

Habitar em trânsito: espaço-memória, herança e pertença na ficção sino-americana

Dwelling in transit: memory-space, heritage and belonging in Chinese American fiction

Wen Yang¹

Resumo: O presente artigo propõe uma leitura comparativa do espaço como operador material da memória e da formação identitária na ficção sino-descendente dos EUA. Parte-se da hipótese de que, para as personagens sino-descendentes, a pertença se constrói por meio de uma aprendizagem sensível de espaços herdados, culturalmente codificados e quotidianamente praticados, nos quais o passado se torna habitável e a identidade se forma em trânsito. O *corpus* reúne os romances *The Joy Luck Club*, *Bone*, *Interior Chinatown* e *The Family Chao*. O enquadramento teórico articula a sociologia da memória de Maurice Halbwachs com as teorias da memória cultural de Jan Assmann e Aleida Assmann, em diálogo com a noção de espaço diaspórico de Avtar Brah, a concepção de identidade diaspórica em Stuart Hall, a ideia bhabhaiana de terceiro espaço e os conceitos de desterritorialização e reterritorialização de Gilles Deleuze e Félix Guattari. A análise mostra que os espaços domésticos e comunitários não funcionam apenas como cenários narrativos ou depósitos nostálgicos da origem; constituem, antes, mediações materiais por meio das quais a memória se fixa, circula, é disputada e ganha novas condições de legibilidade e pertença.

Palavras-chave: espaço-memória; diáspora chinesa; ficção sino-descendente; EUA; identidade em trânsito.

Abstract: This article proposes a comparative reading of space as a material operator of memory and identity formation in Sino-descendant fiction in the United States. It starts from the hypothesis that, for Sino-descendant characters, belonging is constructed through a sensory apprenticeship in inherited, culturally coded, and everyday-practiced spaces, in which the past becomes habitable and identity is formed in transit. The corpus consists of the novels *The Joy Luck Club*, *Bone*, *Interior Chinatown*, and *The Family Chao*. The theoretical framework brings together Maurice Halbwachs's sociology of memory and Jan Assmann's and Aleida Assmann's theories of cultural memory, in dialogue with Avtar Brah's notion of diasporic space, Stuart Hall's conception of diasporic identity, Homi Bhabha's idea of the third space, and Gilles Deleuze and Félix Guattari's concepts of deterritorialization and reterritorialization. The analysis shows that domestic and communal spaces do not merely function as narrative settings or nostalgic repositories of origin; rather, they constitute material mediations through which memory is fixed, circulated, contested, and endowed with new conditions of legibility and belonging.

¹ Wen Yang é licenciado e mestre em Português e atualmente cursa o terceiro ano do Doutorado em Estudos Literários, Culturais e Interartísticos na Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Sua pesquisa concentra-se na literatura diaspórica sob uma perspectiva pós-colonial, com ênfase nos estudos sobre memória, diáspora e identidade, especialmente em autores e textos de ascendência portuguesa e chinesa no contexto norte-americano. E-mail: yangwenrgr@163.com.

Keywords: memory-space; Chinese diaspora; Sino-descendant fiction; United States; identity in transit.

1 Introdução

Nas literaturas diaspóricas dos EUA, o espaço raramente comparece como simples pano de fundo descritivo, surgindo, antes, como meio material através do qual a experiência do deslocamento se torna habitável, transmissível e inteligível. Se, para os sujeitos migrantes, a casa, a rua ou o bairro podem condensar a rememoração de um “lá” efetivamente vivido, para os seus descendentes a relação é mais oblíqua: aquilo que se herda não é, em regra, a lembrança direta do país de origem, mas um conjunto de práticas, ritmos, disposições, objetos e itinerários pelos quais o passado foi sendo materialmente reinscrito no presente. É nesse ponto que o espaço se revela decisivo para pensar identidades formadas em condições de trânsito.

Este artigo parte da ideia de que a mobilidade diaspórica não se esgota no movimento inicial de emigração ou imigração. Nas gerações descendentes, ela prolonga-se como condição existencial e cultural, atravessando modos de habitar, de recordar, de circular e de interpretar os sinais do quotidiano. A deslocação deixa, então, de ser apenas geográfica e passa a manifestar-se no interior da própria experiência doméstica e comunitária. Nesses lugares aparentemente banais, a memória coletiva adquire forma sensível e torna-se praticável.

O *corpus* selecionado é composto por quatro obras: *The Joy Luck Club* (Tan, 1989), *Bone* (Ng, 1993), *Interior Chinatown* (Yu, 2020) e *The Family Chao* (Chang, 2022). Embora distintos na sua poética, no seu enquadramento geracional e na sua organização narrativa, estes textos convergem na centralidade atribuída ao espaço doméstico e comunitário como lugar de sedimentação da memória e de negociação identitária.

Importa, então, perguntar de que maneira os espaços domésticos e comunitários, nessas narrativas sino-descendentes, deixam de constituir dados neutros da materialidade envolvente para se afirmarem como suportes de memória cultural e dispositivos de formação identitária. A hipótese aqui sustentada é a de que, para os descendentes da diáspora chinesa, a pertença se constrói por meio de uma familiaridade reiterada com espaços herdados e codificados, nos quais a memória coletiva se torna sensorialmente legível e socialmente praticável.

O espaço, assim entendido, não guarda apenas o passado. Organiza-o, reativa-o, interpreta-o e projeta-o sobre o futuro. A presença diaspórica adquire, por isso mesmo, a forma

de uma reterritorialização seletiva. Práticas e sensibilidades vindas da cultura de origem inscrevem-se nos novos contextos e transfiguram-nos, sem que daí resulte qualquer restauração íntegra de um passado anterior ou qualquer dissolução completa na cultura hegemônica.

Metodologicamente, o artigo assenta numa leitura cerrada dos excertos selecionados, articulando análise textual e reflexão teórica sem subordinar o texto literário a um modelo apriorístico. O artigo organiza-se em dois momentos complementares: primeiro, estabelece-se o enquadramento teórico; em seguida, analisam-se quatro figurações espaciais da memória sino-diaspórica, da casa ao bairro, do edifício de habitação e trabalho ao espaço ritual comunitário.

2 Espaços de memória e (re)configuração identitária na diáspora sino-americana

A reflexão sobre a articulação entre memória e espaço encontra um dos seus pontos de formulação mais influentes na sociologia de Maurice Halbwachs (1980, p. 140):

Every collective memory unfolds within a spatial framework. Now space is a reality that endures: since our impressions rush by, one after another, and leave nothing behind in the mind, we can understand how we recapture the past only by understanding how it is, in effect, preserved by our physical surroundings.

Ao deslocar a atenção da lembrança individual para as estruturas coletivas que a enquadram, Halbwachs mostra que a memória não é uma faculdade puramente interior, mas um processo socialmente situado e materialmente apoiado. Mais do que uma realidade estável que resiste ao desgaste do tempo, o espaço afirma-se, nessa perspectiva, como condição de possibilidade da própria rememoração. Se as memórias individuais tendem a dissipar-se sob a forma de vivências descontínuas, só mediante quadros materiais relativamente permanentes se torna possível reinscrever o passado no presente. O espaço não funciona, pois, como cenário passivo do recordar; opera como meio ativo de armazenamento, de reconhecimento e de recuperação do vivido.

Ao alargar o horizonte da memória para além da interação comunicativa imediata, Jan Assmann sublinha, por sua vez, que a sua estabilidade depende de processos de externalização simbólica e de codificação cultural, sem os quais o passado não se conservaria para além da experiência viva (Assmann, 2010, p. 122). A memória cultural opera por meio de formas simbólicas, sobretudo signos, suportes, imagens, rituais e lugares, que se tornam reconhecíveis

como veículos de transmissão (Assmann, J., 2011, p. 44). A eficácia mnésica dos espaços não decorre, por conseguinte, da sua mera materialidade, mas do processo cultural que os converte em signos partilháveis.

De forma convergente, Aleida Assmann insiste em que os lugares, embora não possuam uma faculdade inata de memória, são essenciais para a sua construção cultural, porque lhe conferem estabilidade, autenticidade e continuidade:

Even if places themselves have no innate faculty of memory, they are of prime importance for the construction of cultural memory. Not only do they stabilize and authenticate the latter by giving it a concrete setting, but they also embody continuity, because they outlast the relatively short spans of individuals, eras, and even cultures and their artifacts (Assmann, A., 2011, p. 282).

Em situação de deslocamento, a continuidade não é garantida por uma permanência territorial plena e estável, mas pela capacidade de determinados espaços sobreviverem aos indivíduos e de se converterem em suportes materiais de inscrição da herança. É por isso mesmo que, na diáspora, a casa, o restaurante, a rua, o bairro e o edifício comunitário adquirem relevo particular como formas situadas através das quais a herança se torna materialmente reconhecível em contexto de ruptura.

Ainda nessa linha, Jan Assmann chama a atenção para o mundo dos objetos e dos microambientes que cercam o indivíduo, aquilo que designa por *entourage matériel*, isto é, o ambiente material que sustenta e contribui para a identidade (Assmann, J., 2011, p. 24-25). A relevância dessa formulação reside em deslocar o problema da memória das escalas monumentais para a intimidade do quotidiano. Não são apenas os grandes marcos da história que transportam memória. Também o fazem objetos domésticos, odores, letreiros e trajetos repetidos. Nesse sentido, os espaços em contextos diaspóricos deixam de ser apenas recipientes neutros de objetos para se tornarem mediações materiais da pertença.

Todavia, no quadro das literaturas migrantes e diaspóricas, pensar o espaço apenas como suporte de continuidade não basta, pois os mesmos lugares que estabilizam a memória podem também expor conflitos, hierarquias e fronteiras de pertença. É nesse ponto que a noção de espaço diaspórico, proposta por Avtar Brah, se torna particularmente produtiva: “Diaspora space is the point at which boundaries of inclusion and exclusion, of belonging and otherness, of ‘us’ and ‘them’, are contested” (Brah, 1996, p. 205). A diáspora não designa, assim, unicamente a dispersão a partir de uma origem; designa um campo relacional em que trajetórias

distintas se cruzam, em que o “nós” e o “outro” são continuamente reordenados, e em que a pertença se torna inseparável da disputa pelas suas fronteiras.

Ainda no pensamento de Brah, torna-se decisiva a distinção entre a ideologia do retorno e aquilo que a autora designa como *homing desire*. Nem todas as diásporas sustentam uma ideologia de regresso; muitas vivem, antes, a necessidade de produzir formas de “lar” em contextos de dispersão (Brah, 1996, p. 16, 188). Essa deslocação semântica é essencial para pensar os sujeitos descendentes para quem a ligação à origem passa, não raro, menos por um desejo efetivo de retorno territorial do que pela prática de refazer “casa” em espaços herdados, investidos de práticas culturais e afetivas que oferecem continuidade à distância.

Nesse sentido, os conceitos de desterritorialização e reterritorialização, tal como formulados por Gilles Deleuze e Félix Guattari, permitem evitar uma leitura meramente deficitária da experiência diaspórica. A desterritorialização não deve ser entendida apenas como perda de lugar, desenraizamento ou afastamento de uma origem anterior, mas como movimento que desfaz certas inscrições prévias e, ao mesmo tempo, torna possível a composição de novas formas de ligação, ao passo que a reterritorialização não significa regresso a uma territorialidade originária, intata ou anterior ao deslocamento, mas a criação contingente de ancoragens parciais, artificiais e provisórias, através das quais elementos já deslocados passam a sustentar novas pertencas (Deleuze; Guattari, 2005, p. 54, 174).

Se Deleuze e Guattari permitem, assim, pensar a diáspora para além da simples perda territorial, Stuart Hall desloca a questão para o plano da formação identitária, ao insistir em que a identidade diz respeito tanto ao “ser” como ao “tornar-se”, pertencendo ao passado, mas também ao futuro (Hall, 1990, p. 225). Sob esse prisma, a identidade cultural diaspórica não deve ser entendida como essência imutável, nem como simples conservação de uma origem anterior, mas como processo de devir, quer dizer, como posicionamento historicamente produzido (Hall, 1990, p. 226). Essa formulação é pertinente porque, ao articular memória e transformação, permite compreender que também o espaço deixa de ser mero depósito da origem para se tornar meio ativo de (re)construção identitária.

Ora, em contextos diaspóricos, o espaço doméstico e o espaço comunitário não funcionam apenas como vestígios materiais de um lugar perdido; tornam-se ancoragens e mediações através das quais se formam subjetividades marcadas pela deslocação. A mobilidade deixa, por conseguinte, de se reduzir à travessia física entre países, e a identidade diaspórica já não se define pela alternativa entre perda e recuperação. Entre o lugar de origem e o contexto

de chegada, formam-se zonas intermédias de inscrição. Por meio de práticas quotidianas, casas reorganizadas e bairros culturalmente codificados convertem o lugar de acolhimento em campo de memória.

É nesse plano que se forma um “terceiro espaço” entre herança e adaptação, no qual códigos e objetos culturais são recontextualizados e adquirem novas funções (Bhabha, 1990, p. 211; Bhabha, 2004, p. 55). A desterritorialização e a reterritorialização deixam, pois, de designar etapas sucessivas — primeiro perda, depois reposição — para nomearem movimentos simultâneos de deslocação e (re)configuração, inscritos na própria espessura material do quotidiano diaspórico.

No contexto sino-diaspórico norte-americano, é precisamente nos espaços domésticos e comunitários que a memória deixa de ser apenas lembrança de uma origem para se converter em força formadora da identidade dos descendentes chineses, obrigando-os a reconhecer, negociar e reconfigurar uma herança que só se torna habitável sob formas deslocadas e materialmente traduzidas.

3 Habitar a memória, negociar a pertença na ficção sino-americana

Em *The Joy Luck Club*, o espaço doméstico apresenta-se como uma das primeiras instâncias em que a memória cultural se torna sensível para as filhas sino-americanas, não sob a forma de uma herança plenamente inteligível, nem como continuidade pacificada de uma origem, mas enquanto regime de leitura do mundo que se transmite por gestos, deslocações materiais, pressentimentos e formas oblíquas de interpretação.

É nesse sentido que o apartamento de São Francisco, observado por Lena St. Clair no momento em que a mãe reorganiza a sua disposição interna segundo uma lógica que a filha apenas parcialmente compreende, deixa de ser um mero interior familiar para se converter num espaço culturalmente interpretável, onde a ordem dos objetos, das aberturas e dos fluxos domésticos passa a ser investida de uma função de advertência, equilíbrio e proteção. A filha descreve-o no excerto seguinte:

As soon as we got home from grocery shopping, she began to put the cans and vegetables away. And then, as if something were not quite right, she removed the cans from one shelf and switched them with the cans on another. Next she walked briskly into the living room and moved a large round mirror from the wall facing the front door to a wall by the sofa.

“What are you doing?” I asked.

Revista A Palavrada (ISSN 2358-0526), 29, jan-jun, p. 146-164, 2026 - 1ª edição

She whispered something in Chinese about “things not being balanced,” and I thought she meant how things looked, not how things felt. And then she started to move the larger pieces: the sofa, chairs, end tables, a Chinese scroll of goldfish.

[...]

And the next day, when I came home from school, I saw she had again rearranged everything. Everything was in a different place. I could see that some terrible danger lay ahead.

“Why are you doing this?” I asked her, afraid she would give me a true answer.

But she whispered some Chinese nonsense instead: “When something goes against your nature, you are not in balance. This house was built too steep, and a bad wind from the top blows all your strength back down the hill. So you can never get ahead. You are always rolling backward.”

And then she started pointing to the walls and doors of the apartment. “See how narrow this doorway is, like a neck that has been strangled. And the kitchen faces this toilet room, so all your worth is flushed away.”

“But what does it mean? What’s going to happen if it’s not balanced?” I asked my mother (Tan, 1989, p. 108-109).

O gesto materno não se reduz, portanto, a uma preferência estética, nem a uma sobrevivência supersticiosa deslocada para o contexto norte-americano; trata-se antes de uma prática de reinscrição cultural pela qual o apartamento é submetido a uma racionalidade herdada que o transforma em campo de forças, isto é, num espaço onde a vida familiar pode ser afetada pela posição do espelho, pela relação entre a cozinha e a casa de banho, pela inclinação do edifício e pela estreiteza da porta.

A leitura interpretativa de Patricia L. Hamilton confirma essa lógica ao observar que, em *The Joy Luck Club*, a inquietação materna não deve ser tomada como simples irracionalidade, mas como efeito de um sistema espacial coerente no interior do *feng shui* (Hamilton, 1999, p. 138). Nessa perspectiva, o apartamento converte-se num texto culturalmente legível. Aquilo que Lena reduz, no seu próprio olhar, a uma fala chinesa aparentemente sem sentido corresponde, para a mãe, a uma rede concreta de sinais ligados à energia e à continuidade familiar.

A casa americana torna-se, assim, um quadro espacial da memória coletiva, não porque reproduza materialmente uma China originária, mas porque acolhe, na sua própria configuração urbana e doméstica, uma forma chinesa de interpretar o espaço, antecipar o infortúnio e proteger a família. É nesse sentido que a formulação de Jan Assmann se torna particularmente operativa: “Memory needs places and tends toward spatialization” (Assmann, 2011, p. 25). No caso de Lena, a memória cultural espacializa-se na disposição do apartamento, convertendo, desse modo, portas, espelhos, inclinações e fluxos domésticos em sinais através dos quais a filha começa a perceber uma herança que ainda não compreende plenamente.

A cena é tanto mais significativa quanto essa transmissão não se efetua por adesão imediata. Lena tende a perceber a lógica da mãe como fala opaca, estrangeira, quase absurda; contudo, a pergunta que encerra o excerto revela que a filha já foi tocada por esse código espacial que ainda não domina. Mesmo sem o decifrar plenamente, passa a habitar o apartamento sob o signo de uma ameaça pressentida.

A memória cultural atua, pois, menos como conteúdo explicitamente recebido do que como inquietação incorporada. Não se transmite aqui como doutrina, mas como aprendizagem sensível de que o espaço doméstico possui uma espessura simbólica que excede a sua organização funcional. É nesse intervalo entre resistência e afetação que a casa se converte em espaço de formação identitária. A disposição dos objetos ensina Lena a reconhecer o lar como lugar onde se cruzam presságios, desequilíbrios e responsabilidades familiares; e o *feng shui* obriga-a a experimentar o apartamento como lugar de tradução, onde uma gramática materna, herdada e parcialmente ilegível, interfere na sua percepção do mundo norte-americano.

O apartamento de São Francisco não se transforma, por isso mesmo, numa réplica da China, mas num espaço híbrido em que a memória familiar se deposita como forma de presença inquietante, relida pela mãe e afetivamente interiorizada pela filha, sem jamais se converter por completo em explicação racional.

Se a casa de Lena torna visível uma memória espacial inscrita na intimidade doméstica, *Bone*, de Fae Myenne Ng, desloca essa aprendizagem para a escala urbana da comunidade, fazendo de Chinatown não um simples cenário étnico, nem uma imagem pitoresca de pertença cultural, mas uma cartografia de percursos, nomes antigos e sociabilidades sedimentadas, através da qual a memória da geração imigrante continua a orientar os descendentes e a reinscrevê-los numa rede de obrigações familiares e comunitárias.

Quando Leila procura o padrasto, Leon, pelo bairro, torna-se particularmente evidente essa dimensão ambivalente do espaço comunitário, na medida em que a focalização interna da narradora-protagonista sino-americana deixa perceber que o seu conhecimento dos percursos de Chinatown, dos seus pontos de encontro e dos modos discretos pelos quais a informação circula não lhe assegura uma verdadeira liberdade de movimento; antes a reinscreve, quase contra a sua vontade, numa rede de responsabilidade familiar e comunitária da qual não pode afastar-se inteiramente, como se lê na própria narração de Leila:

I hated looking for Leon at the Square, seeing him hanging around with those time wasters, so I went and checked a couple of other places first. Uncle's Cafe was just

down the corner from the hotel; often Leon passed his mornings there, drinking coffee and reading the newspaper. At Uncle's Cafe, every single table is an old-man table. Old men telling jokes and laughing, but no old Leon. The register lady shook her head at me. No Leon, she said. So I continued, turning onto Waverly Place, the two-block alley famous in the old days as barbers' row. Leon still calls it Fifteen-Cent Alley, after the old-time price of a haircut. Now Waverly Place has everything: there's the First Chinese Baptist Church, the Jeng Sen Buddhism Taoism Association, the Bing-Kong Tong Free Masons, the Four Seas Restaurant and the Pot Sticker, several travel agencies and beauty salons, but only one barber shop.

On Washington, I looked into the Shing Kee Grocery, where Leon sometimes helped sort vegetables, but no luck. No Leon. I walked down the steps to Woey Loy Goey and looked for Leon's friend, the head cook. Mr. Wong sat behind the counter, drinking coffee and reading the newspaper. He glanced up when he saw me and muttered, "The Square," and then went back to his paper.

I couldn't avoid going there (Ng, 1993, p. 7-8).

A progressão do excerto obedece a uma lógica de rastreio espacial. Leila não se dirige imediatamente à Square, mas atravessa antes uma série de lugares onde Leon poderia ter deixado sinais da sua passagem, como se Chinatown funcionasse como uma rede de hábitos, testemunhas e memórias sedimentadas. *Uncle's Cafe*, *Waverly Place*, *Shing Kee Grocery*, *Woey Loy Goey* e a própria *Square* compõem, então, uma topografia de sociabilidades repetidas, em que cada ponto remete para uma geração, uma rotina, uma economia de trabalho e uma forma de permanência comunitária. Procurar Leon é, nesse sentido, mais do que cumprir um gesto filial: é atravessar a memória da comunidade chinesa em São Francisco tal como ela se inscreve em lugares praticados, nomeados e investidos pelo grupo.

A antiga designação de *Waverly Place* como "*Fifteen-Cent Alley*" é exemplar dessa espessura temporal. O nome não descreve apenas uma rua; conserva uma economia passada, uma prática social e uma memória geracional que sobrevivem à transformação material do bairro. Para Leon, essa designação permanece ativa porque mantém viva uma relação anterior com Chinatown; para Leila, porém, a sua persistência revela que o bairro não é apenas espaço de circulação, mas arquivo de temporalidades sobrepostas, no qual a herança comunitária se manifesta menos como narrativa explícita do que como mapa de percursos, nomes e obrigações.

Ng evita, contudo, qualquer leitura nostálgica ou pacificada desse arquivo urbano, pois a familiaridade de Leila com Chinatown, longe de se confundir com liberdade plena, reinscreve-a precisamente na rede que lhe permite agir. Saber onde procurar, a quem perguntar e como a informação circula significa também reconhecer-se implicada numa economia comunitária de vigilância, expectativa familiar e responsabilidade filial. A comunidade ampara e orienta na mesma medida em que controla, fazendo do bairro um espaço onde o reconhecimento de

pertença coincide com a delimitação dos comportamentos, dos trajetos e das obrigações que cabem à filha.

Chinatown aproxima-se, assim, daquilo que Brah designa como espaço diaspórico. Não é um enclave harmonioso da origem, fechado sobre si mesmo, mas um espaço urbano em que pertença e constrangimento definem um posicionamento minoritário no interior da sociedade norte-americana. O itinerário de Leila torna visível uma identidade formada por oscilação. Ela não está fora de Chinatown, pois domina os seus códigos internos, reconhece as suas redes e sabe mover-se entre os seus lugares; mas também não está inteiramente dentro, porque resiste à capacidade do bairro de absorver a vida individual e de converter a pertença em responsabilidade.

A sua identidade sino-americana constitui-se então nesse movimento ambivalente, em que percorrer o bairro significa reconhecer uma herança, ao passo que desejar escapar dele implica afirmar uma subjetividade que não se deixe esgotar pela memória comunitária. O espaço funciona, portanto, como operador de identidade não porque ofereça uma origem estável, mas porque obriga a narradora a negociar, a cada passo, a sua posição perante uma comunidade que a formou e uma sociedade que a situa como diferença.

A ambivalência entre pertença e constrangimento, já delineada em *Bone*, reaparece em *Interior Chinatown*, de Charles Yu, sob uma forma mais satírica e racializada, na medida em que o espaço comunitário deixa de funcionar apenas como lugar de continuidade memorial para se tornar também dispositivo de atribuição racial, atravessado pela linguagem do guião, pela encenação dos papéis secundários e pela crítica às categorias que historicamente reduziram os sujeitos asiático-americanos a figuras genéricas, funcionais ou descartáveis.

O edifício dos apartamentos *SRO* de Chinatown, onde vive Willis Wu, situado sobre o restaurante *Golden Palace*, não é, por isso, um simples espaço de habitação precária, nem mero prolongamento da comunidade imigrante, mas uma estrutura vertical em que se sobrepõem casa, trabalho, vizinhança, palco, arquivo de sobrevivência e mecanismo de confinamento. A narrativa faz ver e ouvir esse espaço como um interior coletivo, saturado por línguas, roupas, ruídos e formas mínimas de comunicação quotidiana:

Home is a room on the eighth floor of the Chinatown SRO Apartments. Open a window in the SRO on a summer night and you can hear at least five dialects being spoken, the voices bouncing up and down the central interior courtyard, the courtyard in reality just a vertical column of interior-facing windows, also serving as the community clothes drying space, crisscrossing lines of kung fu pants for all the Generic Asian Men, and for the Nameless Asian Women, cheap knockoff qipaos, slit

Revista A Palavrada (ISSN 2358-0526), 29, jan-jun, p. 146-164, 2026 - 1ª edição

high up the thigh, or a bit more modest for Matronly Asian Ladies, terrycloth bibs for Undernourished Asian Babies, often shown in montages, and of course don't forget the granny panties and soiled A-shirts for Old Asian Women and Old Asian Men, respectively. This interior space also acting as a conduit for information via the invisible, complex, and (to an outsider) incomprehensible inter-window messaging system for the building, which works in real time and is lower than the lowest of tech-basically you point your face in the general direction of the person you want to communicate with and you yell at them what you want them to know. Somehow, despite the cacophony (or because of it) your recipient usually gets the message (Yu, 2020, p. 62).

A passagem permite compreender o *SRO* como espaço de memória coletiva antes mesmo de qualquer rememoração explícita, pois a comunidade não se organiza aí por arquivos formais, monumentos ou genealogias lineares, mas por uma ecologia material e sonora feita de dialetos que atravessam o pátio interior, roupa estendida entre janelas, mensagens gritadas de uma divisão para outra e sinais reconhecíveis apenas por quem participa dessa vida comum.

O pátio, longe de ser mero vazio arquitetônico, funciona como caixa de ressonância social, onde a comunidade se escuta, se vigia e se reconhece. Contudo, Yu introduz de imediato uma torção crítica nessa memória espacial. As roupas penduradas remetem para categorias como “*Generic Asian Men*”, “*Nameless Asian Women*” ou “*Old Asian Men*”, fazendo com que a materialidade doméstica revele, ao mesmo tempo, a persistência de uma sociabilidade partilhada e a inscrição dos estereótipos através dos quais essa comunidade foi historicamente lida pelo olhar exterior.

Importa realçar que a recorrência de “*Generic Asian Man*” (e de outras categorias análogas) ao longo do romance reforça justamente essa redução do sujeito asiático a uma figura indiferenciada e desindividualizada: “The simulated stereotyped generic Asian identities are interminably contested against the idealized simulacra of mythologized oriental archetypes” (Hassan; Faheem; Qadeer, 2023, p. 128). Assim, o *SRO* não conserva apenas uma memória comunitária; ele torna visível também a memória racializada das formas de representação que precedem Willis e condicionam a sua aparição social.

A essa dimensão representacional soma-se, em seguida, uma forma mais material de confinamento, produzida pela sobreposição entre habitação, trabalho e performance que estrutura a relação espacial entre o *SRO* e o *Golden Palace*. Willis vive por cima do restaurante, mas o *Golden Palace* não se restringe ao piso térreo, uma vez que seus ruídos e odores sobem pelos andares, atravessam os quartos e invadem o sono, anulando a separação entre intimidade e exposição, repouso e exploração, vida privada e papel racializado, como a narrativa explícita no excerto seguinte:

Revista A Palavrada (ISSN 2358-0526), 29, jan-jun, p. 146-164, 2026 - 1ª edição

In the long tradition of immigrants living above their place of work, the SRO sits on top of Golden Palace. It goes: ground floor restaurant, the mezzanine for offices, then seven more floors of SRO living-fifteen Single-room apartments per floor, a small bathroom with shower and toilet at the end of the hall. Noises and odors from the kitchen never stop pushing up from below, day and night, year-round (even on Thanksgiving and Christmas), so that when you're sleeping you are, in a way, still inside the restaurant. You never really leave Golden Palace, even in your dreams (Yu, 2020, p. 62-63).

A frase final condensa o modo como o espaço penetra a subjetividade: Willis pode retirar-se para o quarto, mas não abandona o restaurante; pode dormir, mas continua submetido ao cheiro, ao ruído e à lógica laboral que estruturam o edifício. O *entourage matériel*, aqui, não corresponde apenas a objetos familiares capazes de assegurar uma continuidade identitária, mas a um ambiente material contínuo (cozinhas, corredores, odores, paredes finas, escadas, quartos mínimos, vozes e ruídos incessantes) que molda o sujeito a partir de fora, fazendo da pertença espacial uma forma de inscrição corporal e social. *Golden Palace* é, simultaneamente, casa, local de trabalho, cenário de representação e limite simbólico: não oferece a Willis uma origem plena a que possa regressar, mas um espaço onde a memória comunitária se confunde com a dificuldade de sair do papel que lhe foi reservado.

Resta, aliás, frisar que a organização vertical do edifício *SRO* aprofunda essa inscrição espacial. Cada piso dispõe de regras, figuras, afetos e expectativas próprias; subir as escadas equivale, assim, a atravessar uma genealogia condensada da comunidade sino-americana, na qual família, vizinhança, trabalho, vergonha, dever filial e aspiração social se acumulam numa arquitetura de proximidade forçada. A narrativa descreve essa travessia como passagem por territórios sobrepostos:

As you climb the stairs to your room, you pass by every floor, each one its own ecosystem, its own set of rules and territories.
The second floor is where your folks live. You should stop in. It would make her happy. Not that she would show it. Not that she would smile. More likely a scowl. You should be a better son. For a moment. But it won't be a moment. It'll be more. It will be guilt, and that heavy feeling, it will be a deep sigh, it will be heavy and unspoken and you don't know if you can do that right now (Yu, 2020, p. 63).

A escada deixa, então, de ser ligação funcional entre pisos para se tornar dispositivo de memória afetiva e familiar. O segundo andar, onde vivem os pais, ativa imediatamente a culpa filial, a obrigação de cuidado e a dificuldade de enfrentar a densidade emocional da família. Subir ou passar por um andar deixa de ser gesto neutro e converte-se numa ação carregada de

expectativas. O edifício comunitário não acolhe apenas Willis; recorda-lhe, pela própria disposição vertical dos corpos e das relações, quem ele deve ser.

É por condensar passagem física, interpelação familiar e posicionamento social que a escada pode ser aproximada da imagem bhabhaiana do “espaço liminar”, não como sua simples repetição, mas como reencenação narrativa, satírica e racializada, de uma zona “entre”. Bhabha formula essa potência simbólica do vão da escada nos seguintes termos: “The stairwell as liminal space, in-between the designations of identity, becomes the process of symbolic interaction, the connective tissue that constructs the difference between upper and lower, black and white” (Bhabha, 2004, p. 5).

Nessa metáfora, o vão da escada não é apenas um lugar de passagem, mas um espaço intervalar onde as designações identitárias se tornam negociáveis, pois a diferença emerge no próprio trânsito entre posições. Em Yu, todavia, essa liminaridade não se abre para uma liberdade abstrata, nem para uma simples suspensão das hierarquias; pelo contrário, a escada do SRO torna-se o lugar em que Willis atravessa, a cada piso, uma distribuição prévia de papéis familiares, comunitários e racializados. É nessa inflexão que a arquitetura vertical do SRO radicaliza criticamente a imagem bhabhaiana, não como zona aberta de indeterminação, mas como passagem codificada, na qual cada deslocação entre pisos reinscreve Willis em afetos e deveres familiares, condições de trabalho e estereótipos raciais.

Willis pertence ao edifício não apenas porque reconhece os seus códigos sensoriais e sociais, mas porque essa familiaridade coincide com uma organização espacial e social que lhe atribui um lugar antes mesmo que ele possa escolhê-lo. Habitar o SRO é, por isso mesmo, habitar uma liminaridade constrangida, uma zona de passagem atravessada por papéis previamente distribuídos e um arquivo de sobrevivência comunitária que guarda também a memória racializada das representações que converteram os sujeitos sino-descendentes em figuras secundárias.

Por fim, em *The Family Chao*, de Lan Samantha Chang, o espaço comunitário assume uma configuração distinta da Chinatown urbana de Bone e da arquitetura vertical do SRO em *Interior Chinatown*, pois o “*Spiritual House*” não se apresenta como lugar monumental da continuidade chinesa, mas como antigo ginásio escolar reaproveitado, precário e ritualizado, no qual a memória cultural se instala precisamente por não encontrar uma forma institucional plenamente disponível.

A sua relevância reside nessa condição deslocada. Sem corresponder a uma instituição religiosa ou escolar plenamente definida, o edifício torna-se um espaço de reterritorialização parcial, onde práticas devocionais, objetos rituais, cheiros, alimentos, corpos femininos e relações de cuidado reorientam uma materialidade norte-americana anteriormente destinada a outra função. A chegada de James torna visível a sobreposição entre a adaptação comunitária do edifício e a ritualização da memória:

They're standing in the former gymnasium of an old elementary school. This is the Spiritual House, purchased by Gu Ling Zhu Chi a dozen years ago, when the city shifted its resources to larger educational facilities. Nobody knows how much she paid, or where she found the money; Leo claims the school district was glad to off-load the shabby building at a bargain price. The gym is small, with a stage at one end and doors on either side. Several men from the community and a dozen women, half of them robed in brown, chat in clusters on the wooden basketball court still marked with its colored lines and semicircles. In the center of the court is a table displaying a three-foot porcelain figure of Guan Yin (Chang, 2022, p. 21).

O *Spiritual House* não apaga as marcas do lugar anterior. As linhas coloridas e os semicírculos do campo de basquetebol permanecem inscritos no chão; o palco e as portas conservam a memória funcional da antiga escola; a pequena escala do ginásio sugere uma institucionalidade frágil. No entanto, colocada no centro do campo, a figura de *Guan Yin*, associada à compaixão e à proteção na devoção budista chinesa, desloca o regime de leitura do edifício: a memória religiosa chinesa não substitui a materialidade norte-americana do espaço, mas instala-se nela, reorganizando-a a partir de dentro. O resultado não é a reprodução de um templo originário, mas uma composição diaspórica em que escola desativada, ginásio comunitário e lugar ritual coexistem sem se anularem.

Nesse espaço, a reterritorialização opera, portanto, não por restituição de uma forma perdida, mas por apropriação situada de um espaço disponível. O antigo ginásio só se torna suporte de memória porque é continuamente marcado por corpos, objetos, alimentos, incenso e gestos repetidos; não recorda por si mesmo, mas passa a recordar quando uma comunidade o investe de práticas capazes de transformar uma arquitetura residual em lugar de pertença. A deslocação de James no interior do *Spiritual House* torna sensível essa transformação, já que o seu percurso não é apenas movimento físico, mas passagem por uma sequência de sinais materiais que solicitam simultaneamente o olhar, o olfato, o corpo e a memória:

James makes his way across the small gym, passing the table with the toddler-sized statue of the bodhisattva, clothed in robes of gold, surrounded by small dishes of food

and pots of burning joss sticks. Nearby, there's a bowl of sesame candy. Winnie picks out a piece and hands it to James, who puts it in his pocket. Then, taking his arm, she leads him past the stage. They leave the gym. They're standing in a school hallway, near a window (Chang, 2022, p. 23).

Ao atravessar o ginásio, aproximar-se da mesa devocional, passar pela estátua, pelo incenso, pelos alimentos e pelo palco, James encontra uma herança que não se apresenta como discurso abstrato da origem, mas como disposição sensorial do espaço. A memória cultural torna-se perceptível no próprio ato de circular. Antes de se converter em explicação, ela é apreendida sensorialmente, como no doce de sésamo que Winnie lhe entrega. Essa ligação entre espaço ritual e memória doméstica torna-se explícita quando James recorda a devoção de Winnie a *Guan Yin*, mantida em casa através de objetos humildes e improvisados:

The strong smell recalls his mother's incense table at home. She raised James and his brothers as Christians, and even wore a little gold cross on a fine chain around her throat, but she never gave up Guan Yin. Her Pu Sa [in this context, Pu Sa refers to Guan Yin] stood on a small table in a room upstairs. Before the statuette, she burned incense in a squat holder made of a peanut butter jar covered with tinfoil; next to this, she kept a glass of water in case Guan Yin might suffer from thirst (Chang, 2022, p. 23).

A pequena mesa, a estatueta, o incenso, o frasco de manteiga de amendoim coberto com folha de alumínio e o copo de água compõem uma gramática material da memória materna, na qual a herança chinesa não aparece como sistema monumental, puro ou institucionalmente estável, mas como prática íntima, adaptada às condições concretas da vida migrante. A esse respeito, convém reter a noção assmanniana de “figuras de memória”: “Memory figures need to be given substance through a particular setting and to be realized in a particular time. In other words, they are always related concretely to time and place” (Assmann, J., 2011, p. 24).

Guan Yin, o incenso e os objetos improvisados da mesa doméstica não funcionam, nesse sentido, como meros ornamentos devocionais; são formas condensadas de memória que só adquirem força porque se enraízam num arranjo material, familiar e sensorialmente repetido. A coexistência entre a educação cristã dos filhos, a cruz usada por Winnie e a permanência de *Guan Yin* impede, por sua vez, qualquer oposição simples entre tradição chinesa e assimilação americana: a casa já era, antes do *Spiritual House*, um lugar de tradução cultural, onde signos religiosos distintos se justapunham sem se resolver numa síntese pacificada.

Cumpram ainda notar que a crítica de Fang impede que o *Spiritual House* seja convertido em emblema harmonioso de autenticidade cultural. Ao recusar chamá-lo de templo e ao insistir

na sua dimensão informal, feminina, comunitária e materialmente limitada, Fang desloca a questão da pureza religiosa para as condições concretas da diáspora:

“These people aren’t real Buddhists,” he tells James, pulling him aside as Mary and Alice chat with James’s mother. “They’re just a random group of bodhisattva lovers. This is a woman’s group and a cult of personality, not a temple.”
[...]
There’s not enough money here to support the real thing. It’s a community center. And a humane society. And Gu Ling Zhu Chi isn’t a real teacher of sutras. She just lets them call her that, informally. She knows it,” he adds, glancing at the “head nun” or abbess. “That’s why she calls it the SH, not a temple. She’s not arrogant” (Chang, 2022, p. 24).

O comentário de Fang mostra que, numa cidade como Haven, onde a comunidade chinesa é pequena e os recursos são insuficientes para sustentar uma instituição religiosa propriamente dita, a continuidade cultural não se conserva pela reprodução fiel de uma forma originária, mas pela invenção de uma forma possível de pertença. O que existe é simultaneamente centro comunitário, grupo feminino, espaço de cuidado, abrigo informal e lugar ritual; e é precisamente essa impureza funcional que torna o *Spiritual House* diaspórico. Dir-se-ia que a memória não regressa ao seu lugar supostamente próprio, nem se preserva apesar da precariedade; cria lugar através dela.

Para James, essa experiência espacial torna-se inseparável da crise familiar, uma vez que o *Spiritual House* não apenas prolonga a devoção doméstica de Winnie, mas também desloca a mãe para fora da posição que os filhos lhe atribuíam no interior da casa e do restaurante familiar. O cheiro, *Guan Yin*, o incenso e os objetos rituais remetem para uma memória conhecida; mas o espaço comunitário em que esses sinais reaparecem revela uma dimensão da mãe que já não coincide inteiramente com a economia afetiva da família Chao.

Desse modo, a identidade do descendente forma-se diante de uma herança que reconhece e que, ao mesmo tempo, lhe escapa. A memória espacial assegura continuidade cultural, mas introduz diferença no interior dessa continuidade, mostrando que habitar a herança, na diáspora, não significa, em rigor, reencontrar uma origem plena e recuperável, e sim aprender a reconhecê-la nas suas formas deslocadas, precárias e relacionalmente (re)construídas.

4 Considerações finais

A leitura comparativa desses romances permite compreender que, na ficção sino-americana contemporânea, o espaço não funciona como simples enquadramento da experiência

diaspórica, nem como cenário secundário onde a memória cultural se deposita de modo estável, mas como mediação decisiva através da qual a herança se torna perceptível, praticável e incorporada pelos descendentes.

A casa, o bairro, o edifício de habitação e trabalho, a escada, o antigo ginásio escolar e os pequenos objetos rituais configuram, cada um à sua maneira, formas materiais de inscrição memorial, nas quais o passado não regressa como origem intata, mas se manifesta por sinais, percursos, odores, nomes, disposições espaciais e práticas quotidianas que orientam a perceção, a circulação e a posição dos sujeitos.

A memória diaspórica não se transmite, nessas narrativas, como conteúdo linearmente herdado, mas como aprendizagem espacial. Em Tan, Lena é exposta a um regime doméstico de leitura que não domina, mas que já altera a sua forma de perceber o apartamento; em Ng, Leila percorre Chinatown como quem atravessa simultaneamente um mapa de afetos, obrigações e temporalidades sedimentadas; em Yu, Willis habita um edifício onde a pertença comunitária se mistura com a codificação racial dos papéis disponíveis; em Chang, James reconhece, no *Spiritual House*, uma herança ao mesmo tempo familiar e estranha, deslocada da casa para uma cena ritual e comunitária. O que une esses percursos não é a recuperação de uma China perdida, mas a experiência de uma memória que se torna operante quando traduzida em lugares norte-americanos, parciais, híbridos e materialmente condicionados.

Daí que o espaço-memória, tal como se manifesta nesses textos, não possa ser lido como refúgio harmonioso da origem. A casa protege, mas inquieta; Chinatown orienta, mas vigia; o *SRO* acolhe, mas também fixa o sujeito numa organização social e racial anterior à sua escolha; o *Spiritual House* oferece continuidade ritual, mas apenas através da precariedade, da adaptação e da recomposição comunitária.

Ao inscrever-se no espaço, a memória não produz somente reconhecimento; produz também desconforto, dever, limite e fricção. Por conseguinte, a identidade sino-descendente não se constitui pela adesão plena à herança, nem pela sua recusa simples, mas por uma negociação contínua entre códigos familiares, formas comunitárias de pertença e estruturas sociais que situam esses sujeitos como diferença no interior da sociedade norte-americana.

A comparação dos quatro textos permite ainda deslocar a noção de diáspora de uma lógica puramente geográfica para uma lógica relacional e sensível. Do apartamento reordenado pelo *feng shui* ao antigo ginásio convertido em espaço ritual, esses lugares mostram que a

memória cultural sobrevive menos pela pureza da continuidade do que pela capacidade de se reinscrever em materialidades quotidianas e instáveis.

Nesse sentido, a formação identitária dos descendentes da diáspora chinesa nos EUA passa por uma verdadeira pedagogia do espaço. Aprender quem se é implica aprender a ler o que uma casa anuncia, a reconhecer o que um bairro exige, a suportar o que um edifício impõe, a perceber o que um objeto ritual conserva e desloca. A memória não se limita, portanto, a ligar os sujeitos a um passado familiar ou comunitário; organiza modos de habitar, circular, sentir e posicionar-se perante os outros. É nessa dimensão que os romances analisados revelam a sua força crítica, ao mostrarem que a identidade em trânsito dos sujeitos sino-descendentes não se define apenas pelo movimento entre países, línguas e culturas, mas também pela experiência quotidiana de viver em espaços que recordam, interpelam, acolhem e constroem.

Dir-se-á, então, que essas narrativas fazem da literatura um lugar privilegiado para pensar formas contemporâneas de deslocamento, não porque nelas a diáspora se resolva numa nostalgia da origem ou numa celebração abstrata da hibridez, mas porque tornam visível a complexidade concreta de sujeitos que habitam o trânsito sem deixarem de produzir lugar.

Referências

ASSMANN, Aleida. *Cultural memory and western civilization: functions, media, archives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

ASSMANN, Jan. *Cultural memory and early civilization: writing, remembrance, and political imagination*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

ASSMANN, Jan. Globalization, universalism, and the erosion of cultural memory. In: ASSMANN, Aleida; CONRAD, Sebastian (ed.). *Memory in a global age: discourses, practices and trajectories*. London: Palgrave Macmillan, 2010. p. 121-137.

BHABHA, Homi K. Interview with Homi Bhabha: The Third Space. In: RUTHERFORD, Jonathan (ed.). *Identity: community, culture, difference*. London: Lawrence & Wishart, 1990. p. 207-221.

BHABHA, Homi K. *The location of culture*. London: Routledge, 2004.

BRAH, Avtar. *Cartographies of diaspora: contesting identities*. London: Routledge, 1996.

CHANG, Lan Samantha. *The Family Chao*. New York: W. W. Norton, 2022.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia*. Tradução de Massumi, Brian. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005.

HALBWACHS, Maurice. *The collective memory*. Tradução de Ditter Jr., Francis J.; Ditter, Vida Yazdi. New York: Harper & Row, 1980.

HALL, Stuart. Cultural identity and diaspora. In: RUTHERFORD, Jonathan (ed.). *Identity: community, culture, difference*. London: Lawrence & Wishart, 1990. p. 222-237.

HAMILTON, Patricia L. Feng Shui, Astrology, and the Five Elements: Traditional Chinese Belief in Amy Tan's *The Joy Luck Club*. *MELUS*, Oxford, v. 24, n. 2, p. 125-145, 1999. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/467703>. Acesso em: 11 maio 2026.

HASSAN, Asrar; FAHEEM, Muhammad Afzal; QADEER, Amina. Metamorphoses: tracing the simulacra of oriental identity in Charles Yu's *Interior Chinatown*. *Journal of Xi'an Shiyong University, Natural Science Edition*, Xi'an, v. 19, n. 2, p. 128-132, 2023. Disponível em: <https://www.xisdjxsu.asia/viewarticle.php?aid=1836>. Acesso em: 10 maio 2026.

NG, Fae Myenne. *Bone*. New York: Hyperion, 1993.

TAN, Amy. *The Joy Luck Club*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1989.

YU, Charles. *Interior Chinatown*. New York: Pantheon Books, 2020.

Recebido: 15/05/2026

Aprovado: 27/07/2026

Publicado: 29/07/2026