázquez. Angústia e Desamparo Numa Perspectiva Heideggeriana, *Revista Perspectiva Filosófica*, v. 6, n. 11, jan.-jun. /1999.

TREVISAN, Amarildo Luiz; ROSA, Geraldo Antonio. *Biopolítica, Formação Cultural (bildung) e Educação*, Reunião Científica Regional da ANPED – Educação, movimentos sociais e políticas governamentais, UFPR, Curitiba / Paraná, 24 a 27 de julho de 2016.

WEIS, Carol Lazzaro. *The Female Bildungsroman: Calling It Into Question*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2015.

5. Sobre o Postupok:

BRANDIST, Craig; TIHANOV, Galin. *Materializing Bakhtin The Bakhtin Circle and Social Theory*. New York: Palgrave, 2000.

COATES, Ruth. *Christianity In Bakhtin*. Cambridge, 2004.

GRISHAKOVA, Marina e SALUPERE, Silvi. *Theoretical Schools and Circles in the TwentiethCentury Humanities Literary Theory, History, Philosophy*. London: Routledge, 2015.

HAYNES, Deborah J. *Bakhtin and the Visual Arts, in A Companion to Art, Theory Chapter 23*, Blackwell Publishers Ltd, 2002.

HOLQUIST, Michael. *On the Dialogics of the Architectonic Answerability: Is Architecture a Text?* Barcelona, 2013.

MARJANOVIC-SHANE, Ana. *Bakhtinian pedagogy: Opportunities and challenges for research, policy and practice in education across the globe* (pp. 201-226), New York: Peter Lang Publishers, 2011.

MATUSOV, Eugene; MARJANOVIC-SHANE, Ana; GRADOVSKI, Mikhail. *Dialogic Pedagogy and Polyphonic Research Art*. New York: Palgrave Macmillan, 2019.

MEY, Jacob L. *Concise Encyclopedia Of Pragmatics*. Oxford: Elsevier Ltd., 2009.

OERS, Bert. *Developmental Education for Young Children*. New York, London, 2012.

REED, Walter L. *Romantic Literature in Light of Bakhtin*. London: Bloomsbury Publishing Inc, 2014.

RENFREW, Alastair e TIHANOV, Galin. *Critical Theory in Russia and the West*. London: Routledge, 2010.

ROUDAKOVA, Natalia. *Losing Pravda Ethics And The Press In Post-Truth Russia*. San Diego: Cambridge University Press, University of California, 2017.

6. Sobre Parresía:

BALTHASAR, Hans. *Prayer*. San Francisco: Ignatius Press, 1986.

CARRETTE, Jeremy. *Religion and Culture Michel Foucault*. New York: Routledge, 1999.

DYRBERG, Torben. *Foucault on the Politics of Parrhesia*. UK: Palgrave Macmillan, 2014.

FIELDS, Dana. *Frankness, Greek Culture, and the Roman Empire*. London: Routledge, 2021.

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. *Fearless Speech*, Semiotext(e). Los Angeles, 2001.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, Curso no Collège de France 1981- 1982. Trad. Salma T. Muchail e Márcio A. Fonseca. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, Michel. *O governo de Si e dos Outros – Curso no Collège de France (1982-1983)*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. Curso no Collège de France 1983-1984. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

JERONČIĆ, Ante. The Truthful Self: Subjectivity, Truth, and Hermeneutics in Dialogue With Michel Foucault. *Andrews University Seminary Studies*, v. 56, n. 2, 257-276, 2018.

MILCHMAN, Alan; ROSENBERG, Alan. *The Aesthetic and Ascetic Dimensions of an Ethics of Self-Fashioning: Nietzsche and Foucault, Parrhesia. A Journal of Critical Philosophy*, n. 2, p. 44-65, 2007.

MONOSON, Sara. *Plato's Democratic Entanglements Athenian Politics and the Practice of Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

NAVIA, Luis E. *Diogenes the Cynic: The War Against the World*. New York: Humanity Books, 2005.

PAPADEMETRIOU, Kyriakoula. The Performative Meaning of the Word *παρρησία* in Ancient Greek and in the Greek Bible. In: SMIT, Peter-Ben; VAN Urk, Eva (eds.). *Parrhesia. Ancient and Modern Perspectives on Freedom of Speech. Studies in theology and religion*, v. 25. Leiden: Brill, 2018.

SMIT, Peter-Ben; VAN Urk, Eva (eds.). *Parrhesia. Ancient and Modern Perspectives on Freedom of Speech. Studies in theology and religion*: v. 25. Leiden: Brill, 2018.

SIDER, David. *The Epigrams of Philodemus Introduction, Text, and Commentary*. New York: Oxford University Press, 1997.