

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS COMPARADOS DE
LITERATURAS DE LÍNGUA PORTUGUESA

JOSE VICTOR NUNES MARIANO

NÃO NARRARÁS ESTA NAÇÃO:

*Negritude, branquitude e masculinidades na obra Recordações do Escrivão Isaías Caminha,
de Lima Barreto*

SÃO PAULO

2023

JOSE VICTOR NUNES MARIANO

NÃO NARRARÁS ESTA NAÇÃO:

*Negritude, branquitude e masculinidades na obra Recordações do Escrivão Isaías Caminha,
de Lima Barreto*

Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade de São Paulo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa.

Orientador: Prof. Dr. Emerson Inácio

Versão Corrigida
São Paulo, SP, 2023

**ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA
DISSERTAÇÃO/TESE [Termo de Anuência do \(a\)
orientador \(a\)](#)**

Nome do (a) aluno (a): José Victor Nunes Mariano

Data da defesa: 28/07/2023

Nome do Prof. (a) orientador (a): Emerson Inácio

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 9 de janeiro de 2024.



Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de biblioteca e documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Mn Mariano, Jose Victor Nunes
NÃO NARRARÁS ESTA NAÇÃO: Negritude, branquitude e masculinidades na obra Recordações do Escrivão Isaías Caminha, de Lima Barreto / Jose Victor Nunes Mariano; orientador EMERSON INACIO - São Paulo, 2023. 129 f.

Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas. Área de concentração: Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa.

1. LITERATURA BRASILEIRA. 2. MESTIÇAGEM ver MISCIGENAÇÃO. 3. MASCULINIDADE. I. INACIO, EMERSON, orient. II. Título.

MARIANO, José Victor Nunes Mariano **Não Narrarás Esta Nação**: Negritude, branquitude e masculinidades na obra Recordações do Escrivão Isaías Caminha, de Lima Barreto. Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa.

Dedico este trabalho à minha mãe por sempre me lembrar que o não-lugar é também um espaço da negritude; ao meu pai por nunca duvidar da minha potencialidade intelectual; aos meus irmãos, irmãs, amigos e amigas que me instigaram e apoiaram-me sempre nessa empreitada. Sem vocês, este trabalho não seria possível.

AGRADECIMENTOS

À Maria Trindade, minha mais antiga amiga, à Dona Raquel Trindade, sua avó, e ao Vitor Trindade, seu pai, juntamente a todo Teatro Solano Trindade. Vocês foram o epicentro de uma descoberta que carrego para toda vida e a isso sou muito agradecido.

Ao meu orientador e amigo Emerson Inácio por estar sempre ao meu lado nessa trajetória, ouvindo, orientando e aconselhando quando mais precisei. O seu apoio foi essencial para eu nunca duvidar de minha capacidade intelectual.

Aos meus irmãos Esdras Soares e Ronaldo Vitor, e às minhas irmãs Lara Rocha, Oluwa Seyi, Isabela Benassi e Talita Zanatta por participarem ativamente em minha trajetória intelectual e por estarem sempre presentes em minhas inquietudes pessoais e acadêmicas.

A toda minha família que sempre incentivou os meus percursos intelectuais.

Por fim, um agradecimento especial aos meus amigos Pedro Balle, Vinicius Murilo, Haiana Ferreira, Clarissa Xavier, Victor Augustus, Camila Mathias, Camila Ribeiro, Maria Carolina Botinhon, Jaderson Porto, Beatriz Magalhães, Caio Jonas, Jacquelyn Souza, Raphaela Costa, Inacio Lisboa, Vaneza Francisca, Guilherme Rodrigues, Tila (Priscila), Ana Takahashi, Julia Gonçalves, Rute Pina, Vitor Quarenta, Vivian Mendes, Mathias Cardomigo, Égle Maite, Ligia Toneto, Julia Kopf, Mariana Bertolo, Paula Oliveira, Eduarda Ribeiro, Mario Lugarinho, Alexandre Padilha, Hiago Vinicius e Milena Varallo.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão de bolsa de pesquisa.

No meio desse hino nacional, ouvimos as palavras “somos iguais”:
somos iguais. É preciso parar e refletir: será que esse ato de fala - que
não apenas declara audaciosamente a igualdade do nós, mas também
exige uma tradução a ser compreendida - não instaura a tarefa da
tradução no coração da nação.
(Judith Butler, *Quem canta o Estado-nação*)

É desta incomensurabilidade em meio ao cotidiano que a nação fala sua
narrativa disjuntiva. Das margens da modernidade, nos extremos
insuperáveis do contar história, encontramos a questão da diferença
cultural como a perplexidade de viver e escrever a nação.
(Homi K. Bhabha, *O local de cultura*)

Hoje, agora, depois não sei de quantos pontapés destes e outros mais
brutais, sou outro, insensível e cínico, mais forte talvez; aos meus
olhos, porém, muito diminuído de mim próprio, do meu primitivo
ideal, caído dos meus sonhos, sujo, imperfeito, deformado, mutilado e
lodoso.
(Lima Barreto, *Recordações do Escrivão Isaías Caminha*)

RESUMO

Considerando a importância dos estudos das masculinidades nos debates da nação brasileira, analisaremos o romance *Recordações do Escrivão Isaías Caminha*, do escritor Lima Barreto, com o intuito de identificar como o dado da masculinidade vincula-se ao projeto nacional republicano do final do século XIX e início do século XX. Dessa forma, o objetivo deste trabalho é demonstrar como a masculinidade nacional é constituída a partir dos sistemas representacionais sociais da branquitude e da negritude, identificando assim como diferentes sujeitos assimilam os modelos de práticas sociais do universo masculino. Para isso, faremos uma leitura crítica do romance enfatizando a posição dúbia do mestiço na malha racial nacional e sua conflitiva incorporação à masculinidade hegemônica a fim de identificar como os ideais nacionais são emulados e emparelhados aos discursos, conhecimentos e narrativas vinculadas à experiência do sujeito europeu, - etnicamente demarcado, enraizado no universo masculino e que tem a heterossexualidade compulsória como fonte principal do agenciamento do desejo.

Palavras-chave: Literatura Brasileira; Mestiçagem; Masculinidade

ABSTRACT

Considering the importance of masculinity studies in the debates of the Brazilian nation, we will analyze the novel *Recordações do Escrivão Isaías Caminha*, by the writer Lima Barreto, in order to identify how the masculinity data is linked to the republican national project of the late nineteenth century and beginning of the 20th century. Thus, the objective of this work is to demonstrate how national masculinity is constituted from the social representational systems of whiteness and blackness, thus identifying how different subjects assimilate the models of social practices of the male universe. For this, we will make a critical reading of the novel emphasizing the dubious position of the mestizo in the national racial fabric and its conflicting incorporation into the hegemonic masculinity in order to identify how national ideals are emulated and paired with discourses, knowledge and narratives linked to the experience of the European subject. , - ethnically demarcated, rooted in the male universe and which has compulsory heterosexuality as the main source of agency of desire.

Keyword: Brazilian literature; miscegenation; masculinities

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	11
1. A MODERNIDADE COMO UM DISCURSO COLONIAL.....	16
2.1 A modernidade e o encobrimento do outro	19
1.2 A modernidade pelo prisma do sistema-mundo	22
1.3 O problema do universalismo.....	28
1.4 O tempo e espaço da modernidade	30
2. DA MODERNIDADE À MASCULINIDADE HEGEMÔNICA	33
2.1 O conceito da masculinidade hegemônica.....	33
2.2 A masculinidade da modernidade em Fausto	42
2.3 Masculinidade hegemônica e constituição do estado-nacional	46
2.4 Brasil e o homem novo da nação futura: um problema de raça.....	54
3. BRANQUITUDE E NEGRITUDE: IDENTIDADE E PODER.....	60
3.1 A questão da hierarquia na branquitude	60
3.2 Negritude como um discurso político de afirmação	65
3.3 A perspectiva afro-mestiça: descobrindo a negritude pelo silêncio.....	67
3.4 A Negra dor do mestiço ou o lado silencioso da negritude: o não-dito na literatura afro-brasileira	73
4. NÃO CANTARÁS ESTA NAÇÃO: O ENTRE-LUGAR DE ISAÍAS CAMINHA	77
4.1. Isaías caminha e a narrativa do desenvolvimento.....	79
4.2 O espaço materno: feminino e racializado.....	92
4.3 O silêncio como discurso fundante: masculinidade e a negra-dor do mestiço	99
4.4 O ilhamento do silêncio: racialização do espaço	108
4.5 Incorporação ao mundo do trabalho livre: a dinâmica do masculino na lógica do branqueamento racial	112
CONCLUSÃO	119
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	122

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Com a ascensão do projeto iluminista e dos ideais do progresso e da razão, tivemos uma alteração radical no pensamento intelectual do ocidente. Esses ideais tornaram-se elementos primordiais do pensamento europeu durante os séculos XVI, XVII, XVIII e XIX, elencando temáticas como o individualismo, o direito à crítica, a autonomia do agir, a filosofia idealista, o ideal do progresso, etc. como eixos discursivos essenciais do que chamamos hoje de modernidade. Pensadores da Europa, como Hegel, na Alemanha, e Rousseau, na França, foram, à época, sob a égide de um suposto universalismo do pensamento e dos direitos universais, influenciadores dos principais debates crítico-filosóficos que circulariam no território Europeu nos séculos seguintes.

Frente ao ideal da modernidade, erige-se, no decorrer desses séculos, a distinção cada vez mais acentuada do que seria o “moderno” e o “antigo”. As inovações tecnológicas, somadas à centralidade de um campo de experiências históricas que privilegia a experiência histórica do povo europeu, permitiram, no decorrer dos anos, o desenvolvimento de sentimentos propriamente nacionais. A emergência dos novos estados-nacionais consolidou a ideia nação como elemento fundamental da modernidade e abriu espaço para projetos nacionais que buscariam finalmente o projeto emancipatório e racionalizante da Era das Luzes. A idealização de um futuro utópico e civilizado invade então o pensamento europeu, criando raízes no imaginário de intelectuais e organizando o horizonte de expectativas nacionais durante esses séculos.

Pensadores pós-coloniais, no entanto, como Homi K. Bhabba e Edward Said, e da teoria decolonial, com Henrique Dussel, Immanuel Wallerstein, Aníbal Quijano e Walter D. Mignolo, direcionaram seus estudos a uma revisão do conceito de modernidade e da centralidade da experiência europeia como a única experiência possível de ser historicizada e, conseqüentemente, tomada como universal. É sob essa égide universalista - como um discurso que supostamente reduz e relativiza as diferenças - que as grandes revoluções burguesas, ocorridas em solo europeu, se tornaram pontos cruciais para a formação de um discurso histórico que privilegia a experiência dos sujeitos europeus e torna a formação dos estados-nacionais – e a própria ideia de nação – um processo iminente às noções de progresso e civilidade. No contexto do século XIX, esse processo formativo do estado-nação acaba por vincular-se à radicalização do método científico nas ciências humanas e ao avanço do dinamismo do capital global.

O discurso da modernidade é crucial para a compreensão da formação dos estados-nacionais. A fixação da experiência do sujeito europeu como análoga à experiência do sujeito universal, e a formação dos estados-nacionais como pressuposto de uma sociedade rumo à civilidade e progresso, propicia o sistemático apagamento dos povos dominados de toda formação histórica da própria modernidade. Apagando-se a existência desses sujeitos da formação do mundo moderno, e muitas vezes deslocando-os ao tempo histórico pré-moderno, privilegia-se uma narrativa única dos fatos históricos e de seus agentes políticos.

Nesse recorte, no que tange a ascensão das teorias científicas e positivistas do século XIX na formação dos modernos estados-nacionais, é instaurado progressivamente um sentido de hierarquização de sujeitos com o intuito de privá-los do acesso à civilização e ao progresso. A formação desses estados carrega também a idealização do progresso nacional sob a égide da hierarquização de indivíduos fora da ordem do moderno. Esse movimento acaba por enclausurar as minorias nacionais e étnicas à estereótipos ligados aos elementos de fracasso, incivilidade e degenerescência.

Um questionamento então se faz presente: se a modernidade europeia se centrou na experiência e subjetividade do sujeito europeu, marcando presença nas principais formulações nacionalistas do século XVIII e XIX, onde estariam as vozes e subjetividades dos povos dominados? Paul Gilroy, em seu livro *O Atlântico Negro*, ao comentar sobre a modernidade que se firmava na Europa nos séculos XVIII e XIX, afirma que:

(...) uma modernidade inocente emerge das relações sociais aparentemente felizes que agraciaram a vida pós-iluminismo em Paris, Berlim e Londres. Esses lugares europeus são prontamente purgados de qualquer traço dos povos sem história, cujas vidas degradadas poderiam levantar questões incômodas sobre os limites do humanismo burguês. (GILROY, 2019, p.107)

Gilroy aborda as formas pelas quais esse projeto moderno solapou as narrativas dos povos dominados - dominação essa amparada nos princípios do colonialismo europeu e sistematizada pelo próprio discurso da modernidade. Gilroy demarca como intelectuais negros criaram na diáspora um pensamento de desordem no próprio discurso da modernidade. Utilizando-se de referenciais híbridos, muitas vezes dialogando com o aparato crítico-teórico europeu, esses autores tornaram-se as vozes insurgentes da narrativa histórica única, materializando e presentificando as narrativas e memórias das minorias nacionais.

Em diálogo com Paul Gilroy, essa pesquisa busca compreender como a formação do estado-nacional em ascensão na Europa, e as ideias próprios da modernidade, atuam também sobre a formação do estado-nacional brasileiro ditando um aparato intelectual a ser seguido e idealizado, forjando no cerne cultural brasileiro as lógicas próprias do processo civilizatório

européu. Dessa forma, compreendo o ideal de progresso do século XIX, refletido na formação dos estados-nacionais, como uma forma de controle sobre nações, indivíduos e, conseqüentemente, subjetividades. As principais leituras realizadas sobre o advento da modernidade ignoraram e por vezes apagaram as relações de poder e domínio em torno da constituição do pensamento moderno europeu. Se os historiadores frequentemente analisaram a modernidade a partir de traços políticos, econômicos, sociais e filosóficos característicos à temporalidade histórica eurocêntrica, muito raramente essas análises levaram em consideração a intersecção dos eixos de raça, classe e gênero/sexualidade em suas metodologias. Um olhar atento à dominação e controle sobre outras subjetividades não condizentes com o bojo universalista europeu pode ser um elemento essencial para um debate crítico da realidade brasileira, pois é nas relações de poder existentes na constituição do pensamento moderno europeu que se segmenta o controle cultural da Europa sobre o restante do mundo.

A pesquisa desenvolvida busca assim uma problematização dessa crítica segmentada que vê as relações entre Brasil e Europa apenas como um processo de “intercâmbio” cultural e intelectual. Parte-se aqui de um pressuposto: o projeto republicano, moldado nos fins do século XIX no Brasil, se baseou em um lócus epistêmico e um espaço-tempo histórico estritamente europeus - imersos às lógicas coloniais de dominação e constituído a partir da subjetividade de sujeitos enunciadoreis privilegiados pelo direito de narrar a nação.

O escritor Lima Barreto consolidou-se na historiografia literária como um tenaz crítico da República brasileira. Chamado muitas vezes de um saudosista do império, um intelectual desconfiado dos poderes nepotistas republicanos, sua obra não esconde a crítica negativa aos novos modelos organizacionais da sociedade brasileira. No entanto, os trabalhos realizados nessa seara colocaram constantemente o autor como um mero reflexo da modernidade à brasileira. Seus escritos foram relativizados e incorporados às perspectivas temáticas caras ao universo político-econômico-cultural da era moderna - principalmente à mudança do Império para a República e à adesão do Brasil a um projeto político-econômico liberal. Em outros momentos, foi relegado a ele o epíteto de pintor dos costumes e crítico assíduo da burguesia carioca. Temáticas como a ascensão da cidade, o sentido de cidadania e as problemáticas da identidade nacional foram extremamente valorizadas em sua obra. Da mesma forma, os sentidos de crise estética e temática entre a virada do século XIX e XX, movimento lido muitas vezes como o primeiro passo para os trabalhos futuros do modernismo brasileiro, são frequentemente levantados nesses estudos. No entanto, as problemáticas que envolvem a formação do estado-nacional brasileiro e o domínio sobre sujeitos, a partir da transversalidade dos elementos étnico-raciais, de gênero e sexualidade, e de classe geralmente foram deixados

de lado. Ainda mais, as relações entre o pensamento intelectual europeu e o processo colonizatório foram frequentemente ignorados.

É essencial demarcar os eixos pelos quais as relações de domínio foram constituídas e por quais marcadores a nação, na virada do século XIX para o século XX, era imaginada. Se de um lado é explícita a importância do dado racial para os discursos científicos em voga - sendo o sujeito europeu um modelo racial do projeto republicano - de outro é essencial atermo-nos às formas pelas quais a hierarquia de gênero foi conservada no ideal coletivo de progresso. Joan Scott, em seu célebre artigo *El género: una categoría útil para el análisis histórico*, demarca que o gênero, enquanto uma categoria importante para a análise histórica, é elemento constitutivo das relações sociais por ser uma forma primária das relações simbólicas de poder (SCOTT, 2008). Logo, o gênero organiza, de forma concreta e simbólica, o conjunto da vida social hierarquizando as compreensões e categorizações de masculino e feminino no mundo. Ora, é evidente que as relações de gênero engendram táticas e mecanismos coloniais de dominação, espelhando-se também nas representações imagéticas e coletivas de nação da virada do século. As mulheres não eram o corpo pensante dos discursos científicos civilizatórios; da mesma forma, não eram todos os homens participantes do arcabouço intelectual da elite pensante do mesmo século.

A história do pensamento europeu é constituído por um rol de intelectuais e agentes políticos majoritariamente ligados ao mundo cultural da branquitude, regidos pelo poder masculino e vinculados, em grande parte, a um princípio heteronormativo que dita as relações interpessoais cotidianas. Sendo certos corpos impedidos de participarem ativamente do processo de produção do conhecimento ocidental, instauram-se modelos que legitimam certos sujeitos enunciadores e, conseqüentemente, discursos hegemônicos.

Os *homens da ciencia* tomaram para si o destino de imaginar uma nação civilizada (calcada na dominação de corpos não modelos, na supressão dos direitos das mulheres e no próprio agenciamento do desejo sexual). Conseqüentemente, intelectuais que idealizaram a nação do porvir idealizaram também os sujeitos que poderiam materializá-la. Sob a subjetividade do sujeito europeu virá o homem civilizado. A representação do modelo masculino é imaginada perante a existência concomitante de outras representações não-hegemônicas das masculinidades (CONNELL, 2005) (KIMMELL, 1998) (ALMEIDA, 1996): os homens “não ideais”, ou, pelo léxico científico dos fins do XIX, aqueles que estão subtraídos “de suas capacidades relativas de civilização e progresso” (RODRIGUES, 1935, p.31)

É desse arcabouço intelectual e discursivo, constituído por saberes diversos implicados às lógicas coloniais, reproduzido nas estruturas mais profundas da sociedade e reverberado em instituições, romances, poesias, pesquisas científicas etc., que intelectuais emularão o ideal nacional brasileiro de fins do século XIX e início do século XX. O intenso fluxo intelectual e cultural entre Europa e países à margem do berço da “civilização” acabou por implantar um discurso que objetiva a construção da nação a partir das vozes de alguns indivíduos em detrimento de outros.

O estudo dos heróis das obras de Lima Barreto pode nos propiciar a identificação das contradições da implementação de um aparato intelectual eurocêntrico que tem, como ordem constituinte, a exclusão sistemática dos sujeitos marcados pela diferença racial e de gênero. Tratam-se de homens excluídos da grande narrativa nacional, imersos no fracasso intelectual e profissional, e violentados pela ascensão de um estado-nacional regido pelo poder das grandes elites que agem primordialmente pela aniquilação sistemática das minorias nacionais.

Parto da hipótese de que o personagem Isaías Caminha, de *Recordações do Escrivão Isaías Caminha* (1909), é construído como uma figura não hegemônica da masculinidade e que, por isso, é levado a um jogo de constante marginalização na sociedade carioca do final do século XIX e início de século XX. Sendo essas masculinidades construídas no eixo temporal da modernidade, em que um passado deve ser sistematicamente superado tendo em vista o projeto de nação futuro, atendo-me à investigação de como os personagens de Lima Barreto representam uma desordem à instituição do estado-moderno. Como interpretação maior, buscarei mostrar como esse jogo representacional das masculinidades está relacionado a dois polos essenciais da constituição das relações de poder da sociedade brasileira: o da branquitude e negritude, a partir da dúbia posição do mestiço na malha racial brasileira.

Assim, a pesquisa fundamenta-se em uma proposta reflexiva dos sentidos da modernidade no Brasil e na ressignificação de autoras e autores que tiveram suas obras solidificadas por um aparato crítico-teórico que priorizou ordens econômico-políticas em detrimento de uma análise profunda da própria história dos sujeitos dominados. Assim, pretende-se revelar não somente uma forma atualizada de análise para o Brasil, mas também demonstrar-se-á que Lima Barreto faz parte do grande rol dos intelectuais negros da diáspora que aprofundaram os debates de raça, gênero e classe em uma perspectiva interseccional, revelando assim contradições do projeto do estado-moderno europeu.

1. A MODERNIDADE COMO UM DISCURSO COLONIAL

Tornou-se um lugar comum para pesquisadores e pesquisadoras das ciências humanas falar de modernidade como uma cisão histórico-cultural que separaria o velho mundo do novo, o universo arcaico do propriamente moderno, antevendo assim um novo leque de expectativas e experiências históricas¹. Uma revolução no pensamento filosófico europeu, no decorrer do século XVI, seria o primeiro passo da Era Moderna. Nesse momento, a dúvida é elevada enquanto mote intelectual principal e questões da ordem do *eu* são erigidas, deslocando de uma vez por todas as ordens filosóficas e institucionais da Idade Média. René Descartes é um dos exemplos dessa transição histórica por valorizar, a partir de uma metodologia filosófica, a dúvida perante o desconhecido e exaltar o questionamento a tudo que nos cerca – características que se tornariam marcas essenciais do advento da Era Moderna.

O dado filosófico do *eu* operou novas formas de relação entre sujeito e mundo: antigas instituições foram superadas e uma atualização da interação sujeito/experiência acompanhou as principais renovações histórico-sociais e culturais do mundo. A partir da contrarreforma e da bagagem conceitual da Era das Luzes, a razão/sujeito separa-se do corpo (FOUCAULT, 2014 p.14²). Enquanto aquela trata do conhecimento racional, este é compreendido enquanto o objeto do conhecimento racional: o corte transversal entre as unidades é o primeiro passo para a elevação da racionalidade e da razão como ordens fundantes do pensamento europeu na Era Moderna.

Individualidade, universalidade e racionalidade tornaram-se eixos centrais para a compreensão do pensamento moderno, sendo retomados nos séculos seguintes pelo projeto Iluminista e pelos intelectuais europeus do XVIII e XIX, como Hegel, Schiller, Nietzsche, Baudelaire e a escola do pensamento cientificista; no século XX os mesmos eixos são reinterpretados pela Escola de Frankfurt com pensadores como Walter Benjamin e Max Horkheimer que debruçaram-se sobre análises e críticas ao advento da modernidade. As temáticas do progresso e liberdade ganham cada vez mais espaço, tornando-se bandeiras

¹ Podemos mapear debates sobre Modernidade desde o século XVII, na Europa, nos trabalhos de Hegel até os séculos seguintes, culminando em Baudelaire, momento que o conceito da Modernidade foi moldado. Posteriormente, a escola de Frankfurt debruçou-se exaustivamente sobre o tema, a partir de trabalhos de Walter Benjamin e Adorno. Para um debate aprofundado sobre como a Modernidade enquanto conceito foi desenvolvido na Europa, verificar HABERMAS (2000).

² Em *Vigiar e Punir*, Foucault demarca que a separação entre a razão e o corpo foi essencial para o desaparecimento dos suplícios no século XVII, na Europa. Para o autor, uma nova lógica de punição estaria agora no campo da consciência abstrata. “Sua eficácia é atribuída a sua fatalidade, não à sua intensidade visível; a certeza de ser punido é que deve desviar o homem do crime e não mais o abominável teatro.” (FOUCAULT, 2014, p.14).

políticas com a ascensão dos estados-nacionais nas revoluções burguesas. O método científico e a palpação tecnológica criam raízes nas ciências humanas pelas teorias científicas do século XVIII e XIX. Enfim, novas formas de pensamento, conceitos filosóficos e uma nova dimensão de como ler os processos históricos acompanham as principais alterações político-econômico-sociais-culturais desses séculos na Europa. É nesse recorte que a modernidade ganha forma como conceito histórico-cultural que engendra as atualizações intelectuais e o novo horizonte de expectativas que surgia.

Marshall Berman, em seu famoso livro *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade* (BERMAN, 2003) divide a modernidade em três etapas. Na primeira fase, do início do século XVI até o fim do século XVIII, as pessoas estariam apenas começando a experimentar a vida moderna. A modernidade já trazia consigo suas características principais: a fluidez e a fragmentação do sujeito – elementos condizentes com um mundo repleto de mudanças históricas radicais e com sujeitos simplesmente “perdidos” no turbilhão da vida moderna. Assim, eles “tateiam, desesperadamente, mas em estado de semi-cegueira, no encalço de um vocabulário adequado; têm pouco ou nenhum senso de um público ou comunidade moderna” (BERMAN, 2003, p.16). A segunda fase teria surgido com a onda revolucionária de 1790. Trata-se, para Berman, de um público que “partilha o sentimento de viver em uma era revolucionária, uma era que desencadeia explosivas convulsões em todos os níveis de vida pessoal, social e política” (BERMAN, 2003, p.17), desembocando no público moderno do século XIX que vive a modernidade na dicotomia da nova ordem econômica mundial capitalista e do desmoronar das antigas estruturas ligadas à Idade Média. A última fase seria a partir do século XX, momento que “(...) o processo de modernização expande a ponto de abarcar virtualmente o mundo todo, e a cultura mundial do modernismo em desenvolvimento atinge espetaculares triunfos na arte e no pensamento” (BERMAN, 2003, p.17). É nesse momento que o público da modernidade se multiplica em inúmeros fragmentos e a modernidade em si ganha múltiplos eixos de sentidos, tornando árdua a tarefa de segmentar a experiência histórica a partir de um ponto experiencial único.

Berman é um dos autores que vislumbram a modernidade como um processo de renovação experiencial que se inicia a partir das principais alterações histórico-sociais ocorridas na Europa. Seria assim a modernidade o conjunto de experiências, no tempo e no espaço, “de si mesmo e dos outros, das possibilidades e perigos da vida - que é compartilhada por homens e mulheres em todo o mundo (...)” (BERMAN, 2003, p.15). Uma experiência individual e, ao mesmo tempo, coletiva que se altera conforme as mudanças políticas, econômicas e culturais da sociedade.

O autor é fruto de uma grande linhagem de intelectuais que vislumbram a modernidade como um modelo de análise histórica e cultural proveniente das contradições entre o sujeito e o dado histórico. A partir do século XVI, para o autor, torna-se impossível para o sujeito moderno não pensar na “agitação e turbulência, aturdimiento psíquico e embriaguez, expansão das possibilidades de experiência e destruição das barreiras morais e dos compromissos pessoais, auto expansão e auto desordem (...)” (BERMAN, 2003, p.18). Da eterna contradição de viver em dois mundos, surge a inspiração e a sensação moderna que domina o campo das experiências sensoriais e estéticas dos sujeitos na história.

Outros autores relacionam a modernidade a um projeto utópico de futuro. O filósofo Jurgen Habermas talvez seja o mais prolífico autor dessa tendência. Recuperando escritores da escola de Frankfurt, Habermas tenta desvencilhar-se da ideia do fim da modernidade³ para compreendê-la enquanto um projeto inacabado (HABERMAS, 1996). Em seu famoso artigo intitulado *A Modernidade: um projeto inacabado*, o autor propõe que os ideais da *razão* e da *moral emancipatória*, sedimentados no século XIX a partir do desenvolvimento dos estados-nacionais e em diálogo com o projeto iluminista Europeu, ainda podem servir-nos para a criação de um projeto de sociedade ligado ao sentimento e estado de progresso infinito (HABERMAS, p.12, 1996). Essa modernidade, distinta da modernidade romântica, reivindica não mais um passado para espelhar-se, mas um futuro baseado no ideal utópico do progresso. Para o autor, é necessária uma revisitação crítica ao conceito de modernidade a fim de verificarmos seus erros e acertos e, assim, pensarmos novas formas de aplicação de um projeto futuro, utópico e emancipatório para a humanidade.

Habermas crê que a não separação institucional dos papéis da ciência, da moralidade/lei e da produção artística, no século XIX, foram entraves para aplicação do projeto da modernidade no século seguinte. Posta em prática por intelectuais da época, acabou, segundo o autor, por segmentar uma evolução individual e local de cada um desses campos, criando, assim, uma lacuna entre o que poderíamos chamar de “cultura especializada” e a “cultura do espaço público” (HABERMAS, 1996, p.12). A especialização em cada uma dessas áreas, com a formação de profissionais específicos, impossibilitaria que o avanço individual de cada um desses pilares fosse sentido por toda a população mundial.

³ Habermas está em diálogo com os principais teóricos do pós-modernismo e pós-estruturalismo. Para ele, os autores que pregam o fim da Modernidade enquanto projeto estão atuando nos pilares centrais do conservadorismo e do reacionarismo intelectual. O autor, inclusive, denomina-os como neo-conservadores por demonstrarem descrença aos ideais da Modernidade proclamados no século XIX.

Acredito que, apesar de trazer debates enriquecedores, ambos os autores levantados como exemplo ignoram e solapam a importância do processo colonial europeu para a constituição do discurso da modernidade. Os processos e dinâmicas de domínio sobre outros povos são geralmente excluídos, particularizando o dado moderno em um campo referencial, temporal e espacial estritamente europeus. A experiência coletiva emulada na modernidade, por sua vez, é algo experienciado apenas pelo “sujeito universal” que, na teia interdiscursiva da produção de saberes e agenciamento da historicidade, resume-se basicamente no desenvolvimento de um sujeito centrado na experiência histórica da Europa.

Referencio-me aos exemplos de Habermas e Berman por serem, de um lado, ambos autores contemporâneos que buscam identificar as contradições da modernidade, reivindicando sua potencialidade enquanto modelo de leitura cultural do mundo, e, de outro, por excluírem sistematicamente a história e a experiência de sujeitos colonizados⁴ de suas análises. Apesar de crítico aos trabalhos de Marshall Berman e Jürgen Habermas, no que se refere à conceitualização da modernidade, acredito que seus trabalhos ainda são essenciais para compreender como o discurso da modernidade eurocêntrica é constituído e como essa modernidade “coloniza” os saberes e experiências dos países colonizados. Tendo isso em vista, será tarefa do presente capítulo descortinar as relações de poder e domínio incrustadas no discurso da modernidade eurocêntrica. Argumento, nas sessões seguintes, que os pensadores da modernidade não incorporaram as consequências dos processos colonizatórios imperiais a suas análises, privilegiando, dessa forma, uma leitura crítica da história que agenciou o ocultamento de outras vozes e experiências da narrativa da modernidade. As próximas sessões objetivam, portanto, a desconstrução do conceito da modernidade e sua reconceitualização a partir do ponto de vista dos povos dominados.

2.1 A modernidade e o encobrimento do outro

A consolidação do pensamento europeu na Era Moderna levou em conta a constituição de uma narrativa histórica circunscrita a um campo experiencial estritamente europeu. Desde a cisão proposta pelo método cartesiano de Descartes, passando pela Revolução Científica à Era

⁴ Acredito que outros teóricos como Adorno, por exemplo, verão a modernidade com olhos receosos. Michael Lowy e Eleni Verikas relatam, em artigo intitulado *A crítica do progresso em Adorno*, como Adorno encarou o ideal do progresso, característico da Era das Luzes, não como um caminho para a emancipação do sujeito, e sim como uma sucessão de ruínas históricas (LOWY; VERIKAS, 1992, p. 206-207). Essa tese é compartilhada por Walter Benjamin, em seu trabalho *Teses sobre o conceito de história*, em que o autor, na tese 9, ao analisar um quadro de Klee, diz que o desenvolvimento de um olhar para um futuro da história vinculado ao progresso só ocorre pela percepção das ruínas históricas ligadas a um passado (BENJAMIN, 1987, p.222-232). Dessa forma, a modernidade é vista e enquadrada como um mar em ruínas.

das Luzes, até o pensamento romântico francês e germânico, chegando, por fim, ao ideal do progresso nacionalista do século XIX e a emergência dos estados nacionais vinculados às revoluções burguesas: existiu, desde sempre, uma centralidade epistêmica e discursiva que privilegiava a subjetividade, a experiência e as narrativas históricas do povo europeu.

Diferente dos teóricos que vinculam o surgimento do sujeito à cisão histórica da Idade Média para a Idade Moderna, alio-me aos teóricos do pós-colonialismo e da decolonialidade ao afirmar que um dos elementos essenciais para a compreensão moderna do sujeito filosófico é o traço da alteridade/diferença⁵. O teórico argentino Enrique Dussel foi pioneiro ao propor a desconstrução do conceito de modernidade a partir do elemento da diferença. Seguindo os passos de Edward Said, Dussel expandiu os estudos pós-coloniais na tentativa de conceitualização da formação da identidade europeia a partir das relações de poder instituídas no “descobrimento do novo mundo”:

O ano de 1492, segundo nossa tese central, é a data do “nascimento da Modernidade”; embora sua gestação - como o feto - leve um tempo de crescimento intrauterino. A modernidade originou-se nas cidades européias medievais, livres, centros de enorme criatividade. Mas “nasceu” quando a Europa pôde confrontar-se com seu “Outro” e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo: quando pôde se definir como um ego descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da própria Modernidade. De qualquer maneira, esse Outro não foi “descoberto” como Outro, mas foi “en-coberto” como “si-mesmo” que a Europa já era desde sempre. De maneira que 1492 será o momento do “nascimento” da Modernidade como conceito, o momento concreto de “origem” de um “mito” de violência sacrificial muito particular, e, ao mesmo tempo, um processo de “en-cobrimento” do não-europeu. (DUSSEL, 1993, p.8)

Foi em 1492 que Cristóvão Colombo desembarcou em terras da América. Com as incursões portuguesas e espanholas, o europeu teve o primeiro contato com terras e povos desconhecidos que demarcaram um eixo de diferenciação jamais visto até então. A diferença atribuía a possibilidade da dominação cultural sobre o outro, instituindo uma hierarquia de quem poderia acessar o grande berço da Era Moderna. É a noção da alteridade, vinculada aos processos colonizatórios do século XVI, que possibilitou o nascimento da modernidade, primeiro momento da história em que o dado da diferença constitui um modelo global de dominação, estruturando todas as relações econômicas, culturais e políticas da época.

⁵ Compreendo enquanto “sujeito” o elemento filosófico proposto por Descartes que separaria a consciência\pensamento do objeto. O “sujeito”, proveniente do método cartesiano, enquanto ser pensante regido pela dúvida: do *Ego cogito ergo sum*, "penso, logo existo". Esse sujeito, proveniente dos trabalhos de Descartes, é o ponto de partida para todo o desenvolvimento da ideia do sujeito moderno, e seus desdobramentos nos séculos seguintes na história da filosofia europeia.

Junto ao elemento da alteridade, Dussel aponta o sistemático *en-cobrimento* de narrativas e memórias dos povos dominados da historiografia crítica do pensamento europeu. A constituição da Era Moderna e, posteriormente, da modernidade, ocorre pelo deslocamento de outros povos do grande berço universal do sujeito. O erigir da racionalidade, da individualidade, da universalidade e de outros eixos temáticos caros ao *Mito da Modernidade*⁶ (DUSSEL, 1993, p.75) levou em conta o silenciamento de vozes díspares e o descentramento de experiências históricas outras. O *Mito da Modernidade* ganha a partir do século XVI transformando-se em uma unidade imagética coletiva que acompanha a evolução do pensamento europeu.

Hegel foi um dos principais nomes em torno das primeiras conceitualizações da modernidade⁷. Dussel reserva um capítulo de seu livro para tecer críticas negativas ao trabalho do filósofo alemão. Para Hegel, tanto a América Latina quanto o continente africano são regiões que existem como territórios agenciadores de diferenciação ontológica, ou seja, que se organizam apenas com o objetivo de legitimar o dado do sujeito universal atrelado aos produtos culturais europeus. Hegel afirma que:

A África é em geral uma terra fechada, e conserva este seu caráter fundamental. Entre os negros é realmente característico o fato de que sua consciência não chegou ainda à intuição de nenhuma objetividade, como, por exemplo, Deus, a lei, na qual o homem está em relação com sua vontade e tem a intuição de sua essência... É um homem em estado bruto. (Apud DUSSEL, p.19, 1993)

O dado da “consciência”, enquanto unidade filosófica moderna, atribui sentido ao conceito de sujeito. Esvaziado de “consciência”, o povo africano, enquanto corpos objetos

⁶ Enrique Dussel aponta cinco pontos essenciais para a constituição do *Mito da Modernidade*. São eles: “1. Sendo a cultura europeia mais desenvolvida, quer dizer, uma civilização superior às outras culturas (premissa maior de todos os argumentos: o “eurocentrismo”. 2. O fato de as outras culturas “saírem” de sua própria barbárie ou subdesenvolvimento pelo processo civilizador constitui, como conclusão, um progresso, um desenvolvimento, um bem para elas mesmas. É então um processo emancipador. Além disso, o caminho modernizador obviamente já é percorrido pela cultura mais desenvolvida. Nisto estriba a “falácia” do desenvolvimento (desenvolvimentismo). 3. Como primeiro corolário: a dominação que a Europa exerce sobre outras culturas é uma ação pedagógica ou uma violência necessária (guerra justa) e é justificada por ser uma obra civilizadora ou modernizadora; também estão justificados eventuais sofrimentos que possam padecer os membros de outras culturas, já que são custos necessários do processo civilizador, e pagamento de uma “imaturidade culpável”. 5. Como terceiro corolário: as vítimas conquistadas são culpadas também de sua própria conquista, da violência que exerce sobre elas, de sua vitimação, já que podiam e deviam ter “saído” da barbárie voluntariamente sem obrigar ou exigir o uso da força por parte dos conquistadores ou vitimários; é por isso que os referidos povos subdesenvolvidos se tornam duplamente culpados e irracionais quando se rebelam contra esta ação emancipadora-conquistadora.” (DUSSEL, 1993, p.78).

⁷ A escola de Frankfurt debruçou-se exaustivamente nos estudos de Hegel, apontando os primeiros passos da modernidade eurocêntrica, ou seja, da modernidade constituída sob a égide da experiência histórica europeia e do sistemático *en-cobrimento* do Outro. Habermas, em seu livro *O Discurso da Modernidade*, postula Hegel como um dos primeiros pensadores da Modernidade pela sua suposta incorporação filosófica às mudanças radicais da história, principalmente as vinculadas à mudança da Era Medieval para a Era Moderna. (HABERMAS, 2000, p.13-14).

ausentes de razão, servem apenas para atribuir sentido a uma dita universalidade do sujeito europeu. A alteridade então, no exemplo em questão, torna-se elemento de hierarquização que legitima uma narrativa única de história e coloca os sujeitos dominados fora do arcabouço da modernidade.

Para contrastarmos o pensamento de Dussel com um pensador também contemporâneo, defensor da modernidade como um projeto viável de emancipação, trago novamente para o debate Jurgen Habermas. O autor, um dos principais teóricos seguidores da escola de Frankfurt, reforça uma vez mais os processos de exclusão característicos do discurso da modernidade. Ao refletir sobre a cisão do mundo moderno com o velho mundo na obra de Hegel, e sobre os sentidos de “modernidade” e “novos tempos” Habermas, comenta:

Estas expressões tornaram-se palavras-chave da filosofia hegeliana. Elas lançam uma luz histórico-conceitual sobre o problema que se põe à cultura ocidental com a consciência histórica moderna, elucidada com o auxílio do conceito antitético de “tempos modernos”: a modernidade não pode e não quer tomar dos modelos de outra época os seus critérios de orientação, ela tem de extrair de si mesma a sua normatividade. A modernidade vê-se referida a si mesma, sem a possibilidade da sua autocompreensão, a dinâmica das tentativas de “afirmar-se” a si mesma, que prosseguem sem descanso até nossos dias. (HABERMAS, 2020, p.12)

Mesmo com um olhar crítico à modernidade, Habermas não problematiza as relações existentes entre o discurso da modernidade europeia e o processo de dominação dos povos não europeus. O filósofo cai no erro de relacionar os principais eixos conceituais da modernidade (universalidade, revolução, progresso, emancipação, etc.) e, conseqüentemente, o próprio sentido do moderno, a um prisma ocidentalista que naturaliza esses conceitos enquanto unidades essencialistas “atribuidores” de modernidade. Daí surge seu poder de autogestão: as relações de um velho mundo superado pelos tempos modernos passam necessariamente, na visão do autor, pela possibilidade de a modernidade autogerir-se (o “extrair de si mesma sua normatividade” ou, em outras palavras, extrair seu eterno estado de presentificação). Teria assim a modernidade o poder de compreender-se e afirmar-se por si própria, constituindo sua própria tradição com o olhar centrado não ao passado, e sim ao futuro.

O posicionamento de Habermas reafirma os mecanismos pelos quais a modernidade eurocêntrica legitima-se enquanto discurso hegemônico da história social, *en-cobrimdo* as relações de poder e domínio que a possibilita ser o principal modelo de análise histórico-cultural pós-descobrimento do novo mundo. A proposta de autogerir-se trata-se de uma ideia essencialista e absoluta que constrói um discurso aparentemente ausente de relações de poder. Excluindo os processos coloniais de dominação do discurso da modernidade, erige-se, de forma ideológica, um “compêndio das ilusões através das quais os homens pensavam na própria

realidade de maneira enviesada, deformada, fantasmagórica” (GORENDER, 2007, p.XXI). Assim, se Habermas tangencia uma crítica à modernidade, por outro reforça o mesmo processo discursivo-ideológico de criação ilusória de uma modernidade ausente de relações de poder. Um mito pelo qual legitima-se e estrutura-se o *en-cobrimento* do Outro.

1.2 A modernidade pelo prisma do sistema-mundo

Junto a Enrique Dussel, os teóricos Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein certamente foram essenciais para a desmistificação do mito da modernidade. Renegados pela escola marxista, a produção intelectual desses autores aprofundou os debates da relação entre eurocentrismo, capitalismo e desenvolvimento/subdesenvolvimento. Sua teoria do *sistema-mundo* foi uma forma de descentralizar os estudos políticos e econômicos de uma narrativa histórica única, objetivando uma compreensão dinâmica do capitalismo global. Wallerstein demarca que grande parte dos estudos sobre a constituição do capitalismo partiu principalmente de pesquisas sobre os estados-nacionais. Diz o autor que “historiadores têm analisado histórias nacionais, economistas estudam economias nacionais, cientistas políticos estudam estruturas políticas nacionais e sociólogos estudam sociedades nacionais⁸” (WALLERSTEIN, 2004, p.16, tradução nossa).

Não é de se esperar que grande parte dos estudos políticos, econômicos e sociais da modernidade deram as costas para o impacto do colonialismo e do domínio sobre outros povos. As lógicas de dominação global pelos estados europeus estiveram acobertadas por um pensamento intelectual que privilegiava, em grande parte, a emergência dos estados-nacionais⁹ e sua relação com a constituição do sistema econômico capitalista. Assim, um estudo aprofundado sobre as lógicas de dominação ocorridas no campo interdiscursivo e institucional da sociedade europeia acabaram sendo escamoteadas.

Acredito que uma análise global das relações econômicas e culturais pode nos ajudar a compreender como os discursos coloniais transitaram/transitam na sociedade. Para isso, utilizo aqui o conceito do *sistema-mundo*, do teórico Immanuel Wallerstein (WALLERSTEIN, 2004), para analisar o processo de dominação cultural do discurso da modernidade sobre outras culturas e saberes. O autor desenvolve um estudo a partir do deslocamento da centralidade do

⁸ “On the whole, historians had been analyzing national histories, economists national economies, political scientists national political structures, and sociologists national societies.”

⁹ Debruçar-me-ei, no capítulo dois, na constituição dos estados-nacionais em paralelo à constituição do discurso da modernidade. No entanto, demarco aqui a importância de analisarmos as produções discursivas de domínio cultural em uma escala global, extrapolando os limites do estado-nacional.

estado-nação na dinâmica do fluxo de capital global¹⁰. Questionando a hegemonia do estado como elemento primário de análise econômica e política, o autor propõe que analisemos sistemas, economias e impérios a partir da compreensão da divisão de trabalho global. Identificando o sistema capitalista como uma estrutura econômica mundial, percebemos como todos os estados-nações estão em relação interdependente um com o outro (WALLERSTEIN, 2004, p.54). Seja no domínio econômico, seja na subalternidade entre nações, essas unidades são constituintes de uma estrutura que Wallerstein chama de *world economic*: uma estrutura econômica global que rege os agentes de domínio e subalternidade do fluxo do capital global. Compreendendo o surgimento do capitalismo como uma estrutura macro ultramarina, Wallerstein afasta-se das principais teorias que localizam o surgimento do capitalismo na revolução industrial e na emergência dos estados-nacionais no século. Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein, em seu artigo intitulado *Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system*, afirma:

O moderno sistema-mundo nasceu ao longo do século XVI. As Américas, enquanto constructo geosocial, nasceu também ao longo do século XVI. A criação dessa entidade geo-social, as Américas, foi o ato constitutivo do moderno sistema-mundo. As América não foram incorporadas a uma economia-mundo capitalista já existente. Não haveria como existir uma economia-mundo capitalista sem existir a América (QUIJANO, WALLERSTEIN, 1992, p.551).¹¹

O trecho demarca a importância de um estudo centrado na episteme de sujeitos dominados e nas relações coloniais travadas entre a Europa e o restante do mundo. Quijano e Wallerstein não apenas desconstruem o argumento eurocêntrico que vincula o surgimento do capitalismo à narrativa histórica europeia, como também reinterpreta seus principais agentes e instaura seu surgimento no século XVI com a “grande descoberta”¹². A América torna-se, a partir de agora, um espaço geosocial essencial para o desenvolvimento do moderno sistema-

¹⁰ De nenhuma forma busco tirar a devida importância dos estudos sobre o estado-nacional. Pelo contrário, essa pesquisa vai nessa direção: de compreender a construção social da masculinidade levando em conta o dado nacional. No entanto, acredito que problematizando a modernidade podemos, a partir de uma análise macroestrutural e fora do eixo restrito do estado-nacional, identificar os mecanismos e lógicas que possibilitaram o discurso da modernidade se reproduzir em escala global. Além do mais, interesse-me, aqui, em identificar as formas pelas quais a lógica da modernidade é incrustada e dinamizada nas sociedades colonizadas. Para isso, o conceito de sistema-mundo de Wallerstein torna-se essencial.

¹¹ The modern world-system was born in the long sixteenth century. The Americas as a geosocial construct was born in the long sixteenth century. The creation of this geosocial entity, the Americas, was the constitutive act of the modern world-system. The Americas were no incorporated into an already existing capitalist world-economy. There could not have been a capitalist world-economy without the Americas.

¹² Existe um diálogo direto entre esses autores e Enrique Dussell. Tanto Quijano/Wallerstein quanto Dussell tiveram seus trabalhos exaustivamente retomados pelos principais teóricos decoloniais, principalmente Walter Mignolo. Acredito que um dos fatores que unam todos esses autores é, de um lado, a constituição de relações coloniais globais que moldam a história moderna, e, de outro, a “grande descoberta” da América como sendo o pontapé inicial para a construção da narrativa histórica da modernidade.

mundo. Foi a partir daqui que as relações ultramarinas entre os países europeus, a América Latina, África e Ásia tornaram-se interligadas, propiciando o desenvolvimento de um sistema global interconectado economicamente, politicamente e culturalmente.

Não é de se estranhar que o pensamento de Wallerstein e Quijano foram mal recebidos por um grande rol de críticos e pensadores - principalmente marxistas tradicionais. Um dos pontos audaciosos está na desarticulação da relação entre estado-nacional e o capital global. Retira-se a centralidade da imagem do estado-nação como única instituição articuladora das relações econômicas e culturais, e, em contrapartida, focaliza-se o capital em seu fluxo global no *sistema-mundo* e nas ações colonizadoras. Essa mudança de perspectiva desarticula a própria narrativa da modernidade eurocêntrica que instaura o surgimento do capitalismo global no berço das sociedades europeias com a revolução industrial. Empreendendo uma metodologia baseada no *sistema-mundo*, identifica-se que a dominação cultural capitalista se iniciou, na verdade, na constituição de uma rede mundial de dominação colonial. Portanto, o cerne do desenvolvimento capitalista não estaria essencialmente nas revoluções burguesas do século XVII e XVIII, e sim no "descobrimento do novo mundo" e na nova hierarquia racial, sexual e global do trabalho no século XVI.

No livro *The Modern World System*, Wallerstein sistematiza, a partir do processo de colonização das américas, os pontos necessários para a constituição do *sistema-mundo*:

Três coisas foram essenciais para o estabelecimento da economia-mundo capitalista: uma expansão do tamanho geográfico do mundo em questão, o desenvolvimento de métodos variados de controle do trabalho para diferentes produtos e diferentes zonas da economia-mundo, e a criação de máquinas estatais relativamente fortes no que se tornaria os estados centrais desta economia mundial capitalista. (WALLERSTEIN, p.26, 2011, tradução nossa¹³).

Para Wallerstein, a América tornou-se, de um lado, o ponto essencial para a expansão geográfica do mundo, atualizando territórios no desenho geopolítico mundial, e, de outro, um pilar para a constituição de diferentes métodos de controle do trabalho. Com a expansão geográfica do globo e a constituição de relações econômicas/culturais interconectadas mundialmente, erige-se um complexo mecanismo de diferenciação social que altera radicalmente todas as relações da esfera do trabalho. Apesar do discurso da modernidade comumente vincular as atualizações da divisão do trabalho moderno à revolução industrial, não

¹³ Three things were essential to establishment of.... capitalist world-economy: an expansion of the geographical size of the world in question, the development of variegated methods of labor control for different products and different zones of the world-economy, and the creation of relatively strong state machineries in what would become the core-states of this capitalist world economy

podemos ignorar que o “descobrimento” da América alterou, em uma perspectiva hierárquica e racial, as dinâmicas da esfera do trabalho.

Cito o trabalho de Wallerstein a fim de compreender as lógicas por trás da constituição do discurso da modernidade como um modelo de dominação cultural mundial. Se a modernidade, conforme pensada por Dussel, refere-se ao *encobrimento* das relações coloniais da Europa com o resto do mundo, podemos mapear o surgimento desse mecanismo na própria constituição de um desenho geopolítico que coloca a Europa no centro das dinâmicas econômicas e culturais globais. A perspectiva eurocêntrica da narrativa histórica da modernidade só pôde constituir-se como modelo global por uma dominação cultural mundial da Europa, pela sua centralidade na troca de conhecimentos e saberes e pelo seu poder de minar narrativas contra hegemônicas da modernidade¹⁴. Proponho, dessa forma, que analisemos o *sistema-mundo* não apenas como um sistema de dominação econômica, mas também de dominação cultural baseada em uma teia mundial ultramarina que foi utilizada pelos *core-states*¹⁵ com o objetivo de instaurar o trânsito do discurso colonial da modernidade.

Assim, para compreendermos melhor esse mecanismo global de dominação discursiva, que conecta territórios, povos e discursos, é necessário expandirmos o sentido de colonização para além do mero territorial e geopolítico. O crítico Walter D. Mignolo, em seu artigo *Colonialidade: o lado mais obscuro da Modernidade*, revela como o processo narrativo da modernidade eurocêntrica empreendia relações e mecanismos estritamente coloniais. O autor utiliza-se do conceito da *Matriz Colonial do Poder*, de Aníbal Quijano¹⁶, com o objetivo de demonstrar a articulação da *colonialidade* no mundo social. A colonialidade trata da “lógica subjacente à fundação e desdobramento da civilização ocidental desde o Renascimento até hoje – neste recorte, os colonialismos históricos têm sido sua dimensão constituinte, embora minimizada.” (MIGNOLO, 2017, p.2). Dessa forma, a colonialidade torna-se elemento latente do florir da civilização ocidental, dominando todas as lógicas de interação social, econômica e cultural. Diferente do colonialismo, que se baseia na “formação histórica de territórios coloniais (...) como modos específicos pelos quais os impérios ocidentais colonizaram a maior parte do

¹⁴ Acredito que a virada decolonial é uma tentativa de perceber as verdadeiras narrativas que foram en-cobertas pelo discurso colonial da modernidade. Mais a frente, tratarei melhor das consequências desse discurso no contexto brasileiro do final do século XIX e na obra de Lima Barreto. No entanto, afirmo que a proposta deste trabalho segue nessa tentativa de recuperar a narrativa e a memória cultural dos povos dominados.

¹⁵ Os *core-states*, na teoria do sistema-mundo, são os estados-nacionais que centralizam o capital global. (WALLERSTEIN, 2006, p.28).

¹⁶ Colonialidade, para Aníbal Quijano, é “um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social cotidiana e da escala societal.” (QUIJANO, 2009, p.73).

mundo desde a “descoberta” (MALDONADO-TORRES, 2018, p.35), podemos compreender a *colonialidade* como uma “lógica global de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência de colônias formais” (MALDONADO-TORRES, 2018, p.35). A *Matriz Colonial do Poder*, por sua vez, é constituída pela *colonialidade* articulada e normalizada no meio social. Isso ocorre, segundo Mignolo, através de quatro eixos: o controle da economia, da autoridade, do gênero/sexualidade e do conhecimento/subjetividade. O que sustenta os quatro eixos, por sua vez, é um princípio racial e patriarcal do conhecimento. O trabalho da teoria decolonial centra-se então no desnudar desse princípio da *Matriz Colonial do Poder* e no descortinamento das relações de domínio que estruturam o mundo social.

Essa *matriz colonial do poder* só pôde ser constituída a partir de alguns elementos levantados por Mignolo. Para tratarmos da questão da construção do discurso da modernidade e da sua articulação enquanto um discurso colonial de dominação, alguns desses elementos precisam ser evidenciados: primeiramente, é através das grandes navegações e da própria constituição do *sistema-mundo* que temos uma divisão racial do trabalho em plano global, no qual hierarquizam-se sujeitos pelo dado étnico-racial. Mignolo ressalta que essa divisão teve como ponto de origem “a Espanha cristã na sua classificação dupla e simultânea: os mouros e os judeus da Europa, e os índios e os africanos do outro lado do Atlântico” (MIGNOLO, 2017, p.10).

Concomitantemente, empreende-se uma “divisão internacional do trabalho entre centro e periferia em que o capital organizava o trabalho na periferia em torno de formas coercivas e autoritárias” (MIGNOLO, 2017, p.11). Entre essas formas, é evidente o papel central da instituição da escravidão no continente africano e a escravidão indígena no primeiro século de colonização da América. Essa perspectiva hierarquizada do trabalho pressupõe uma hierarquização mundial das raças, organizada pela centralidade do sujeito europeu na constituição dos saberes ocidentais. Dessa divisão racial patriarcal, alavancada pela constituição de um *sistema-mundo* capitalista no século XVI e pela configuração da *Matriz Colonial do Poder* como reguladora de saberes, o discurso da modernidade ganhou potência para inserção nas colônias. Na constituição desse novo desenho geopolítico mundial que tem a colonialidade como elemento estruturante, a modernidade eurocêntrica pôde instituir-se como discurso cultural hegemônico, regulando a produção de saberes e, por fim, controlando individualidades desviantes da narrativa histórica do ocidente.

Tentei apresentar, de forma geral, duas formas de compreender-se a modernidade: de um lado a proveniente da narrativa histórica da modernidade eurocêntrica - centrada na subjetividade e experiência do sujeito europeu; -, e, de outro, a modernidade como um discurso

de dominação que, lido a partir das experiências dos sujeitos dominados, demarca a consolidação de uma hegemonia cultural-imperial colonialista.

1.3 O problema do universalismo

O pensamento moderno europeu elaborou-se pelo princípio filosófico universalista que, em grande parte, privilegiou certas subjetividades e negou a existência de outras. Como disse a teórica Gurminder K. Bhambra, “o valor universalista da Modernidade construiu-se pela marginalização e silenciamento de outras experiências e vozes (BHAMBRA, 2007, p.21-22, tradução nossa)¹⁷. A autora complementa:

De Vico a Hegel, assumiu-se que a história escrita estaria vinculada à memória cultural e, assim, provendo uma “prova” da existência de (a habilidade de) racionalização. Sem a história escrita, acreditava-se frequentemente que não poderia existir humanidade. Isso legitimou uma disciplina do que poderia ser compreendido como passado e do que poderia ser racionalizado pela intervenção colonial. Era comumente aceito que a Europa conseguiu transcender seu passado adquirindo uma consciência histórica baseada em formas particulares e convenções que se acreditava ausentes em qualquer outro lugar, apesar de seu sentido universal. A recusa de reconhecer uma consciência histórica em culturas e sociedades fora da Europa serviu uma dupla proposta: outras formas de conhecimento eram marginalizadas e suas sociedades associadas eram classificadas como inferiores. (BHAMBRA, 2007, p.21-22, tradução nossa).¹⁸

A autora expõe a relação entre a história escrita e memória cultural - sendo esta, por sua vez, a fonte originária da existência (e da habilidade) de racionalização. A história escrita marca a legitimidade e a própria existência de uma sociedade racional e moderna. Inscrever-se na história escrita é colocar-se como ser racional, passível de adentrar o universalismo moderno. Esse processo auxilia a sistemática exclusão de outras formas de conhecimento que não partem do arcabouço do universalismo europeu e da constituição de uma dita “história escrita”. O dado da universalidade, portanto, torna-se um dos fatores que filtram a incorporação de

¹⁷ “These forms of inquiry elaborated universal criteria and presumed themselves to be universally Modernity, Colonialism, and the Postcolonial Critique relevant and yet, as will be demonstrated, were constructed on the basis of marginalizing and silencing other experiences and voices”.

¹⁸ From Vico to Hegel, written history has been regarded as linked to cultural memory and, in this way, providing ‘proof’ of the existence of (the ability to) reason. Without written history, it was often believed that there could be no humanity. This legitimized the disciplining of what was to count as history as well as providing justifications for particular interpretations of the past that would rationalize colonial intervention. It was commonly accepted that Europe had managed to transcend its past by acquiring an historical consciousness based on particular forms and conventions that it was believed were lacking elsewhere despite their universal significance. The refusal to recognize historical consciousness in cultures and societies outside of Europe served a dual purpose: other forms of knowledge were marginalized and the associated societies classified as inferior. (BHAMBRA, 2007, p.21-22).

conhecimentos e saberes ao rol do pensamento moderno, agindo como instância reguladora de quais sujeitos e subjetividades poderão incorporar-se ao berço da civilização.

O dado do universal ganha ainda mais espaço durante o século XVIII e XIX, a partir da recuperação dos ideais iluministas do progresso e da razão emancipatória. A Era das Luzes foi um momento histórico primordial para o estabelecimento do pensamento científico que dominaria o imaginário do próximo século. Foi através, por exemplo, dos trabalhos de Newton, nas ciências naturais, que “(...) a existência dos princípios do “natural” e do “universal” foram se tornando simultaneamente um desafio e um modelo para questões de ordem social e políticas a serem feitas¹⁹” (BHAMBRA, 2007, p.35, tradução nossa). O princípio universalista de leitura dos dados científico-biológicos foi assumido enquanto forma majoritária de se ler a própria sociedade. A “crença que a natureza, e mais importante ainda, a própria natureza humana eram uniformemente a mesma, tornou possível para os pensadores das luzes compararem comportamentos humanos através do tempo e espaço com uma ênfase particular em diferenças contextuais²⁰” (BHAMBRA, 2007, p.36, tradução nossa). A perspectiva do universalismo, proveniente do próprio discurso da modernidade, particularizou o sujeito europeu como o pilar mais alto da cadeia ontológica do *Ser* e a sociedade europeia como a mais elevada no caráter de civilidade, progresso e moral.

Enrique Dussel, em seu livro *The underside of modernity*, interpreta o universal como característico ao eurocentrismo (DUSSELL, 1996, p.132-135). Este, para o autor, tem como característica identificar o universalismo e relacioná-lo às particularidades da identidade europeia. Não é de se espantar que grande parte do pensamento do século XVIII e XIX excluiu produções culturais provenientes de territórios não europeus sob a marca de não universais²¹. Se é verdade que a “cultura moderna europeia, a civilização, a filosofia e a subjetividade vieram a ser tomadas como abstrações humano-universais” (DUSSEL, 1996, p.132, tradução nossa)²², é também verdade que grande parte desses elementos valorizados pela narrativa da

¹⁹ “(...) the existence of ‘natural’ and ‘universal’ principles was taken up both a challenge and a model for social and political inquiries to emulate.” (BHAMBRA, p.35, 2007).

²⁰ “The belief that nature and, more importantly, that human nature was uniformly the same, made it possible for the thinkers of the Enlightenment to attempt to compare human behaviour across time and space with particular emphasis on differences in context. (BHAMBRA, 2007, p.36).

²¹ Entre as motivações usadas para descaracterizar outros povos e histórias a partir do universal, está o argumento de uma possível lacuna histórica de nações não europeias e as noções que populações nativas não poderiam constituir uma consciência histórica ou um senso nacional. Bhambra atém-se a esse tema em seu trabalho *Rethinking Modernity*. Utilizando a Índia como exemplo, a autora demonstra como o dado do universal possibilitou que a Inglaterra assumisse controle dos símbolos do passado indiano, controlando o desenvolvimento de seu próprio futuro, e validando sua presença colonial no território.

²² “Modern European culture, civilization, philosophy, and subjectivity came to be taken as such abstractly human-universal.” (DUSSEL, p.132, 1996).

modernidade eurocêntrica tratam-se de aspectos que, sob o discurso da universalidade, integram-se às particularidades da experiência histórica e dos objetos culturais europeus.

Estamos aqui no campo da produção de conhecimento, saberes e sua circulação na sociedade. Se compreendermos a produção do conhecimento como também produção de discursos, podemos seguir o raciocínio de Foucault que, em sua aula inaugural no Collège de France, organizado no pequeno livro intitulado *A ordem do discurso*, nos revela que “em toda a sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos (...) (FOUCAULT, 2014, p.8). Esses procedimentos, por sua vez, “têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade” (FOUCAULT, 2014, p.8). A universalidade organiza-se como um discurso que age apartando outras experiências históricas e reafirmando o poder narrativo da modernidade. Um discurso que se torna latente em sua forma mais material: na maneira como auxilia os procedimentos de controle e domínio sobre outros discursos não-hegemônicos. Esse controle ocorre a partir de padrões institucionais que legitimam o discurso dominante, como o campo da ciência, as instituições legais vinculadas ao estado, as instituições médicas e jurídicas, as instituições de conhecimento, etc. Universalidade torna-se então um mecanismo de exclusão de narrativas e memórias de sujeitos dominados, travestido de um ideal unificador das diferenças humanas.

1.4 O tempo e espaço da modernidade

A articulação entre tempo e espaço em uma concepção secular foi um dos pilares para a constituição do discurso da modernidade. A “descoberta do novo mundo” possibilitou que uma nova compreensão temporal e espacial surgisse. Se é correta a afirmação de Paulo Arantes que as novas experiências acumuladas durante os três séculos que antecedem o ideal de progresso no século XIX é “algo que se pode atribuir à força catalisadora da revelação de um globo terrestre, por sua vez indissociável da revolução copernicana e da ciência nova codificada por Galileu” (ARANTES, 2014, p.46) e que a grande descoberta “despertou nos centros metropolitanos uma outra revelação, a de um novo horizonte de expectativa” (ARANTES, 2014, p.46), é possível afirmar também que uma atualização radical da relação entre sujeito, temporalidade histórica e espaço de experiência vivida estaria em curso²³.

²³ Paulo Arantes, em seu livro *O novo tempo do mundo* (ARANTES, 2014), aproxima-se dos intelectuais marxistas dos anos 70 que buscavam uma atualização do sentido dado ao tempo histórico. Utilizando-se do sentido *world time*, o autor busca interpretar a experiência vivida a partir do sentido dado à noção de tempo mundial. O tempo

A narrativa cultural da modernidade só pôde ser devidamente institucionalizada por uma noção temporal que beneficiasse o aflorar de uma narrativa histórica única baseada em espaços geopolíticos e epistêmicos específicos. A historiadora Anne McClintock, em seu livro *Couro Imperial - Raça, Gênero e Sexualidade no Embate Colonial*, sugere que um dos pilares dos evolucionistas sociais do século XIX foi a constituição de um modo de apreensão histórico-temporal intitulada *tempo panóptico* (MCCLINTOCK, 2009, p.66). Na visão da autora, o tempo “se tornou uma geografia do poder social, um mapa a partir do qual ler uma alegoria global da diferença social “natural” (MCCLINTOCK, 2009, p.67). O desenvolvimento de um mapa global de relações coloniais marcadas pelo dado da diferença é o eixo pelo qual a noção de um tempo secularizado e simultaneamente espacializado se constituirá. O *tempo panóptico* trata do tempo cronológico incorporado à constituição do discurso da modernidade após a “descoberta do novo mundo”, enquanto um “paradigma visual para exibir o progresso evolucionário como espetáculo mensurável” (MCCLINTOCK, 2009, p.67). Esse espetáculo dá-se pela valorização de dados, histórias, narrativas e produtos culturais estritamente europeus que, instituídos enquanto elementos do progresso, indicam, ao mesmo tempo, a subvalorização de elementos e sujeitos históricos dominados.

Esse tempo não é apenas secularizado, como afirma a própria autora, mas também domesticado e racializado (MCCLINTOCK, 2009, p.69). O objetivo de McClintock é demonstrar como esse tempo instaura a Europa como fonte originária do mundo e o homem europeu como representação única do elemento do progresso²⁴. Dessa forma, tanto a ausência das mulheres quanto a hierarquização racial mundial são elementos constituintes do tempo panóptico, atribuindo valores à hierarquização social da diferença.

Foi assim que outras culturas se tornaram “descontínuas do mundo” e “comandadas dentro de uma única narrativa europeia originária” (MCCLINTOCK, 2009, p.68). O processo de dominação colonial desloca culturas do eixo progressivo e cronológico do tempo, enclausurando-as em um tempo arcaico e rudimentar em relação à modernidade. Desse imbricado jogo temporal, surge um espaço designado às epistemes dos sujeitos dominados e, conseqüentemente, às narrativas e memórias que não podem ser assimiladas ao sentido do

mundial é caracterizado pelas experiências coletivas que são demarcadas como pontos de emergência do presente e com um único “futuro” possível.

²⁴ Tratarei de forma mais aprofundada a articulação entre modernidade e as relações de gênero, raça e classe no próximo capítulo. No entanto, destaco como a noção de tempo para a modernidade está imbricada às relações de domínio e poder no campo gênero-sexualidade. A autora utiliza a imagem da “Árvore Morfológica das Raças Humanas” para mostrar como todo o sentido dado à noção do tempo vincula-se a uma segmentação hierárquica de gênero e raça. (MCCLINTOCK, p.68, 2009).

progresso e da razão. Um espaço de marginalização que, em um complexo jogo de incorporação e exclusão simultânea, integra a narrativa da modernidade como elemento arcaico pré-moderno, e assume, ao mesmo tempo, uma posição de alteridade que reforça o dado de civilidade e progresso da Europa. Dessa forma, a temporalidade panóptica organiza-se a partir da dominação de espaços territoriais nas ações coloniais e na produção de um espaço anacrônico que enclausura sujeitos de qualquer potencialidade ao progresso, à razão e à universalidade.

O crítico Nelson Maldonado-Torres, em seu artigo *Topologia do Ser*, assinala que a modernidade se organiza a partir da colonização da própria noção de tempo. Isso ocorre no ato de “esconder” a importância e o referencial geopolítico das relações coloniais intrínsecas à modernidade. Diz o autor:

Os próprios laços que ligam a modernidade à Europa nos discursos dominantes da modernidade não conseguem deixar de fazer referência à localização geopolítica. O que o conceito de modernidade faz é esconder, de forma engenhosa, a importância que a espacialidade tem para a produção deste discurso. É por isso que, na maioria das vezes, aqueles que adoptam o discurso da modernidade tendem a adoptar uma perspectiva universalista que elimina a importância da localização geopolítica. Para muitos, a fuga ao legado da colonização e da dependência é facultada pela modernidade, como se a modernidade enquanto tal não tivesse estado intrinsecamente associada à experiência colonial (MALDONADO-TORRES, 2008, p.84)

Maldonado-Torres busca problematizar o discurso da modernidade explicitando as relações coloniais de espaço e tempo que o constituem. Escondendo o elemento de dominação temporal e espacial, o discurso da modernidade mantém-se como normalidade assumindo também uma posição cultural hegemônica, agenciando quais subjetividades poderiam incorporar-se à narrativa da civilização, do progresso e da razão. A invenção do tempo moderno fez com que espaços geopolíticos pudessem ser controlados e segmentados a partir de uma lógica de exclusão/inclusão pelo tempo instrumentalizado. Nossa tarefa, como críticos, passa então ser a de mapear esses espaços fronteiriços da modernidade e identificar por quais formas as narrativas e memórias dos sujeitos dominados materializaram-se²⁵.

Entretanto, antes de identificarmos como o discurso colonial da modernidade relaciona-se ao contexto brasileiro no século XIX, é fundamental percebermos primeiramente como a Era Moderna agiu sobre os eixos de gênero/sexualidade, raça e classe. Assim sendo, resta uma pergunta: quem são os enunciadores do discurso colonial da modernidade e quem são os sujeitos impossibilitados de incorporar-se a esse mesmo discurso? O próximo capítulo ocupará-se dessas questões.

²⁵ Aprofundo esse debate no próximo capítulo, na seção destinada à constituição do estado-nacional e à posição das masculinidades hegemônicas baseadas na imagem do *novo homem*.

2. DA MODERNIDADE À MASCULINIDADE HEGEMÔNICA

2.1 O conceito da masculinidade hegemônica

Após refletirmos sobre a constituição do discurso da modernidade em sua dimensão colonial, acredito ser essencial percebermos como os principais eixos caros a esse discurso foram assimilados à realidade intelectual brasileira no contexto de escrita de Lima Barreto. Minha suposição, em diálogo com o que foi tratado no primeiro capítulo, é: a instituição colonial possibilitou a construção de um desenho geopolítico que permitiu que discursos coloniais pudessem transitar entre o globo, interferindo e controlando as formas de produção de saberes e, conseqüentemente, legitimando certas narrativas em detrimento de outras.

No contexto brasileiro, acredito que a modernidade ganhou legitimidade a partir de dois eixos: de um lado o processo imagético e coletivo da constituição de uma nação futura e idealizada, e, de outro, a hegemonia da representação de um novo homem modelo, moldado por uma padronização de práticas masculinas e por uma hierarquização biológica do conceito de raças. É sob esses eixos que me atentarei nas próximas sessões.

Após conceitualizar a modernidade como um discurso de dominação cultural e apontar seus processos de exclusão e domínio sobre outras subjetividades, debruçamo-nos agora na hierarquização dos papéis de gênero na sociedade e na forma pela qual práticas masculinas são consolidadas e legitimadas na Era Moderna.

Primeiramente, acredito ser essencial expor a diferença entre gênero e masculinidade. Para isso, o trabalho da historiadora Joan Scott, principalmente seu artigo intitulado *El genero: una categoría útil para el análisis histórico* (SCOTT, 2008) é essencial. Para a autora, o gênero “é um elemento constitutivo das relações sociais, as quais se baseiam as diferenças percebidas entre os sexos, e uma forma primária das relações simbólicas de poder” (SCOTT, 2008, p.65, tradução nossa)²⁶. Isso ocorre a partir da culturalização do sentido biológico de sexo (SCOTT, 2008, p.67). Trata-se de uma categoria passível e útil à análise histórica por tratar-se de um campo pelo qual as relações simbólicas de poder são constituídas na sociedade.

Ao falar sobre a relação entre regimes autoritários e as relações de poder na dinâmica da prática social, a autora afirma:

Se no momento crucial da hegemonia jacobina, durante a Revolução Francesa, se na época em que Stalin tentou controlar a autoridade, se quando a polícia nazista foi implantada na Alemanha, ou quando a do aiatolá Khomeini no Irã, os regulamentos emergentes legitimaram a dominação, a força, a autoridade central e o poder prevalecente como poder masculino (inimigos, forasteiros, subversivos, fraqueza como coisa feminina) e traduziu literalmente este código para a lei (impedir a participação das mulheres na política, tornar o aborto ilegal, proibir as mães de ganhar um salário, impor regras de vestimenta às mulheres), então tudo isso contribuiu para colocar as mulheres no lugar onde estão agora. (SCOTT, 2008, p.71, tradução nossa).²⁷

²⁶ “Genera es un elemento constitutivo de las relaciones sociales, las cuales se basan en las diferencias percibidas entre los sexos, y el genero es una forma primaria de las relaciones simbolicas de poder.” (SCOTT, p65, 2008).

No trecho citado, Scott revela como o mundo social, econômico, político e cultural está imerso em relações de poder da ordem hierárquica do gênero. Identificam-se essas relações tanto em uma perspectiva representacional, ou seja, homens assumindo majoritariamente as posições de agentes históricos e detentores do poder, como também em uma base institucional/legal - na prática do poder no mundo jurídico-político, por meio de leis que institucionalizam e demarcam posições de domínio e controle sobre sujeitos. O ponto crucial da autora é que, assumindo o gênero enquanto unidade de análise histórica, podemos descortinar as práticas culturais normalizadas nas relações sociais - estas, por sua vez, hierarquizadas pelos valores culturais do sexo biológico²⁸.

Foi a teoria feminista que olhou para as contradições e problemáticas que envolvem o debate da hierarquização dos gêneros em sociedade. Os estudos de masculinidades/feminilidades aprofundaram ainda mais a discussão, especificando as formas pelas quais os papéis de gênero assimilam-se às práticas de poder social. O trabalho de teóricas e teóricos da segunda onda de estudos das masculinidades²⁹ descortinou muitas problemáticas provenientes de trabalhos dos anos 1970 e 1980. Uma das obras essenciais desse momento é *Masculinities* (CONNELL, 2005). A autora, em seu aclamado trabalho, busca problematizar como as relações de poder na hierarquia social de gênero são estabelecidas, aprofundando-se também no conjunto de práticas sociais em torno da identidade masculina e feminina. Essas práticas orbitam e estruturam as relações de gênero, configurando lógicas de poder masculinos e femininos na estrutura.

²⁷ Si en el momento crucial de la hegemonía jacobina, durante la Revolución Francesa, si en el momento que Stálin intentó controlar la autoridad, si cuando se implantó la policía nazi em Alemania, o cuando del Ayatollah Jomeini en Irán, las normativas emergentes legitimizaron la dominación, la fuerza, la autoridad central y el poder imperante como un poder masculino (enemigos, forasteros, subversivos, la debilidad como algo femenino) y trasladaron literalmente este código a las leyes (impidiendo la participación de las mujeres en la política, ilegalizando el aborto, prohibiendo que las madres ganaran un salario, impidiendo unos códigos vestimentarios a las mujeres) entonces todo ello contribuyó a poner a las mujeres en el lugar en que ahora están

²⁸ As teóricas feministas lutaram para retirar do conceito de gênero suas pressuposições essencialistas vinculadas principalmente ao advento da modernidade e baseadas nas teorias científicas do século XIX. Para um debate mais profundo sobre o gênero enquanto uma construção social, verificar CONNELL (1987). Para um debate problematizando o sexo enquanto um dado biológico, verificar BUTLER (2019).

²⁹ A segunda onda dos estudos sobre masculinidades acontece durante os anos 80 com pesquisadoras que procuram compreender o dado da masculinidade a partir da prática do poder na estrutura hierárquica dos gêneros. Distingue-se da primeira onda, constituída nos anos 70, em que trabalhos foram realizados levando-se em conta os papéis sociais de indivíduos na sociedade. Para um bom resumo sobre a história dos estudos da masculinidade ver EDWARDS (2006).

O crítico português Miguel Vale de Almeida, grande leitor da teórica R.W Connell, aprofunda ainda mais o debate e caracteriza tanto a masculinidade quanto a feminilidade como metáforas de poder e capacidades de ação que são acessíveis tanto a homens quanto a mulheres (ALMEIDA, 1996, p.161,). O autor relata ainda que “se assim não fosse, não se poderia falar nem de várias masculinidades nem de transformações nas relações de gênero” (ALMEIDA, 1996, p.161). O ponto levantado por Almeida nos coloca frente a duas importantes características da masculinidade e, conseqüentemente, dos estudos das relações de gênero na sociedade: 1) a masculinidade, tratando-se de uma metáfora, incorpora-se às relações sociais como linguagem que dá sentido e valor às relações de poder em torno do gênero. Uma construção social que, no nível do discurso e por meio da linguagem, legitima práticas que hierarquizam sujeitos; 2) a masculinidade é um pilar para as alterações das relações de gênero e dado constituinte de mudanças histórico-político-culturais. Assim sendo, toda e qualquer alteração na dinâmica de poder dos gêneros passa necessariamente pelo valor atribuído à prática do poder masculino em determinado recorte histórico³⁰.

Sendo a masculinidade um dado passível de alterações históricas e ligado às práticas sociais do universo masculino, podemos analisá-la também a partir de sua legitimação por pilares institucionais detentores e reguladores de discursos. Foucault afirma que “a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos (...) (FOUCAULT, 2014, p.8), portanto é possível dimensionar a masculinidade também pelos aparatos jurídicos da sociedade que atuam na promoção de certas masculinidades em detrimento de outras.

É nesse contexto que Connell cunha o termo *Masculinidade hegemônica* (CONNELL, 2005). As práticas sociais masculinas, quando emuladas, tornam-se fatores essenciais para uma posição dominante na ordem do gênero. É sob esse eixo que se definem quais as práticas aceitas e legitimadas em sociedade e quais não; quais ganham valores de reprodutibilidade e quais são marginalizadas como não-hegemônicas.

Os estudos sobre as práticas sociais têm origem na primeira leva dos estudos de masculinidades centrados na análise dos *papeis sexuais* (*sex roles*). Esses papéis levavam em conta elementos inatos aos sujeitos, dividindo práticas culturais a partir dos polos do sexo masculino e feminino. Dessa forma, nessa primeira concepção dos estudos da masculinidade, a

³⁰ Inúmeros centram-se na relação história e construção social da masculinidade. Entre as pesquisas mais consolidadas estão a obra *Xy: sobre a identidade masculina*, de Élisabeth Badinter (BADINTER, 1993) e *The Politics of Manhood*, de Michael Kimmel (KIMMEL, 1996).

diferença estaria centrada em uma estrutura social pré-definida que acompanharia diferenças biológicas entre sujeitos. Connell problematiza o debate ao desvincular os papéis sexuais de sua tendência normativa e biologizante, e começa a relacioná-los à concepção da formação da cultura. Ao entender a masculinidade como uma prática social, vincula o conceito às regras e às dinâmicas sociais das relações de poder entre homens e mulheres. Diz a autora:

(...) masculinidades são configurações de práticas estruturadas pelas relações de gênero. Eles são inerentemente históricos; e seus processos de “criação e recriação” são processos políticos que afetam o equilíbrio de interesses na sociedade e a direção à mudança social.³¹ (CONNELL, 2005, p.44, tradução nossa)

A masculinidade, na compreensão de Connell, deve ser compreendida a partir de suas relações com a história e com as relações culturais estabelecidas entre os sujeitos. Dessa forma, retira-se os estudos da masculinidade de seu bojo biológico para compreendê-lo como um elemento próprio das relações de gênero – sendo este último um elemento passível de mudanças históricas.

É necessário expor, no entanto, alguns problemas encontrados no trabalho de Connell e no seu conceito da masculinidade hegemônica. Primeiramente, tanto a criação do termo quanto o estudo sobre masculinidades proposto pela autora centrou-se nas dinâmicas de poder no binômio homem/mulher. Não busco aqui realizar um ataque direto às teóricas feministas que, escrevendo nos anos 1970 e 1980, aprofundaram intensamente os debates das violências sistêmicas sofridas pelas mulheres durante a história da humanidade. Mas acredito ser essencial mostrar como esses trabalhos encobriram, em grande parte, as contradições e problemáticas do colonialismo na constituição das práticas masculinas.

Outro ponto que acredito ser essencial evidenciarmos, e que acredito que Connell explora pouco em seu trabalho, são as dinâmicas das masculinidades quando interseccionadas ao eixo racial³². Grande parte das contradições que envolvem a construção social da masculinidade negra e das masculinidades de sujeitos colonizados, matéria prima na qual me debruço neste trabalho, são deixadas de lado. Interpretados sob a grande égide do “masculino” enquanto um conceito essencialista universal³³, as especificidades de outras masculinidades acabaram sendo

³¹ “(...) masculinities are configurations of practice structured by gender relations. They are inherently historical; and their making and remaking is a political process affecting the balance of interests in society and the direction of social change. (CONNELL, 2005, p.44, tradução nossa)

³² Discutirei sobre as especificidades da masculinidade negra em minha análise de *Recordações do Escrivão Isaías Caminha*, de Lima Barreto, no capítulo quatro de minha pesquisa, e também no capítulo 3 em que trabalharei o binômio branquitude e negritude.

³³ Acredito ser difícil destacar o valor universal do dado masculino do discurso da modernidade relatado no primeiro capítulo. Os traços essencialistas e universalizantes que acompanharam os estudos da masculinidade nos

abandonadas ou, simplesmente, ignoradas. Ao atermo-nos a isso, um novo universo de análise e interpretação abre-se principalmente no que tange a imbricada dialética entre branquitude e negritude.

Uma parte dos estudos do feminismo negro, posteriores aos debates levantados por Connell, buscarão compreender a formação das masculinidades não só a partir do gênero como elemento da história, mas também a partir da ideia de raça como elemento constitutivo das relações de poder entre sujeitos na sociedade. A teórica Patrícia Hill Collins, em seu conceito de *interseccionalidade*, problematiza os estudos que se centram nos marcadores sociais da diferença de forma particular e individual, expondo que uma análise profunda da realidade só poderá ser erigida por meio de um arcabouço teórico preocupado com o diálogo intrínseco de cada uma dessas partes. Diz a autora:

(...) determinada sociedade, em determinado período, as relações de poder que envolvem raça, classe e gênero, por exemplo, não se manifestam como entidades distintas e mutuamente excludentes. De fato, essas categorias se sobrepõem e funcionam de maneira unificada. Além disso, apesar de geralmente invisíveis, essas relações interseccionais de poder afetam todos os aspectos do convívio social (COLLINS, 2021, p.17)

A masculinidade, entre as tantas temáticas vinculadas aos estudos de gênero, deve ser compreendida a partir de sua dinâmica com outros elementos igualmente centrais para a análise da sociedade e das relações culturais vinculadas ao poder social. A desvinculação para com as formas enrijecidas de lidar com o dado masculino será, no recorte deste trabalho, uma preocupação constante, objetivando não somente uma análise aprofundada das relações de poder entre o masculino e o feminino, mas também com outros eixos como raça, nacionalidade e classe.

Abrindo esse leque, novas ordens de poder e domínio podem ser percebidas, descentrando a estreita relação homem/mulher como categorias universalistas que dominaram grande parte dos estudos de gênero, nas décadas de 1960 e 1970. Se compreendidas enquanto práticas sociais, passíveis de serem emuladas por diversos sujeitos, um estudo crítico sobre as masculinidades pode servir-nos também para uma compreensão sistêmica de toda a estrutura hierárquica de gênero, sejam essas relações construídas entre homens/mulheres, homens/homens, mulheres/mulheres; além disso poderá servir também para um estudo aprofundado da relação entre branquitude e negritude em diferentes contextos nos quais a formação nacional esteja em pauta.

anos 1970 e 1980 têm proximidade com o valor eurocêntrico que orbitou os estudos de gênero no decorrer dos anos.

Connell, em artigo posterior intitulado *Masculinidades hegemônicas, repensando o conceito*, recupera seus escritos iniciais em um processo autocrítico. No texto, a autora readéqua o termo hegemonia e sua ambiguidade. O conceito de *hegemonia*, conforme teorizado por Gramsci, levava em conta dados essencialistas próprios da metodologia dialética do materialismo histórico. O termo, conforme aplicado pelo autor, trazia consigo enraizamentos universalizantes ligados a uma prática crítica vinculada à perspectiva econômica-cultural atrelada aos estudos de Karl Marx. Neste trabalho, Connell revisa o termo atribuindo o valor cultural e local da formação das masculinidades hegemônicas. Dessa forma, vislumbram-se não apenas uma masculinidade, e sim masculinidades hegemônicas que podem alterar-se conforme contextos culturais, temporais e históricos específicos. Diz a autora:

Whetherell e Edley sugerem que deveríamos compreender as normas hegemônicas como definindo posições de sujeito no discurso que é levado a cabo estrategicamente por homens em circunstâncias particulares. A masculinidade hegemônica tem múltiplos significados – um ponto que alguns autores têm afirmado como uma crítica, mas que Wetherell e Edley tomam como um ponto de partida positivo. Os homens podem se esquivar dentre múltiplos significados de acordo com suas necessidades interacionais. Os homens podem adotar a masculinidade hegemônica quando é desejável, mas os mesmos homens podem se distanciar estrategicamente da masculinidade hegemônica em outros momentos. Consequentemente, a “masculinidade” representa não um tipo determinado de homem, mas, em vez disso, uma forma como os homens se posicionam através de práticas discursivas. (CONNELL, 2013, p.257).

Recuperando o artigo *Negotiating Hegemonic Masculinity: Imaginary Positions and Psycho-discursive Practices* (1996), de Margareth Wetherell e Nigel Edley, Connell repensa o conceito de masculinidade hegemônica através de um eixo interdiscursivo. O caráter circunstancial da masculinidade leva a autora a refletir sobre como os homens aderem ou afastam-se estrategicamente da masculinidade hegemônica, conforme as circunstâncias da prática do poder. Distanciamos-nos, assim, da busca por uma caracterização da identidade masculina, objetivo que unificou, em parte, a primeira e segunda onda dos estudos sobre masculinidades, e direcionamos-nos, agora, às formas como homens posicionam-se em práticas discursivas e apropriam-se da masculinidade como forma de incorporar-se à dinâmica de poder da estrutura hierárquica de gênero³⁴.

Assumindo as *masculinidades hegemônicas* enquanto práticas heterogêneas e plurais, ao mesmo tempo que também locais, a autora possibilita a incorporação de um eixo discursivo ao

³⁴ Apesar da autora não comentar em seu artigo de reformulação, é necessário evidenciar a importância da terceira onda dos estudos da masculinidade nesse processo autocrítico. A teoria da performatividade, de Butler, que será comentada logo em seguida no texto, atém-se exatamente na constituição social do gênero enquanto práticas performativas e enunciativas. Adentrar o universo da masculinidade enquanto uma enunciação discursiva permite-nos aprofundar o estudo sobre as práticas do poder na sociedade estruturada pela hierarquização social de gênero.

conceito possibilitando uma maior abertura metodológica às teorias da performatividade. Judith Butler, em seu famoso texto *Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista*, relata que as identidades de gênero são constituídas a partir de uma repetição estilizada de atos corporais (BUTLER, 2018, p.3). Essa estilização do corpo pode ser compreendida enquanto gestos e movimentos que, quando normalizados, projetam a ilusão de um eu genérico e permanente. As identidades de gênero, portanto, são influenciadas diretamente pela forma discursiva do ato performativo do corpo que, em contextos sociais de práticas de poder, assumem sentidos de valorização/subvalorização de sujeitos e subjetividades. Acredito que tanto Connell, em seu texto de reformulação, quanto Butler estão aproximando-se da compreensão de masculinidades enquanto práticas sociais e linguísticas que sistematizam as relações hierárquicas na sociedade, a partir de uma perspectiva nãoessencialista. Identificar a masculinidade enquanto atos é relacioná-la a uma sintaxe própria das relações entre o corpo e a sociedade, enquanto um texto em diálogo interdiscursivo com outros agentes, passível de mudança e controle social. Dessa forma, seguindo o fio de Butler, o ato performativo da masculinidade está conectado ao campo da representação social do que se acredita ser a melhor metáfora do *eu*, a mais representativa e significativa explicação do sujeito. No entanto, o ato relaciona-se mais a uma criação ficcional-representacional do que uma dita verdade universal (BUTLER, 2018, p.33). Se analisarmos brevemente as famosas expressões e caracterizações estereotípicas do universo masculino, como por exemplo o termo “homem de verdade”, e compará-las com o referencial teórico de Butler, verificar-se-á que a popular expressão diz menos da essência do ser homem do que dos atos performáticos masculinos que foram sistematicamente regulados, controlados e selecionados pelas instâncias sociais do poder para representar, ficcionalmente, o homem.

Dessa forma, os atos performativos vinculados à construção social da masculinidade podem estar em sintonia com os discursos institucionais hegemônicos da sociedade. Esses discursos estão alinhados a um poder disciplina que objetiva ser, conforme caracterizado por Michel Foucault: “um poder que, em vez de se apropriar e de retirar, tem como função maior “adestrar” (FOUCAULT, 2014, p.167). Segue Foucault:

Ele (poder disciplinar) não amarra as forças para reduzi-las; procura ligá-las para multiplicá-las e utilizá-las num todo. Em se dobrar uniformemente e por massa tudo o que lhe está submetido, separa, analisa, diferencia, leva seus processos de decomposição até às singularidades necessárias e suficientes. “Adestra” as multidões confusas, móveis, inúteis de corpos e forças para uma multiplicidade de elementos individuais - pequenas células separadas, autonomias orgânicas, identidades e continuidades genéticas, segmentos combinatórios. A disciplina “fabrica indivíduos”; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de exercício. (FOUCAULT, 2014, p.167)

Trata-se de uma prática do poder que adentra discursos, controla-os e submete-os a uma uniformidade. Uma forma implícita de controle sobre corpos e individualidades que, constituída em um campo linguístico, tem suas multiplicidades de sentido segmentadas e uniformizadas. Essa forma de poder é o que também controla e segmenta os diferentes atos performativos das masculinidades. Além disso, a segmentação e legitimação de uma masculinidade depende da forma como o poder disciplinar, tão característico da modernidade eurocêntrica³⁵, moldou e hierarquizou diferentes discursos. A construção social da masculinidade, portanto, não pode ser simplesmente destacada dos pilares institucionais da sociedade, pois conectam-se e afastam-se mutuamente, em um constante e ambíguo processo interdiscursivo.

Esse imbricado processo dialoga com o que a socióloga e pesquisadora Berenice Bento chama de masculinidade como um *projeto inacabado*. Em seu livro *Homem não tece dor*, a autora relata sobre como a masculinidade constitui-se enquanto um projeto, a partir da inter-relação social masculina. Ao refletir sobre as práticas masculinas entre homens e o processo pedagógico da incorporação da virilidade, a autora afirma que:

A vigilância das práticas dos homens já iniciados também é realizada por outros homens. Eles observam, avaliam, concedem permissão para entrar no universo da masculinidade, que tem que ser demonstrado para a aprovação dos outros homens. Neste sentido, a masculinidade pode ser tida como um projeto sempre inacabado, que está sempre sendo colocado à prova para ser avaliado por outros homens. (BENTO, 2015, p.9).

Ao estudarmos os pactos sociais masculinos, percebemos a potencialidade de conexão e inter-relação de poder entre masculinidades. Vemos, aqui, que a construção social da masculinidade ganha um contorno múltiplo de validação a partir de seu ponto de legitimação coletiva. Desse processo de vigilância, normalizado nas práticas sociais, masculinidades são erigidas como projetos inacabados e idealizações coletivas.

O pesquisador e professor universitário Emerson Inácio relaciona essa interação social ao conceito de homosociabilidade (INACIO, 2000, p.98). O autor recupera os estudos de Eve Kosofsky Sedgwick com o objetivo de compreender as formas como o poder masculino é legitimado socialmente a partir de uma complexa “rede de relações baseadas no patriarcado que regulam o comportamento masculino de maneira a estabilizá-lo e hierarquizá-lo pela

³⁵ A prática do poder disciplinar de Foucault recai principalmente na mudança da idade medieval para a idade moderna, e no aparelhamento de poderes na agência do estado. O primeiro capítulo desta tese buscou demonstrar exatamente como essa mudança histórico-temporal organizou-se em pressupostos filosóficos centralizados na experiência do sujeito europeu. Portanto, entender a constituição do poder disciplinar é compreender também as formas pelas quais a modernidade constituiu-se enquanto modelo único de análise histórico-cultural mundial.

instauração de uma interdependência/solidariedade (...) (INACIO, 2000, p.98). O patriarcado é a instituição reguladora das relações de poder na ordem do gênero que age sobre o comportamento e práticas masculinas em sociedade. Dessa forma, para a prática do poder masculino ser legitimada no ambiente social, as figuras masculinas devem encarar uma rede homosocial e interacional, regulamentada por aspectos como “amizade, tutela, educação formal, rivalidade, espaços exclusivos, etc”. (INACIO, 2000, p.98). Esse elemento é o que permite a constituição de uma sociedade em que sujeitos estarão sempre às ordens do poder masculino. Inácio diz ainda:

Nos séculos que formam a chamada modernidade, tal entidade não sofreu mudanças profundas, pelo contrário, se perpetuou como uma forma silenciosa e perniciosa de opressão aos grupos não alinhados à lógica masculinista. Tal perpetuação se deu nos mais variados setores e das formas mais variadas, como pode-se ser percebido por exemplo no papel das ditaduras, que procurando impor determinados conceitos à sociedade davam voz aos grupos minoritários para simplesmente poderem controlar o que diziam e mantê-los, portanto, dentro ainda da esfera do domínio (INACIO, 2000, p.99).

Destaco, aqui, a reflexão do autor sobre a forma “silenciosa e perniciosa” que a homosociabilidade perpetuou-se durante a modernidade. O eixo interacional da masculinidade age como uma lógica de exclusão na qual a imposição de determinados conceitos permitiu o controle sobre sujeitos que não seguiam a lógica social masculina. No advento da modernidade, certas características tidas como universais tratavam-se, na verdade, de elementos essencialistas gendrados e agenciadores da legitimação social de certos sujeitos ligados às práticas de poder patriarcais. A busca pelo projeto da masculinidade, conforme discussão levantada por Berenice Bento, trata-se, no contexto da modernidade, de um processo pelo qual as relações de poder da homosociabilidade organizam-se a fim de nutrir interações sociais que possibilitam tanto o desenvolvimento de um projeto coletivo masculino quanto perpetuação imagética da idealização coletiva masculina.

No capítulo dois discutimos como os dados caros à modernidade impediram certos indivíduos de mobilizar suas narrativas e memórias. Foram estes mesmos dados que possibilitaram certos homens escreverem a história global e sedimentar o espaço masculino como o único local epistêmico legitimado pelo discurso da modernidade. Sendo a história do pensamento moderno organizada pelos conhecimentos provenientes da ordem masculinizante do saber, a instituição patriarcal preservou-se e os sujeitos dominados distantes da masculinidade reinante foram, por fim, descentrados do grande bojo do conhecimento eurocêntrico da modernidade.

É o controle dos atos performativos emulados na homossociabilidade que permite as masculinidades desenvolverem-se como norma. Dessa forma, indivíduos almejam a hegemonia do masculino e, mesmo incapazes de alcançá-la, fomentam a estrutura reprodutiva de sua legitimação no próprio processo de emulação desses atos³⁶. Em um imbricado mecanismo imagético e performático, instaura-se um projeto de masculinidade que nunca poderá ser alcançado, mas que, devido o ato de reprodução social, poderá sempre ser almejado. Na interação entre o alcançar/almejar, diferentes sujeitos criam um estado social de vigília e controle sobre as práticas sociais, fomentando processos de exclusão de atos distantes da hegemonia e incorporando performances tangentes ao hegemônico.

Busquei neste subcapítulo apresentar o conceito da masculinidade hegemônica e sua articulação com as relações de poder na ordem do gênero. Na próxima seção abordarei melhor como os elementos masculinos integram-se ao discurso da modernidade, a partir do personagem Fausto, de Goethe.

2.2 A masculinidade da modernidade em Fausto

Ao posicionarmos a modernidade também como um discurso de dominação colonial que privilegia a experiência da dominação europeia sobre o restante do globo, estamos também demarcando um conjunto específico de atos performativos que, organizando-se discursivamente enquanto norma, teriam certa legitimidade social e característica de reprodução social. Dessa forma, as masculinidades hegemônicas, durante os séculos XVI, XVII e XVIII estariam vinculadas então à própria constituição do discurso da modernidade.

A primeira mudança radical na forma como a masculinidade é apreendida na história moderna ocorre a partir do término da dita Era Medieval. Georges Vigarello assinala:

Nada de tradicional, no entanto. Nada que se assemelhe às visões “antigas” de uma virilidade misturando força intempestiva e dominação inquestionável. A força ela mesma não é colocada no primeiro plano, muito menos a fuga, ao passo que dominariam a sabedoria, a ponderação, a prudência ainda, leia-se, a “circunspeção”. É realmente o “homem digno deste nome”, no entanto, que está no coração do texto, mesmo se a referência à idade é a primeira: “o homem da “idade viril”, sempre idêntico, na modernidade, à imagem esperada do homem perfeito. (VIGARELLO, 2012, p.205.)

³⁶ A discussão sobre a inter relação entre homens na luta pela hegemonia da masculinidade e no processo de legitimação de masculinidades já existentes foi abordada por Connell em seu conceito *políticas da masculinidade*. A autora afirma que diferentes masculinidades entram em conflito, direto ou indireto, em busca da legitimidade da definição social da masculinidade (CONNELL, 2005, p.191).

Vigarello aponta que uma das principais mudanças que separam a virilidade medieval da virilidade moderna é a perda daquilo que “sempre o definiu: rudeza e firmeza” (VIGARELLO, 2012, p.206). Encontramos certa efeminação e, até certo ponto, uma propensão à “doçura, à delicadeza, à urbanidade” (VIGARELLO, 2012, p.206). A figura do cavaleiro, bruto, da guerra, abrirá espaço a uma virilidade enraizada na busca pelo conhecimento, na leveza³⁷ e na propensão às artes.

Não é de se estranhar que essa mudança no dado da virilidade acompanha não somente a virada filosófica da constituição do plano cartesiano de Descartes, e a consequente validação do sujeito universal como dado filosófico, mas também a própria instituição da modernidade como um discurso colonial de dominação. Se de um lado temos uma nova virilidade acompanhando a virada da filosofia moderna, de outro temos o papel das grandes navegações e da dominação de um novo mundo agindo sobre a construção simbólica do masculino. Os valores da inquietude e da fragmentação do sujeito, características essenciais da modernidade, concatenam-se à mudança do dado da virilidade, comprovando o que assinala Vigarello: “Dominação e força, moderação e ponderação, medo da própria perda se misturam na modernidade, a fim de transformar o modelo maior da virilidade” (VIGARELLO, 2012, p.216). O homem dominador de terras não é o cavaleiro de guerra irracional, e sim o homem de grande intelecto e conhecimento que, sob a égide da razão, será parcimonioso, delicado e racional.

Com a “descoberta do novo mundo”, esse grau de virilidade vinculado à razão do espírito dominador marcou a constituição e desenvolvimento das masculinidades modernas que imperaram nos séculos XVI, XVII e XVIII na Europa, chegando ao seu ápice no advento do naturalismo, no pensamento cientificista racista do século XIX e na emergência dos estados-nacionais. A noção de sujeito, do universalismo e da razão, desde suas idealizações na Era das Luzes, fora sistematicamente incorporada ao pensamento filosófico europeu, tendo consequências diretas no dinamismo da construção social da masculinidade nesses territórios.

Acredito que os primeiros passos para o desenvolvimento desses modelos masculinos da modernidade, no final do século XIX, encontram-se nos mitos da individualidade levantados

³⁷ Vigarello afirma que o “modelo da elegância e da finura se impõe nas referências sociais da Modernidade, contrariamente às referências anteriores onde uma deselegância sensível, junto aos homens ao menos, podia ser apreciada. (VIGARELLO, 2012, p.208). O autor ainda relata que no tratado do diplomata italiano Baldassar Castiglione intitulado Livro do Cortesão, de 1528, o termo “leve” ganha valor positivado nas “qualidades] esperadas de aprendizagens pacientemente citadas nos tratados” (VIGARELLO, 2012, p.208). O estado da leveza espiritual torna-se um dos objetivos centrais da busca pelo conhecimento e a sensibilidade torna-se um mote da instituição da Era Moderna. Vigarello é sagaz ao perceber que o tom dado à sensibilidade, na virada da Idade Média para a Idade Moderna, não diz respeito apenas à constituição do sujeito moderno mas também a mudança de um ideal imagético da identidade masculina.

por Ian Watt, em seu livro *Mitos do Individualismo Moderno*. O autor propõe uma análise de alguns romances, poemas e heróis canônicos da literatura europeia com o objetivo de identificar e sistematizar o dado da individualidade na literatura ocidental. A tese de Watt é que a leitura crítica das obras possibilita a identificação de mitos³⁸ próprios da era moderna. Esses mitos caracterizam-se enquanto unidades simbólicas do individualismo moderno e da decaída dos elementos punitivos da contrarreforma.

A figura de Fausto, conforme analisado por Ian Watt, é a que revela, penso eu, as maiores particularidades dos valores caros à modernidade. Um poema trágico é erigido a partir de uma figura heroica que desafia os planos divinos ao vender sua alma para mefistófeles em troca de tudo o que quiser em terra. Porém, um acordo é firmado: sua alma só seria totalmente de mefistófeles caso Fausto alcançasse a felicidade plena em vida. A partir desse enredo, o personagem de Goethe incorpora os valores caros ao discurso da modernidade, principalmente do dado da individualidade. Diz Watt “(...) o individualismo do Fausto é tão somente uma ativa e ininterrupta busca de experiência em si, ele sabe que não há paz à vista, nem mesmo no final (WATT, 1997, p.209). A experiência do sujeito da modernidade invade e transcende a mitologia mística da narrativa, fazendo com que o próprio valor da modernidade seja incorporado à história. Diz Ian Watt, ao caracterizar o personagem:

Nenhum laço o liga à família: seu pai é mencionado apenas de passagem, mas é somente na condição de médico que ele se mostra insatisfeito consigo mesmo; suas duas amadas, Margarida e Helena, e seus respectivos filhos, morrem antes que se estabeleça qualquer autêntico relacionamento com eles. Fausto é um grande viajante - quer no espaço quer no tempo; e chega à cena final da Parte II sem jamais ter tido uma casa. Fausto acha-se ideologicamente desobrigado de lealdades locais ou nacionais, embora ocasionalmente tenha guerreado pelo Imperador. No tocante à religião, tanto quanto podemos, podemos ver, não se preocupa com o destino de sua alma, ao contrário do Doutor Fausto de Marlowe. E embora, em certas ocasiões o seu discurso inclua termos cristãos, é provável que eles estejam ali para serem entendidos apenas como imagens ou símbolos. Fausto jamais reza, e nem vai à igreja. (WATT, 1997, p. 207)

Incorpora-se, na própria construção do personagem moderno, os valores da individualidade a partir da valorização da ausência de família, de religião, de casa, etc. O individualismo da modernidade projeta-se em todo o processo narrativo do poema, esvaziando, em parte, o discurso religioso medieval-mitológico e dando vazão aos valores caros ao próprio discurso da modernidade eurocêntrica. Estes valores, uma vez ligados ao personagem heroico

³⁸ Ian Watt compreende o mito como “uma história tradicional longamente conhecida no âmbito da cultura, que é creditada como uma crença histórica ou quase histórica, e que encarna ou simboliza alguns dos valores básicos da sociedade” (WATT, p.16, 1997).

que se constitui como um mito modelo de sua época, ganham materialidade a partir da representação literária faustiana.

Marshall Berman, em sua análise de Fausto, no livro *Tudo que é sólido se desmancha no ar, a aventura da modernidade*, inclui Fausto como a “primeira e ainda a melhor tragédia do desenvolvimento” (BERMAN, 2003, p. 46). Revela o autor:

O que esse Fausto deseja para si mesmo é um processo dinâmico que incluiria toda sorte de experiências humanas, alegria e desgraça juntas, assimilando-as todas ao seu interminável crescimento interior. Até mesmo a destruição do próprio eu seria parte integrante do seu desenvolvimento. (BERMAN, 2003, p.46).

A narrativa desenvolvimentista está ligada à mudança moderna do paradigma do sujeito - agora incorporado às alterações históricas calcadas na busca pelo conhecimento e na explicação de causa. É o que liga, segundo Berman, a noção de “autodesenvolvimento e o efetivo movimento social na direção do desenvolvimento econômico” (BERMAN, 2003, p.46). Fausto, dessa forma, incorpora o dado desenvolvimentista da modernidade, ligado, por sua vez, ao desenvolvimento da sociedade capitalista. Torna-se a representação literária da janela aberta às novas experiências propiciadas pelas novas dinâmicas econômicas e culturais³⁹.

No entanto, acredito que é necessário expor dois pontos problemáticos nas análises dos autores. O primeiro dá-se por suas noções de modernidade. Em grande parte, as análises fogem de um estudo crítico ao discurso da modernidade - enquanto modelo que exclui as relações coloniais do processo histórico. Não se problematiza Fausto como um personagem símbolo da modernidade centrada na subjetividade do sujeito europeu. O herói incorpora os valores próprios da narrativa da experiência europeia construindo assim uma suposta universalidade do campo das experiências que, em seu íntimo, liga-se localmente à narrativa histórica da Europa. O segundo fato trata-se da ausência de um recorte interseccional dos dados de gênero/sexualidade e raça na obra. Não podemos simplesmente ignorar o fato de que todos os grandes heróis da literatura moderna são homens, majoritariamente brancos, legitimadores de um discurso hegemônico constituído a partir da exclusão de vozes das ditas minorias nacionais. Ao propor uma análise que solapa os dois pontos citados, torna-se uma tarefa árdua realizar uma análise profunda da constituição da masculinidade hegemônica na modernidade.

³⁹ Existe uma grande quantidade de estudos sobre Lima Barreto nesse recorte. A dinâmica da modernidade foi imposta às suas obras, a partir de uma metodologia que a via enquanto um modelo central de leitura político-histórica. O livro *Lima Barreto, um pensador social na primeira república*, de Maria Cristina Teixeira Machado (MACHADO, 2002) e o livro *Literatura Como Missão: tensões sociais e criação cultural na primeira república*, de Nicolau Sevcenko (SEVCENKO, 2003) são obras consolidadas nesse campo. Apesar de obras essenciais para um estudo crítico sobre Lima Barreto, acredito que elas ignoram, em parte, os valores discursivos da colonialidade na implementação da Modernidade no Brasil.

Acredito que Fausto, de Goethe, é um dos primeiros momentos literários em que identificamos um padrão da virilidade masculina caro à modernidade. O “homem perfeito”, citado por Vigarello no trecho referenciado no começo dessa sessão, ou seja, o padrão viril que quebra a linhagem masculina da Idade Média, é agora o homem imerso à dúvida e à busca incessante do conhecimento. Os valores discursivos caros à modernidade atuaram diretamente nos atos performativos da masculinidade nessa nova ordem da sociedade europeia, constituindo uma hierarquização dos valores da virilidade e do dado masculino. Fausto não é a margem das vozes e das individualidades do mundo moderno: trata-se, na verdade, da posição enunciativa dominante que dita quais serão as experiências históricas a serem legitimadas. Dessa forma, Fausto é um dos primeiros casos literários da masculinidade hegemônica da modernidade.

2.3 Masculinidade hegemônica e constituição do estado-nacional

No século XVIII, a partir das grandes revoluções burguesas ocorridas em solo europeu, uma nova ordem discursiva da modernidade imperará. A consolidação de um capitalismo global, sob a égide da formação dos estados-nacionais, propicia uma nova consciência nacional coletiva que interfere nas construções sociais da masculinidade.

É essencial, primeiramente, diferenciar estado-nação, nação e nacionalismo. A pesquisadora Montserrat Guibernau associa a nação como um grupo humano consciente de formar uma comunidade e partilhar uma cultura comum; está geralmente vinculada a um território específico, ligado a uma imagem de passado e um projeto político comum (GUIBERNAU, 1996, p.56). A autora o compreende como o sentimento de pertencimento a uma comunidade com membros que se identificam com símbolos, crenças e estilos de vida coletivos (GUIBERNAU, 1996, p.56). O estado-nação, por sua vez, é uma criação moderna própria do desenvolvimento histórico europeu, surgido a partir das grandes revoluções burguesas. Trata-se de:

(...) um fenômeno moderno, caracterizado pela formação de um tipo de estado que possui o monopólio do que afirma ser o uso legítimo da força dentro de um território demarcado, e que procura unir o povo submetido a seu governo por meio da homogeneização, criando uma cultura, símbolos e valores comuns, revivendo tradições e mitos de origem ou, às vezes, inventando-os. (GUIBERNAU, 1996, p.56)

O estado-nação é uma organização jurídico-política imperativa que busca unificar diferentes nações a partir de um aparato de controle e domínio. A revolução francesa e as principais renovações políticas que trouxe sedimentaram uma nova forma da prática do poder que atrela discursos em prol da unificação e homogeneização de diferentes povos. Esse processo de formação estatal e homogeneização cultural ocorre tanto pela atualização territorial

- ampliação das fronteiras geopolíticas - quanto pelo próprio processo imagético da constituição da nação. Aproximo-me, aqui, do sentido que Benedict Anderson dá para nação, enquanto uma “comunidade política imaginada - e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana” (ANDERSON, 2020, p.32). Trata-se de um constructo imagético pois “os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão ou nem sequer ouvirão falar de seus companheiros” (ANDERSON, 2020, p.32). A nação, portanto, tem uma dimensão narrativa e coletiva, sendo construída subjetivamente por uma comunidade.

Acredito que esse desenvolvimento imagético da nação pode ser lido também enquanto um processo narrativo. Alio-me à Homi K. Bhabba que, na sua introdução para o livro *Nation and narration* (BHABBA, 2000), caracteriza a nação como um constructo imagético coletivo determinado exatamente por sua ambivalência, indeterminação conceitual e irracionalidade. Assim como as narrativas, “as nações perdem suas origens no mito do tempo e só se realizam completamente no horizonte da mente” (BHABBA, 2000, s/p, tradução nossa). Bhabba acredita que existe um processo imagético de nação que se aproxima do ato de contar uma história. Em outro texto, uma pequena coluna para a Harvard Design Magazine, intitulado *The right to narrate*, o autor relata:

As artes e humanidades contribuem para o processo de tradução cultural propagando e protegendo o que chamo de "direito de narrar" - a autoridade de contar histórias, recontar ou reformular histórias, que cria a teia da vida social e muda a direção de seu fluxo. O direito de narrar não é simplesmente um ato linguístico; é também uma metáfora para o interesse humano fundamentado na própria liberdade, o direito de ser ouvido - de ser reconhecido e representado. Quando uso o termo “narrativa”, não pretendo fazer uma distinção genérica entre, digamos, narração novelística, drama e letra. Eu o uso de forma mais geral para significar um ato de comunicação por meio do qual a recontagem de temas, histórias e registros faz parte de um processo dialógico que revela a transformação da agência humana. (BHABBA, 2000, s/p, tradução nossa)

O narrar é conectado ao direito de ser ouvido e representado. Arelado a uma potencialidade discursiva do ato da comunicação, o processo narrativo da nação está centrado na vida social, em como indivíduos organizam suas memórias e histórias coletivas e como estas são difundidas socialmente. O processo de narrar liga-se então a um agenciamento humano, tornando-se também um ato de inserção histórica e de incorporação a uma rede coletiva simbólica de memórias e objetos que promulgam a construção imagética nacional, permitindo um indivíduo existir e ser ouvido socialmente.

Acredito que a narrativa nacional, no contexto do estado-nação, é contada de forma imperativa com o objetivo claro de homogeneização coletiva. Controlando quais indivíduos serão ouvidos socialmente controla-se também a emergência de narrativas divergentes do estado-nacional. Não é de se estranhar que o estado brasileiro se organizou historicamente para

sabotar a produção de conhecimento da intelectualidade afro-brasileira, no final do século XIX e início do XX, criando, a partir de instituições médicas e jurídicas, um aparato de exclusão racista que impedia sujeitos não só de participar da sociedade enquanto cidadãos (SCHWARCZ, 2019, p.24-25), mas também como sujeitos aptos a narrar a nação.

A ascensão do estado-nação enquanto modelo central de organização político-institucional possibilitou uma alteração radical das relações imagéticas-coletivas da nação e da compreensão de limites territoriais de estados consolidados. É por meio da prática do poder pelo estado-nacional, por exemplo, que o mapa geopolítico mundial se consolida. A atualização de fronteiras, a partir do monopólio da violência, é a grande marca das relações coloniais de dominação entre Europa e África/Ásia/América. Além disso, é essa nova constituição da prática do poder estatal que gerará os principais conflitos em solo europeu, como a primeira e a segunda guerra mundial.

Essa nova dimensão do estado “deixa espaço para a classificação dos cidadãos segundo o sexo, riqueza, religião, idade, etc., distinguindo pessoas saudáveis, doentes, loucas, produtivas ou improdutivas.” (GUIBERNAU, 1996, p.67). A consolidação de aparatos jurídicos e institucionais permitiu o sistemático controle de discursos na sociedade, levando em conta a consolidação, homogeneização e perpetuidade do estado-nacional. Acredito que a discussão levantada por Michel Foucault sobre o processo de controle e vigília estatal, em seu livro *Vigiar e punir, nascimento da prisão*, nos auxilia na compreensão da reprodução do *status-quo* do estado-nacional por meio da prática do poder e da dinâmica da *microfísica do poder*⁴⁰. Diz o autor:

Ora, o estudo desta microfísica supõe que o poder nela exercido não seja concebido como uma propriedade, mas como uma estratégia, que seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma “apropriação”, mas a disposições, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos; que se desvende nele antes uma rede de relações sempre tensas, sempre em atividade, que um privilégio que se pudesse deter; (...) Temos em suma que admitir que esse poder se exerce mais que se possui, que não é o “privilégio” adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito de conjunto de suas posições estratégicas - efeito manifestado e às vezes reconduzido pela posição dos que são dominados. (FOUCAULT, 2014, p.30)

O poder não é algo concebido e dominado, e sim praticado estrategicamente. A lógica do estado-nacional é a da organização e regulamentação de discursos através de uma estrutura normalizada e reproduzida nas relações sociais cotidianas. Essa imbricada dinâmica é o que

⁴⁰ A *microfísica do poder* parte das estratégias vinculadas às produções discursivas da sociedade. Trata-se das formas como o estado regula e controla a produção dos discursos, não apenas para fins repressivos, mas também como forma de controle de sujeitos e subjetividades, a partir da produção de conhecimentos legitimadores da instituição estatal. (MACHADO, 2019, p. 17).

permite a homogeneização de diferentes nações perante a unidade do estado-nacional e a reprodução das lógicas de dominação e controle nas relações cotidianas, inclusive pelas próprias minorias que não se enquadram na projeção de nação dominante.

O processo de homogeneização do povo dá-se pelo sistemático apagamento de outras memórias e narrativas das minorias nacionais em prol da imagem da nação emulada pelo estado-nacional. Na lógica proposta por Guibernau, há duas saídas para quando nação e estado-nacional não coexistem simultaneamente: ou na lógica da assimilação de diferentes nações, a partir da aniquilação das minorias culturais - caso, por exemplo, das populações indígenas da América - ou criando-se um mecanismo de integração às nações já existentes - como, por exemplo, a incorporação de mestiços, no Brasil, a uma nação vinculada à democracia racial⁴¹. Caso essas dinâmicas não aconteçam e a incorporação não seja possível, cria-se a sensação de “estrangeirismo” e o estado torna-se um elemento distante desses indivíduos. (GUIBERNAU, 1996, p.70).

Muitos teóricos debruçaram-se sobre a posição dos povos dominados e das minorias nacionais no processo de participação do estado-nacional e na própria constituição da nação. O teórico Homi K. Bhabba procura aprofundar esse debate por um olhar atento ao hibridismo cultural e ao dado da diferença. Para o autor, a constituição da noção secular do tempo e do espaço histórico implantado pelo discurso da modernidade criou formas enrijecidas e essencialistas para tratar de temas como estado-nacional, nação e identidade (BHABBA, 2014). O processo de desenvolvimento do estado-nacional leva em conta a criação de espaços híbridos e lacunares nas fronteiras da cultura nacional. Ao refletir sobre a posição das minorias destituídas no contexto do nacionalismo moderno, o autor afirma que a “a própria ideia de uma identidade nacional pura, etnicamente purificada, só pode ser atingida por meio da morte literal e figurativa dos complexos entrelaçamentos da história e por meio das fronteiras culturalmente contingentes da nacionalidade (nationhood) moderna” (BHABBA, 2014, p.25). Esse espaço fronteiriço é onde constituem-se as memórias e as narrativas das minorias nacionais que, impossibilitadas de serem incorporadas ao processo imagético da nação moderna e barradas da possibilidade de identificação total ao estado-nacional, são descentradas do tempo e do espaço secular vinculados ao discurso da modernidade. Bhabba acredita que, a partir da globalização

⁴¹ A política de branqueamento racial ocorrida no final do século XIX e início do século XX, no Brasil, teve como principal consequência a criação de um recorte populacional mestiço que, impossibilitado de se incorporar a uma identidade social consolidada, foi condicionado a se incorporar a um estado-nacional aglutinador e homogeneizador de culturas e nações. Para uma maior compreensão das relações de incorporação da população negra verificar FERNANDES (2008) (2007), TADEI (2002) e COSTA (2001).

e da criação de uma rede de conexão internacional, as culturas “nacionais” estão agora sendo produzidas por essas minorias, desarticulando o tempo homogêneo da modernidade e do progresso. (BHABBA, 2014, p.26).

Bhabba, a partir de uma revisão crítica da noção de tempo e espaço, busca compreender como as minorias nacionais constituem nações internas às próprias narrativas nacionais excludentes. É necessário, na visão do autor, repensar os conceitos que o discurso da modernidade solidificou na história para dimensioná-los a partir da posição subalterna dos sujeitos dominados. Para isso, o autor elabora o conceito de *disseminação* (BHABBA, 2014, p.227-228). Bhabba acredita que a constituição da imagem de uma nação ocorre muito mais em um eixo temporal da história do que propriamente em um eixo espacial vinculado à historicidade. As fronteiras da identidade cultural nacional elaboram um tempo disjuntivo à modernidade, desmascarando assim a relação entre historicismo e a noção de espaço e tempo seculares, inscrevendo uma nova temporalidade de escrita que dê conta dessas intersecções ambivalentes e quiasmáticas da relação entre modernidade/processo colonizatório.

A análise dessas fronteiras permite a visualização de dois tempos de escrita histórica: uma que entende a nação enquanto povo e objeto pedagógico, associada principalmente ao discurso da modernidade eurocêntrica que aspira sempre uma continuidade no tempo secular; e outra que visualiza a nação como *povo protagonista* que se inscreve na narrativa nacional a partir do ato enunciativo no presente (BHABBA, 2014, p.240). O segundo trata das fronteiras híbridas da identidade nacional, enquanto o primeiro aborda a posição do tempo secular da modernidade; o segundo refere-se ao ponto enunciativo das minorias nacionais, enquanto o primeiro vincula-se à narrativa historicista eurocêntrica consolidada na modernidade. O autor acredita que a constituição da nação pelo povo protagonista desconstrói o discurso da nação enquanto objeto pedagógico; em outras palavras, o ato das minorias nacionais narrarem suas próprias nações desarticula a narrativa já consolidada do estado-nacional⁴².

A potencialidade da teoria de Bhabba dá-se pela problematização da posição enunciativa do narrar a nação e na sua potencialidade de desarticulação de discursos já consolidados na narrativa nacional hegemônica. O desenvolvimento dos estados nacionais no século XVIII, e sua consolidação durante o século XIX e XX, parte, ao meu ver, de um processo imagético-

⁴² Esse debate será retomado no próximo capítulo, momento em que discutirei sobre as posições de identidade/representação social da diferença no contexto de produção de Lima Barreto. No entanto, já prevendo a discussão, acredito que a obra estudada, e o próprio autor enquanto sujeito incorporado às relações raciais entre o universo da branquitude e negritude, projeta-se enquanto um romance descentrado do discurso homogêneo do tempo e espaço seculares, próprio da modernidade.

narrativo de nação constituído na temporalidade pedagógica. Este é tomado enquanto uma temporalidade que rege a historicidade eurocêntrica e aglutina as experiências europeias em um discurso histórico único, enclausurando as vozes das minorias nacionais nas lacunas e fronteiras da cultura nacional.

Judith Butler e Gayatri Spivak aprofundam o debate no livro *Quem canta o Estado-nação - língua, política, pertencimento*. Butler, em sua fala, parte da ambiguidade da palavra *estado* - enquanto ponto de enunciação da experiência, de um lado, e compreensão de unidade territorial jurídica de outro - para explicar a posição dos sujeitos destituídos no estado-nacional. Para a autora, o processo narrativo da nação trata-se de um conjunto jurídico excludente. O estado-nacional, a partir da criação de um mecanismo de agregação/desagregação, incorpora certos indivíduos no processo narrativo da nação e exclui outros. Diz a autora:

Se o estado é que “agrega”, com certeza é também o que pode desagregar e de fato desagrega. E se o estado agrega em nome da nação, evocando - forçosa senão poderosamente - certa versão da nação, então ele também desagrega, libera, expulsa e bane. Se for esse o caso, ele não age sempre por meios emancipatórios, “liberando” ou “colocando em liberdade”; ele expulsa precisamente por meio de um exercício de poder que depende de obstáculos e prisões, no sentido de certa contenção. (BUTLER, 2018, p.17)

Butler demonstra como a nação do tempo pedagógico é erigida a partir do próprio ato de exclusão de contra narrativas nacionais. Impossibilitados de “cantar” a nação, os indivíduos que se encontram nas fronteiras do estado-nacional tornam-se “sem estado”, em uma dupla logística de ausência: ausência de identificação a um estado-nacional e também ausência de um “estado” de sujeito enunciativo. São-lhes negados a condição de cidadão, impossibilitando-os de participar ativamente do processo coletivo e imagético de composição de uma comunidade.

Ao localizarmos a constituição do estado nacional na modernidade, percebemos uma mudança radical nas construções sociais da masculinidade e na própria dinâmica das relações de poder na ordem do gênero. O processo de homogeneização da nação e de deslocamento das minorias nacionais segmentou nas lacunas do tempo secular as subjetividades que não se enquadravam na imagem do estado-nação. Nos países europeus, esse processo ocorreu pela produção de discursos nacionalistas que impuseram fronteiras raciais, étnicas e de gênero/sexualidade (NAGEL, 2000). Joanne Nagel, em seu artigo *Ethnicity and Sexuality*, afirma que as fronteiras criadas pelos estados-nacionais são *étnico-sexuais*. Cita a autora que “etnicidade e sexualidade estão interligadas, não se estranhando. Os limites étnicos são também limites sexuais - intersecções eróticas onde as pessoas fazem conexões íntimas através de

fronteiras étnicas, raciais e nacionais⁴³.” (NAGEL, 2000, p.113, tradução nossa). Ainda na visão da autora, é pela criação desse complexo espaço limite étnico-sexual, sob constante vigília, que o nacionalismo se potencializa enquanto um discurso aglutinador das diferenças raciais e sexuais.

Nas fronteiras limites do estado-nação - onde encontram-se os destituídos e os sem-estado, subjetividades e sujeitos impedidos de participarem do processo ativo da constituição do estado-nacional - ocorre a intersecção dos recortes de gênero/sexualidade, raça e classe. Essa fronteira epistêmica dita as subjetividades e performatividades legitimadas pelo estado e enclausura os desviantes da heteronormatividade, do princípio do poder masculino e do padrão racial reinante que podem interferir diretamente na hierarquia nacional de sujeitos. O que está em jogo, aqui, é a constituição de masculinidades que estão concatenadas tanto ao ideal de nação projetada coletivamente quanto às ordens institucionais e legais do estado-nacional.

No que se refere às práticas masculinas que serão reforçadas pelo estado, o pesquisador Mário César Lugarinho, em artigo intitulado *Masculinidade e Colonialismo: em direção ao “homem novo”*, afirma:

À identidade moderna masculina, em que pese a polidez e o cavalheirismo, foi atrelado o autocontrole, que se contrapunha ao excesso das paixões, da violência e da crueldade. O homem moderno serviria ao Estado, à família e ao trabalho e não a si mesmo e aos seus interesses particulares. Assim passa ser considerado o novo sentido ao conceito de honra: seu serviço a essas instâncias sociais confere ao indivíduo o reconhecimento coletivo e, quanto menos interesse individual demonstrar, maior será a sua honra e o seu valor. (LUGARINHO, 2013, p.17)

As revoluções burguesas e a ascensão dos estados-nacionais trazem consigo uma alteração radical na construção social da masculinidade e nos valores caros à modernidade. Diferente do ideal medieval de masculinidade e também do ideal romântico proposto por Goethe, o dado do viril está atrelado, agora, ao estado-nacional. O sentido de honra molda-se a partir dos pilares do estado e da família (LUGARINHO, 2013, p.23), centralizados na figura masculina e concatenados aos discursos institucionais-jurídicos-legais do estado-nacional. Pilares da ordem burguesa que regraram as instâncias das relações interpessoais e descentraram o andamento do discurso da modernidade de um dos seus valores essenciais desde a Era das Luzes: o individualismo.

Com o surgimento dos estados-nacionais, o andamento desse novo modelo de masculinidade concatena-se à renovação da estrutura familiar. O centro do poder familiar, agora

⁴³ “Ethnicity and sexuality are strained, but not strange, bedfellows. Ethnic boundaries are also sexual boundaries—erotic intersections where people make intimate connections across ethnic, racial, or national borders. (NAGEL, 2000, p.113)

vinculado à figura do homem/marido, foi transferido ao mundo a partir da rede global das relações coloniais, criando assim uma nova ordem de costumes. Essencialmente, o “modelo da família nuclear burguesa não apenas redefiniu leis, mas interferiu diretamente nas formas de comportamento pessoal e relacionamento social em culturas completamente diversas e redesenhou a chamada “ordem de gênero” (LUGARINHO, 2013, p. 22). Essa nova ordem instaura a figura masculina como eixo essencial das dinâmicas familiares e vincula a instituição familiar ao poderio institucional do estado-nação.

É dessa atualização radical na emergência dos estados-nacionais e de uma revolução cultural na ordem dos costumes que o novo modelo de masculinidade ganhará relevo. Mário César Lugarinho levanta as principais características desse *homem novo* ao averiguar o debate no contexto português do final do século XIX e início do XX (LUGARINHO, 2013, p.23). Esse modelo vincula-se à tríade pátria, família e religião (LUGARINHO, 2013, p.24) que encabeçaram o projeto nacional do novo Estado português. Organizados no campo do simbólico, esses três elementos fomentam tanto o projeto imaginativo de nação quanto os aparatos de controle discursivo do estado-nacional.

Outro ponto primordial na emergência dessa masculinidade é a projeção futura da nação regenerada (LUGARINHO, 2013, p.25). Citando José Ramos do Ó, Lugarinho expõe que, no contexto português, foram essenciais à incorporação da propaganda e de educação nacional visando uma “portugalidade” enquanto virtude, com o objetivo de sedimentar não somente a “submissão do homem português às razões do estado, mas a sua crença inquestionável nessas razões e a sua inserção num modo de ser (num “hábito” cujo fim seria a estabilidade do estado)” (LUGARINHO, 2013, p.25). Essa sistemática submissão é o que permitiu a manutenção de um ideal de progresso nacional, reproduzido nas próprias lógicas de organização social portuguesa. Apesar da reflexão de Lugarinho vincular-se à ascensão do estado-nacional português da década de 1930, a narrativa da nação regenerada criou raízes a partir da segunda metade do século XIX, principalmente pelo avanço das teorias científicas, do eugenismo e do positivismo no campo das ciências humanas.⁴⁴

É relevante apontar que essa masculinidade foi instaurada como hegemônica concomitantemente a outras masculinidades provenientes do discurso da modernidade eurocêntrica, principalmente as vinculadas ao homem urbano/cosmopolita do *fin de siècle* - cito

⁴⁴ No contexto brasileiro, as teorias científicas tiveram ampla aceitação e incorporação. A escola recifense de medicina, liderada por Nina Rodrigues, foi um dos movimentos mais característicos da época por incorporar o eugenismo em suas práticas de análise. Para um debate aprofundado, verificar SCHWARCZ (2019).

aqui principalmente as masculinidades burguesas encarnadas nas imagens do *flâneur* e do *dândi* (LUGARINHO, 2013, p. 27). Essas masculinidades não estavam necessariamente atreladas ao estado-nacional e organizavam-se a partir de suas aproximações aos ideais individualistas da modernidade, em grande parte abandonados na incorporação do ideal do *homem novo*⁴⁵.

Para discutir a produção cultural dos sujeitos que estão nas fronteiras do estado nacional e as masculinidades não condizentes com a virilidade do *homem-novo*, é necessário ainda compreendermos as formas pelas quais essa masculinidade hegemônica foi incorporada aos contextos de países colonizados. Assumi, durante todo o primeiro capítulo, que o discurso da modernidade eurocêntrica traz consigo intrínsecas relações coloniais que encobrem vozes, memórias e narrativas dos povos dominados. A emergência dos estados-nacionais, como um momento central na atualização desse discurso, não foge à regra. No contexto brasileiro, a incorporação do ideal do *homem novo* encara um obstáculo: como superar os elementos de degeneração nacional vinculados à instituição da escravidão? Ainda mais: como projetar um ideal de nação civilizada em um estado-nacional que tem como contingência populacional majoritária negros e mestiços?

2.4 Brasil e o homem novo da nação futura: um problema de raça

No primeiro capítulo argumentei que o desenvolvimento de um *sistema-mundo* capitalista a partir do “descobrimento do novo mundo” foi essencial para que relações coloniais de dominação territorial e cultural pudessem ocorrer. A modernidade, enquanto um discurso que engendra a narrativa centrada nas experiências histórico-culturais do sujeito europeu, enraizou-se também nos territórios colonizados.

Os estudos voltados para as relações culturais entre Brasil e Europa são extensos. Para citar um exemplo, a dialética entre o localismo e o cosmopolitismo (CANDIDO, 2000, p.101) é uma faceta elucidativa de como essa relação esteve presente na produção intelectual nacional. No entanto, acredito que grande parte desses trabalhos não se preocuparam em realizar uma problematização profunda das relações de poder constituídas na produção intelectual nacional. Além disso, passou-se longe de uma análise contundente no que diz respeito aos recortes interseccionais de raça, classe e gênero/sexualidade.

⁴⁵ As imagens do *flâneur* e do *dândi* no século XIX, no Brasil, foram muito estudadas. Muitas obras tentaram identificar a incorporação dessas figuras nas obras de autores da época. Acredito que um dos estudos mais consolidados na área se trata da obra *Figurações do Dândi: um estudo sobre a obra de João do Rio*, de Orna Messer Levin (LEVIN, 1996).

A incorporação do discurso da modernidade ao contexto nacional, acredito eu, liga-se à incorporação de lógicas e mecanismos discursivos de controle e domínio sobre sujeitos. E como chegam esses discursos até o Brasil? Apoio-me em Roberto Schwarz para afirmar que ideias viajam. Diz o autor:

No que interessa à literatura brasileira do século XIX, acho até que viajam de barco. Vinham da Europa de quinze em quinze dias, no paquet, em forma de livros, revistas e jornais, e o pessoal ia ao porto esperar. Quem lida com história literária - ou, para dar outro exemplo, com história da tecnologia - não pode fugir à noção do influxo externo, pois são domínios em que a história do Brasil se apresenta em permanência sob o aspecto de atraso e atualização. (SCHWARZ, 2006, p.48)

A partir das rotas marítimas dos países europeus para suas colônias, o autor expõe o trajeto realizado pelos objetos culturais europeus para o Brasil - seguindo o próprio fluxo transatlântico da colonização. A incorporação dos discursos da modernidade sempre foram uma realidade no contexto nacional, principalmente na relação Brasil x Portugal. Os diálogos entre autores e obras, pontos de referência intra e extra literários e até mesmo cartas de correspondência entre escritores marca o Brasil como uma nação colonizada que produz uma literatura nacional com modelos artístico-literários provenientes da história do pensamento europeu⁴⁶.

No que diz respeito à constituição do estado-nação brasileiro, o Brasil não ficou atrás no teor de complexidade de suas questões nacionais. A implementação do estado-nacional ocorreu, simultaneamente, à incorporação da filosofia liberal e da projeção do ideal do progresso, ambas conectadas ao republicanismo francês. A mudança do império para a república partia de uma mudança não somente econômico e cultural, mas também discursiva. Era necessária uma nova imagem coletiva de nação que não só representasse as atualizações intelectuais provenientes da formação dos estados-nacionais europeus, mas também refletisse as ordens étnico-raciais, sexuais e de gênero de seu conjunto populacional. É no meio dessa discussão que as teorias científicas europeias e o eugenismo criaram raízes em solo brasileiro. A partir desse contexto, impera uma dúvida por parte de intelectuais, juristas e médicos brasileiros: como lidar com a população negra e mestiça, fonte de degeneração da nação brasileira?

⁴⁶ Essa problemática existe desde o célebre texto *Instinto de nacionalidade*, de Machado de Assis. No artigo, o autor trata da noção do localismo e do universalismo, com o objetivo de compreender a posição da produção cultural brasileira em contraste com a europeia. Esse debate é retomado pelos modernistas de 20 com a proposta antropofágica de produção artística. Nos anos 60, essa problemática é incorporada com a produção musical da tropicália, na ditadura militar. Dentro dos estudos literários, a escola marxista de São Paulo, liderada por Antonio Candido, teve uma importância crucial nesses estudos. Para mais informações, verificar BOSI (1992), CANDIDO (2000) (1975), SCHWARZ (2006), SCARPELLI (2006).

Compreendo a degeneração conforme explicitado por Anne McClintock, em sua obra *Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial* (MCCLINTOCK, 2018). A autora relata que:

(...) a ideia de progresso que iluminou o século XIX foi acompanhada por seu lado sombrio. Imaginar a degeneração em que a humanidade poderia cair fazia parte necessária de imaginar a exaltação a que ela poderia aspirar. As classes degeneradas, definidas como desvios do tipo humano normal, eram tão necessárias para a auto definição da classe média quanto a ideia de degeneração era para a ideia de progresso, pois a distância percorrida por algumas partes da humanidade ao longo do caminho do progresso só podia ser medida pela distância em que outras estavam atrasadas. (MCCLINTOCK, 2018, p.80)

A autora é incisiva ao expor a relação entre o progresso e os ditos sujeitos degenerados. Sob a caracterização de “desvios do tipo humano normal”, os degenerados demarcam simultaneamente o que deve ser sistematicamente evitado pelo estado-nacional e a projeção futura do que deve ser a característica de seu conjunto populacional. Além disso, os degenerados são incluídos na narrativa do progresso com o objetivo de estabilizar e homogeneizar narrativas divergentes às hegemônicas.

Não é difícil imaginarmos a contradição da incorporação desse discurso ao contexto de um Brasil imerso na instituição da escravidão e com um corpo populacional ligado ao traço da degenerescência. Sabe-se que “apesar de o abolicionismo ter ganho importância na Europa, a escravidão expandiu-se no Novo Mundo, assumindo inesperadas proporções, graças à crescente demanda de produtos tropicais no mercado internacional” (DA COSTA, 1987, p.241). Nesse recorte, a raça tornou-se um problema para a constituição do estado-nacional brasileiro por este ser erigido em um momento que o principal pilar da esfera de trabalho nacional ainda era a escravidão.

O ideal civilizatório do estado-nacional não pode ser empreendido em uma nação composta por sujeitos descentrados do espectro do sujeito europeu. É frente o diálogo Brasil x Europa, no cerne da relação progresso x atraso, que as teorias científicistas ganham projeção nacional no século XIX. Os estudos no campo médico-biológico começam a invadir também o campo das humanidades, encontrando formas patologizantes de lidar com problemas da ordem social. Essas teorias incorporaram-se discursivamente em todos os campos institucionais-legais do estado-nação, atuando diretamente sobre o dado racial nacional que deve ser sistematicamente escamoteado pelo “bem maior da nação”.

É nesse recorte que estão localizadas as ações das elites republicanas das primeiras décadas do século XX – em outras palavras, os projetos sanitaristas. Maria Eunice de São Maciel, em artigo intitulado *Eugenia no Brasil*, relata:

Neste período, o Brasil começa a ser visto como “país doente”, nas palavras do médico Miguel Pereira, um “imenso hospital” - ocorrendo uma mudança na perspectiva que procurava explicar a situação nacional. A frase de Monteiro Lobato, que hoje chega a esse emblemático período - “O jeca não é assim, está assim” - expressa essa nova concepção sobre o brasileiro pobre: não é mais sua raça (ou não somente) a responsável pelo seu estado, mas suas condições de saúde e, portanto, o Brasil não é um país condenado à inviabilidade, mas um país “civilizável” a partir da cura de sua população através do conhecimento médico e científico. Assim, neste período, é estabelecido um discurso no qual o Brasil está doente, e sua cura está nas mãos dos médicos sanitaristas, o que lhes confere legitimidade para opinarem e agirem sobre a população. (MACIEL, 1999, p.127).

Dois pontos do trecho citado são essenciais para nossa discussão. O primeiro recai no valor patológico dado à nação. A nação doente é passível de cura caso haja a devida aplicação dos métodos médico-científicos para a recuperação social nacional. Assim, os valores essencialmente degenerativos da nação poderão ser curados caso a ciência seja utilizada⁴⁷. O segundo ponto trata-se do valor atribuído ao futuro dessa nação. Todo o processo de “cura nacional” está vinculado à projeção de um futuro de nação civilizada, um ideal coletivo, utópico e imaginado por uma elite econômica e intelectual que compartilha ideologias e crenças.

Aqui moldam-se os eixos pelos quais as fronteiras e espaços lacunares nacionais vão constituir-se. A população negra e mestiça, impossibilitada de participar ativamente do processo narrativo da nação, são lidas enquanto o engodo que impede a nação brasileira de compor-se à civilização. Concomitante a essa fronteirização, temos um aparato jurídico-institucional que vai arquitetar a vigília dessas fronteiras em prol do controle do agenciamento do desejo da nação futura (MISKOLCI, 2012, p.43). Segundo Richard Miskolci:

No Brasil, a preocupação coletiva com a sexualidade emergiria na intersecção de discursos políticos, científicos e literários sobre a nação brasileira que seguiam objetivos como o de braqueamento/civilização de nosso povo por meio de práticas claramente discriminatórias ou formas sutis de rejeição, disciplinamento e controle das relações íntimas, particularmente as afetivas e sexuais, conformadas ao ideal reprodutivo (portanto heterossexual), branco e viril. (MISKOLCI, 2012, p.43)

As fronteiras do estado-nacional estão sob constante vigília com objetivo de disciplinamento das relações íntimas, no campo do afeto/desejo. Além disso, o conceito de civilização está calcado no ideário do branqueamento racial objetivando o emular de uma identidade étnica branca. É da nação imaginada pelas elites em contraste com a posição das minorias nacionais que Miskolci cunha o conceito de *desejo de nação*. O *desejo de nação* está vinculado à relação entre um imaginário simbólico, construído na noção do progresso nacional,

⁴⁷ As teorias científicas, na leitura de Lilia Schwarcz, têm origem no século XVIII nas reflexões das ciências humanas que compreendem a diferença enquanto um dado essencial e existente entre os homens. Essa visão contrasta com a ideia humanista, proveniente da revolução francesa, que naturaliza a igualdade humana. Demarco, aqui, que ambas as formas de compreender o dado da diferença parte de um pressuposto experiencial do sujeito europeu e da história da Europa, carregando consigo, portanto, lógicas de dominação colonial.

e um projeto político específico. Dessa conjunção, temos por parte das elites: 1) a noção coletiva de existência de um povo não unificado e, em sua grande maioria, degenerada; e 2) a projeção imagética-coletiva de uma nação futura calcada no ideal do progresso infinito, proveniente do discurso da modernidade eurocêntrica. Para constituir esse projeto, as instituições nacionais devem, obrigatoriamente, regular e controlar tanto os corpos negros e mestiços quanto todo o mercado de afetos e desejos da sociedade. Assim o estado-nacional projeta uma nação futura que tem a heterossexualidade compulsória como mecanismo de controle sexual, o branqueamento racial como estratégia de extermínio de populações negras e a masculinidade hegemônica do homem republicano como padrão essencial dos atos performativos que engendram a dinâmica de poder das relações da hierarquia de gênero na sociedade (MISKOLCI, 2012, p.40-43).

É nesse complexo ato imaginativo da nação futura que novas práticas masculinas hegemônicas serão moldadas. A masculinidade da nação republicana arranja-se a partir do modelo do homem calcado na heteronormatividade e no recorte racial/identitário da branquitude. Esses modelos masculinos ganharão forma nos âmbitos institucionais/legais do estado-nacional a partir de estruturas hierárquicas e contextos de produção de conhecimento específicos. Lilia Schwarcz, em sua consagrada obra *O Espetáculo das Raças - Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil*, relata que a criação do Instituto Histórico e Geográfico, em 1838, no Rio de Janeiro, se deu com o intuito de “criar uma história para a nação, inventar uma memória para um país que deveria separar, a partir de então, seus destinos dos da antiga metrópole europeia”. (SCWARCZ, 2019, p.33). O processo inventivo da nação republicana ocorreu a partir da utilização de instituições e bens culturais vinculados ao estado-nacional que permitiriam a constituição de uma nação diferente da de Portugal e, no entanto, constituídos a partir de bases simbólicas estritamente eurocêntricas.

Foi atribuída às figuras masculinas as posições sociais que permitiriam o desenvolvimento imagético da nação futura. Ao mesmo tempo que um discurso científico ligado às teorias positivistas, naturalistas e sociais-darwinistas adentrava territórios nacionais, os *homens da ciencia* (SCWARCZ, 2019, p.38) foram incumbidos da tarefa de institucionalizar o projeto de nação através da própria produção do conhecimento. A autora relata que esses homens tinham “a representação comum de que os espaços científicos dos quais participavam lhes davam legitimidade para discutir e apontar os impasses e perspectivas que se apresentavam para o país.” (SCWARCZ, 2019, p.50). O espaço científico ganha legitimidade por ser atuante na constituição jurídico-institucional do estado-nacional e por ter o poder de atribuir valores de subalternidade aos sujeitos não condizentes com o estado brasileiro. Trata-

se de um espaço enunciativo gendrado e racializado, no qual discursos vinculados às ordens institucionais são enunciados e colocados em prática na sociedade. Assim, estão atrelados principalmente à produção de conhecimento atrelada às teorias científicas que buscam legitimar, cientificamente, as desigualdades de raça e gênero/sexualidade em prol da imagem de nação futura. Dessa forma, todas as ações civilizatórias do estado-nacional ligavam-se a uma ordem institucional masculinizada, branca e heterossexual. Como vimos na seção anterior, o estado-nacional sistematiza a prática do poder a partir do controle de discursos enunciados na sociedade. Assim sendo, a masculinidade hegemônica só pôde constituir-se no estado-nacional pela prática do poder estatal para controle de sujeitos. Nesse espectro, todo e qualquer desvio das masculinidades reinantes seriam reiteradamente reprimidas pelo estado-nacional.

Busquei realizar, neste capítulo, uma discussão aprofundada sobre o conceito de masculinidade e como ela adaptou-se ao discurso da modernidade levantada no primeiro capítulo. A segunda parte centrou-se na discussão sobre a formação dos estados-nacionais e na constituição da masculinidade hegemônica do *homem novo*. Por último, busquei compreender como esse debate foi apropriado para o contexto brasileiro do final do século XIX, a partir da constituição do estado-nacional e da masculinidade hegemônica vinculada aos aparatos de poder do estado. No próximo capítulo, buscarei compreender melhor as formas pelas quais os sujeitos dominados se apropriam do discurso da modernidade eurocêntrica para dar luz às suas próprias experiências enquanto sujeitos dominados. Além disso, atentar-me-ei ao trabalho e vida de Lima Barreto sob o aspecto do dado da diferença - principalmente no que concerne aos estudos sobre branquitude e negritude.

3. BRANQUITUDE E NEGRITUDE: IDENTIDADE E PODER

3.1 A questão da hierarquia na branquitude

O conceito de *branquitude* é relativamente novo nos estudos raciais no Brasil, mas tem um longo caminho percorrido nos Estados Unidos datando do início da década de 1990⁴⁸. Estudiosos norte-americanos, na tentativa de problematizar suas próprias posições de poder como sujeitos racialmente brancos, iniciaram uma nova onda de estudos. O negro, até então, era o *corpus* crucial de qualquer debate racial, a episteme privilegiada de análise ao se abordar as relações de poder entre raças. Nessa seara, o sujeito branco foi muitas vezes deixado de lado enquanto objeto de pesquisa. A partir dessa evidência, uma série de trabalhos começam a ser desenvolvidos buscando um estudo aprofundado da dinâmica do poder entre sujeitos e raças. O *critical whiteness studies*, ao dar luz às problemáticas que envolvem o sujeito branco como objeto, tencionaram os estudos raciais que existiam até então permitindo um projeto acadêmico de “compreensão e superação dos efeitos da branquitude nas relações sociais contemporâneas” (DA SILVA, 2017). Foi a partir dessas pesquisas que o conceito de branquitude foi elaborado, desenvolvido e aprimorado⁴⁹. Diz a pesquisadora Tânia Muller:

Os estudos críticos da branquitude nasceram da percepção de que era preciso analisar o papel da identidade racial branca enquanto elemento ativo nas relações raciais em sociedades marcadas pelo colonialismo europeu. (...) Tais intelectuais, em diferentes contextos históricos e sociais, chamaram a atenção para os efeitos da colonização e do racismo na subjetividade não só do negro, mas, sobretudo, do branco. Leitura que desafiava a interpretação unívoca a qual via o negro como “objeto de estudo”, “tema de estudo” privilegiado para compreensão das relações raciais. (MULLER, p.21,2017)

Ao focalizar o sujeito branco, esses pesquisadores abordaram de forma mais aprofundada a noção do privilégio social por meio de metodologias e análises mais abrangentes. No contexto brasileiro, fugindo de lugares comuns que criavam majoritariamente uma episteme do negro, uma sociologia do negro, uma antropologia do negro - ou seja, linhas de pesquisa que invisibilizam a existência do sujeito branco e conseqüentemente seus lugares de obtenção simbólica do privilégio social - o *critical white studies* permitiu um avanço nos estudos do racismo à *brasileira* e na própria crítica à ideologia da Democracia Racial.

⁴⁸ Aqui farei uma rápida abordagem das concepções de Branquitude no decorrer dos anos. Para um resumo mais completo, verificar DA SILVA, 2017.

⁴⁹ Não é meu objetivo neste trabalho fazer uma abordagem histórica sobre o início do *critical whiteness studies* e nem do início dos estudos sobre a identidade branca no Brasil. No entanto, no decorrer dos textos, algumas abordagens serão suscitadas e entaves teórico que ocorreram no decorrer dos anos serão suscitadas. Para uma abordagem mais completa sobre os estudos da branquitude no Brasil e nos Estados Unidos, verificar DE JESUS (2012) DA SILVA (2017) e CARDOSO (2010).

É unânime, hoje, entre pesquisadores e pesquisadoras, que a branquitude se organiza pela manutenção estrutural dos privilégios de uma identidade social, ou seja, “no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade” (SCHUCCMAN, 2020, p.61). Privilégio que tem origem, pois é entendido “como resultado da relação colonial que legou determinada configuração às subjetividades de indivíduos e orientou lugares sociais para brancos e não-brancos” (MULLER, 2017, p.23). Frankenberg demarca alguns pontos essenciais para sistematizarmos a branquitude:

1. A branquitude é um lugar de vantagem estrutural nas sociedades estruturadas na dominação racial.
2. A branquitude é um ‘ponto de vista’, um lugar a partir do qual nos vemos e vemos os outros e as ordens nacionais e globais.
3. A branquitude é um *lócus* de elaboração de uma gama de práticas e identidades culturais, muitas vezes não marcadas e não denominadas como nacionais ou ‘normativas’, em vez de especificamente raciais
4. A branquitude é comumente redenominada ou deslocada dentro das denominações étnicas ou de classe.
5. Muitas vezes, a inclusão da categoria ‘branco’ é uma questão controvertida e, em diferentes épocas e lugares, alguns tipos de branquitude são marcadores de fronteiras próprias da categoria.
6. Como lugar de privilégio, a branquitude não é absoluta, mas atravessada por uma gama de outros eixos de privilégio ou subordinação relativos; estes não apagam nem tornam irrelevante o privilégio racial, mas modulam ou modificam.
7. branquitude é produto da história e é uma categoria relacional. Como outras localizações raciais, não tem significado intrínseco, mas apenas significados socialmente construídos. Nessas condições, os significados da branquitude têm camadas complexas e variam localmente e entre locais; além disso, seus significados podem parecer simultaneamente maleáveis e inflexíveis.
8. O caráter relacional e socialmente construído da branquitude não significa, convém enfatizar, que esse e outros lugares raciais sejam irrealis em seus efeitos materiais e discursivos (FRANKENBERG, 2004, p. 312-313)

Muitos estudos sobre a branquitude afirmam que os sentidos de identidade e privilégio social acompanham determinado recorte histórico-cultural. Dessa forma, o lugar de poder da branquitude não é um elemento destacado da realidade, e sim um produto próprio das dinâmicas discursivas de seu tempo e espaço histórico. Por isso, podemos ler a *branquitude* como um *constructo ideológico do poder* (SHUCMAN, 2020, p.61) que movimenta grupos de pessoas a partir de um sentido de dominação sobre o outro e da prática do poder de uma identidade social⁵⁰. Ao refletir sobre instituição da escravidão como modelo de trabalho na colonização da América, a professora Lia Schucman afirma:

⁵⁰ Seu exercício de análise consiste em evidenciar o problema a partir “de sua externalidade, no plano do contato que estabelece com o seu objeto, com o seu campo de aplicação” para dessa forma “buscar o poder naquele exato ponto no qual ele se estabelece e produz efeitos” (SCHUCMANN, p.61, 2020).

São nesses processos históricos que a branquitude começa a ser construída como um constructo ideológico de poder, em que os brancos tomam sua identidade racial como norma e padrão, e dessa forma outros grupos aparecem ora como margem, ora como desviante, ora como inferiores. Nesse sentido, é importante pensar que as culturas nacionais e as identidades brancas e não brancas têm sido historicamente criadas, recriadas, significadas e redefinidas através das trocas circulares de símbolos, ideias e populações entre África, a Europa e as Américas, e, assim, este campo de estudo também aparece com trocas de pesquisas e ideias entre esses continentes (SCHUCCMAN, 2020, p.50).

Dois argumentos da autora são extremamente importantes para o recorte deste trabalho. Primeiro, esse *constructo ideológico* se fundamenta no exercício coletivo do poder pela instituição da identidade branca como “norma e padrão”, modelo e referência. Tornando a identidade invisível, os sujeitos da branquitude adquirem o poder de indicar quais serão os corpos marcados pelo estigma da diferença, pela “anormalidade”⁵¹.

Frankenberg (2004), por sua vez, demonstra o caráter modelar desse *constructo* conforme os diferentes contextos histórico-culturais. Assim sendo, a branquitude é:

(...) produto da história e é uma categoria relacional. Como outras localizações raciais, não tem significado intrínseco, mas apenas significados socialmente construídos. Nessas condições, os significados da branquitude têm camadas complexas e variam localmente e entre locais; além disso, seus significados podem parecer simultaneamente maleáveis e inflexíveis (FRANKENBERG, 2004, p.312-313).

A branquitude, portanto, não deve ser analisada a partir de um significado prévio, um todo facilmente discernível, mas sim como um complexo local de poder que é reconfigurado conforme as relações sociais travadas e o recorte histórico-cultural delimitado. Trata do “significado de ser branco num universo racializado”, caracterizado por “um lugar estrutural de onde o sujeito vê aos outros e a si mesmo” (FRANKENBERG apud PIZA, 2002, p.71; FRANKENBERG, 1999b, p. 43-51). Dessa forma, a branquitude se organiza por uma “geografia social da raça” em que o *lugar* do sujeito branco é inteiramente dedicado a uma representação e ideia de si. Desenha-se “uma unidade representativa apenas de si mesmo (PIZA, 2002, p.72). uma representação de sua própria individualidade”. Narcísico, sim, porém a partir de uma auto centralidade que torna o *lugar* do negro o *lugar* do diferente e anormal.⁵²

Deve se ter em mente, quando falamos da suposta invisibilidade da identidade branca, que toda e qualquer prática do universo da branquitude deve ser compreendida a partir de seu

⁵¹ A invisibilidade da branquitude e o desconhecimento dos privilégios sociais pelos próprios sujeitos brancos tem sido debatida e contradita por pesquisas recentes. Esses estudos têm percebido a invisibilidade enquanto uma estratégia discursiva para manutenção de privilégios da própria branquitude. Esses estudos complexificam a compreensão de invisibilidade e aprofundam a própria dinâmica do exercício do poder pela branquitude. Para um debate mais aprofundado, verificar SCHUCCMAN (2012), FRANKENBERG (2004)

⁵² Veremos, mais a frente, que essa dita normalidade enquanto modelo assumido pela branquitude é também apenas aparente. A própria branquitude como lugar de poder segmenta sujeitos a partir de hierárquicas muito bem definidas em recortes de raça, classe e gênero.

exercício de poder no mundo. Assim, o dado da invisibilidade também se vincula à manutenção ou obtenção simbólica dos privilégios apreendidos pela branquitude. É por esse mesmo caminho que segue a pesquisadora Cida Bento ao desenvolver o conceito do pacto da branquitude:

É evidente que os brancos não promovem reuniões secretas às cinco da manhã para definir como vão manter seus privilégios e excluir os negros. Mas é como se assim fosse: as formas de exclusão e de manutenção de privilégios nos mais diferentes tipos de instituições são similares e sistematicamente negadas ou silenciadas. Esse pacto da branquitude possui um componente narcísico, de autopreservação, como se o “diferente” ameaçasse o “normal”, o “universal”. Esse sentimento de ameaça e medo está na essência do preconceito, da representação que é feita do outro e da forma como reagimos a ele. (BENTO, 2022, p.11)

Este pacto coletivo e silencioso condiciona a manutenção de poder e privilégio de uns em detrimento de outros. Se temos a invisibilidade da branquitude como estratégia de poder da identidade social, podemos afirmar também que essa identidade se erige por um acordo coletivo, direto/indireto e silencioso, visando a manutenção de um grupo em espaços de poder. Trata-se assim da forma da identidade branca perpetuar-se como norma, segmentando sujeitos da branquitude em distintos espaços de poder, quase como uma hierarquia de sujeitos em uma mesma identidade social.

Novos trabalhos vêm demonstrando a importância de segmentarmos a branquitude e a compreendermos pelo seu sentido hierárquico. Podemos afirmar que o *locus social* (SHUCCMANN, 2020), ou seja, o local da prática de poder da branquitude, é segmentado a partir da maior ou menor aproximação desse sujeito a um universo simbólico da branquitude.

Sendo hierárquica em sua constituição, a identidade de sujeitos brancos é influenciada pelo seu maior ou menor grau de aproximação aos bens e produtos culturais próprios da branquitude. Podemos afirmar assim que a própria dinâmica da prática do poder entre esses sujeitos não é homogênea. O professor Kabengele Munanga é incisivo ao declarar, em artigo intitulado *As ambiguidades do racismo brasileiro*, ao citar uma fala de Elie Wiesel, judeu vencedor do prêmio Nobel da Paz, que a realidade racial brasileira constitui um “crime perfeito”, pois “além de matar fisicamente, ele alija, pelo silêncio, a consciência de tantas vítimas quanto da sociedade como um todo, brancos e negros” (MUNANGA, 2017, p.40). Em uma sociedade em que a mestiçagem sempre marcou presença, tornando a relação entre *corporeidade* e identificação social dúbia e fragmentária, é possível sugerir que o polo da branquitude, apesar

de mostrar-se como norma e modelo, hierarquiza sujeitos a partir de sua proximidade ou afastamento⁵³ a um sistema simbólico de identidade.

É o que Lia Schuczman designa como a diferença entre o *branco*, o *branquíssimo* e o *encardido*. A autora divide os privilégios sociais da branquitude em elementos *materiais* e *simbólicos*. Enquanto o primeiro trata dos benefícios às pessoas que se incorporam ao universo da branquitude, o segundo se refere às formas pelas quais se erige simbolicamente um senso pessoal de superioridade. No entanto, ambas as formas do privilégio social atuam sobre a hierarquização dos sujeitos:

No universo branco, o que parece é que nossa sociedade se apropriou dos significados compartilhados sobre superioridade e pureza racial e, dessa forma, desenvolveu um sistema hierárquico silencioso e camuflado de atribuição de *status social* que desvaloriza as pessoas na proporção direta em que elas se afastam do modelo ideal de brancura, representado aqui nos depoimentos dos sujeitos como: tom de pele muito claro, cabelos lisos e loiros, traços finos, olhos claros e ascendência norte-europeia. (SCHUCCMAN, 2020, p.157)

É o que a autora evidencia ao entrevistar Vinicius, um paraibano residente em São Paulo que afirma, por exemplo, que brancos tem sim melhores condutas que os negros. No entanto, ele, como um Paraibano com certo grau de mestiçagem, se designa como “branco encardido” comprovando que “mesmo se sentindo parte da branquitude, (ele) sabe que há graus de brancura, e que nessa lógica racial ele é menos branco que os outros” (SCHUCCMAN, 2020, p.156). Os graus de brancura produzem diferentes graus de pertença ao universo da branquitude, complexificando o próprio lócus do exercício do poder da identidade branca.

Por um caminho semelhante segue o pesquisador Lourenço Cardoso ao demonstrar que a constituição da branquitude no Brasil, desde o processo de colonização, se deu a partir de um sentido plural e hierárquico de branquitude - hierarquia esta anterior à “grande descoberta” da América. Segundo o autor, em diálogo direto com o trabalho de Gilberto Freyre, os portugueses que desembarcaram no Brasil se tratavam de “brancos não virtuosos”, sujeitos degenerados, europeus marcados com características biológicas supostamente inferiores aos franceses e ingleses. Com origem na mestiçagem entre europeus, africanos e árabes, esses portugueses eram vistos como sujeitos degradados. A essa linhagem da branquitude o autor denomina *branco não branco*. No entanto, essa mesma classificação pode ser colocada em xeque no

⁵³ Esse ponto é essencial para compreendermos a forma como Isaiás Caminha se relaciona diretamente com os universos da branquitude, em seu diferentes contextos. Em recordações, a redação do jornal designa um espaço racializado, mostrando os conflitos de um corpo mestiço no universo da Branquitude.

momento em que esse branco português, o *branco não branco*, entra em contato com um *Outro* não europeu - africano, asiático ou ameríndio:

(...) o europeu torna-se branco no seu contato com os ameríndios e africanos. Mesmo que o português possa ser considerado um branco numa hierarquia inferior, ou ser classificado como não-branco conforme a situação, trata-se de uma hierarquia entre os brancos. Se por um lado, podemos considerar o branco português como branco-branco, “super branco”, na África, por outro lado, na Europa-central será sempre “menos branco”, na África, por outro lado, na Europa central será sempre “menos branco”, branco-não branco. Uma das razões dessa classificação hierárquica inferior, será em virtude do conhecimento histórico de sua herança genética e cultural não-branca. (CARDOSO, 2014, p.34).

Cardoso é incisivo ao revelar que a hierarquia entre sujeitos lidos socialmente como brancos depende obrigatoriamente da força relacional que é criada com o *Outro*. Sendo a própria noção de identidade social um elemento relacional e que a compreensão de branquitude depende das condições histórico-sociais e materiais de uma determinada época, é necessário atentarmos também às mudanças que acompanham a relação entre identidade e hierarquia racial na sociedade.

Sendo a branquitude um *locus de poder* ocupado por distintos corpos e pelos distintos significados inscritos nesses corpos, é necessário destacar as relações de violência e conflito instauradas contra os povos dominados. Para o contexto de vida e obra de Lima Barreto e dos protagonistas de seus romances, é essencial identificarmos 1) como a negritude foi constituída em relação à branquitude; 2) como o sujeito mestiço se incorporou a esse conflito; 3) como o conflito entre branquitude e negritude esteve atuante na constituição da masculinidade hegemônica do final do século XIX e início do século XX.

3.2 Negritude como um discurso político de afirmação

Iniciei este capítulo conceitualizando a noção de branquitude com objetivo de inverter a forma como o debate racial é comumente abordado: deslocando nossa atenção antes centrada exclusivamente na negritude como objeto para focalizarmos também o sujeito branco e suas posições de poder. Este subcapítulo refletirá sobre algumas compreensões de negritude no decorrer da história dos estudos das relações raciais no Brasil.

Qualquer identidade se materializa a partir de sua alteridade, ou seja, do próprio dado da diferença social⁵⁴. De alguma forma, quando tratamos de negritude, estamos falando de uma

⁵⁴ A noção de alteridade e diferença é tratada aqui conforme levantado primeiramente pelos estudos pós-coloniais e pelos pensadores dos estudos culturais. A noção de *Différance* levantada por Derrida e recuperada por Stuart Hall, é essencial para este contexto. A noção parte do pressuposto que os significados de cada conceito só podem ser compreendidos a partir de um sistema ou uma cadeia sistêmica que está em constante diálogo com outros conceitos. Assim, o processo da criação da diferença “não pode ser fixado, está sempre em *processo* e posicionado

experiência coletiva comum baseada nas dinâmicas de poder da constituição da identidade social dos sujeitos negros no Brasil. Kabengele Munanga caracteriza a negritude como a:

(...) história comum que liga de uma maneira ou de outra todos os grupos humanos que o olhar do mundo ocidental “branco” reuniu sob o nome de negros. A negritude não se refere somente à cultura dos povos portadores da pele negra que de fato são todos culturalmente diferentes. Na realidade, o que esses grupos humanos têm fundamentalmente em comum não é como parece indicar, o termo Negritude à cor da pele, mas sim o fato de terem sido na história vítimas das piores tentativas de desumanização e de terem sido suas culturas não apenas objeto de políticas sistemáticas de destruição, mas, mais do que isso, de ter sido simplesmente negada a existência dessas culturas (MUNANGA, 2009, p.19)

Tornar o corpo negro o *Outro* da identidade social foi processo basilar para a formação de uma identidade coletiva vinculada às elites oligárquicas do Brasil colonial⁵⁵. A história de dominação e violência contra o povo negro é parte integral da história da constituição da identidade branca no Brasil. Kabengele, neste trecho, busca explicar o termo negritude a partir dessa experiência coletiva de violência, unificando assim a história de diferentes sujeitos que, marcados pelo dado da alteridade, vivenciaram e vivenciam a experiência sistêmica do racismo. Dessa forma é tarefa dessa negritude se tornar, por meio do sentido político da experiência ligada à exclusão, uma “convocação permanente de todos os herdeiros dessa condição”, objetivando o engajamento em um “combate para reabilitar os valores de suas civilizações destruídas e de suas culturas negadas” (MUNANGA, 2009, p.19).

É nessa mesma linha que, páginas a frente, Munanga propõe os objetivos do que chama de *negritude*, em diálogo direto com as propostas do movimento literário *Négritude* francês, sendo eles: 1) a busca pela recuperação cultural do universo simbólico do sujeito negro, em uma rejeição à assimilação cultural; 2) o protesto contra a ordem colonial; e 3) a construção de um discurso de solidariedade com outros povos, em busca de uma civilização universal. (MUNANGA, 2009, p.19., p. 49-51⁵⁶). Esses elementos foram pilares mítico-ideológicos da linha política de afirmação da identidade negra e de um projeto contra-assimilacionista tocado

ao longo de um espectro. Seu valor político não pode ser essencializado, apenas determinado em termos relacionais. (HALL, 2003, p.67)

⁵⁵A pesquisadora Celia Maria de Azevedo, em seu clássico livro *Onda negra, medo branco – o negro no imaginário das elites do século XIX* (AZEVEDO), aborda o campo discursivo da elite brasileira do século XIX e do racismo incrustado em seu imaginário, a partir de análises de documentos e projetos de lei da câmara federal. Na obra, a autora demonstra como as grandes elites, com um certo pavor coletivo do fim da instituição da escravidão, constituíram ferramentas institucionais para marginalizar a população negra, desorganizá-la e retirá-la de qualquer perspectiva de incorporação ao estado de cidadão brasileiro.

⁵⁶A concepção de negritude trazida por Kabengele dialoga com o termo desenvolvido pelos pensadores do movimento francês da *Négritude* (FERREIRA, 2006, p.174). Em certo aspecto, vemos muito do trabalho Aimé Cesáire, Cheikh Anta Diop e Senghor na proposta de Munanga por esses autores tratarem a negritude como um projeto político-ideológico de mudança radical da realidade do povo negro.

por movimentos sociais de negritude - principalmente após a década de 1970. Mítico porque assumiu uma “função da descoberta do passado africano anterior à colonização, a perenidade de estrutura de pensamento e uma explicação do mundo, almejando um retorno às origens, para revitalizar a realidade africana” (MUNANGA, 2009, p.53); ideológico, nas palavras do autor, porque impôs “uma negritude agressiva ao branco, resposta a situações históricas, psicológicas e outras comuns a todos os negros colonizados⁵⁷”.

É essencial percebermos que a negritude exposta pelos estudos de Munanga e trazido por grande parte dos movimentos populares de negritude relacionou o termo a uma noção afirmativa-ideológica que une a constituição do sujeito negro à história de luta do seu povo. Busco, na próxima subseção, problematizar essa noção de negritude a partir da figura do mestiço e do sentido do não pertencimento racial.

3.3 A perspectiva afro-mestiça: descobrindo a negritude pelo silêncio

Vimos anteriormente, em citação da teórica Kathryn Woodward, que a identidade pode ser caracterizada como relacional: elas relacionam-se umas às outras a partir do dado da diferença. Sua existência depende de algo externo, em outras palavras, daquilo que ela não é. Pensando na identidade sérvia e croata, no contexto da guerra da antiga Iugoslávia, diz a autora:

A identidade sérvia depende, para existir, de algo fora dela: a saber, de outra identidade (croácia), de uma identidade que ela não é, que difere da identidade sérvia, mas que, entretanto, fornece as condições para que ela exista. A identidade sérvia se distingue por aqui que ela não é. Ser um sérvio é ser um “não croata”. A identidade é, assim, marcada pela diferença. (WOODWARD, 2000, p.9)

A existência da identidade social depende de um *Outro*, de algo que, em campos representacionais, gere a alteridade. Essa diferença é constituída pelo que a autora chama de *sistema simbólico da representação social da identidade* (WOODWARD, 2000, p.8). Esse sistema trata da representação que atua “simbolicamente para classificar o mundo e nossas relações no seu interior” (HALL, 1977 apud WOODWARD, 2000, p.8). Assim, toda identidade social necessita de sistemas agregadores de símbolos de valor cultural: desde as roupas usadas ou até mesmo um cigarro fumado:

Existe uma associação entre a identidade da pessoa e as coisas que uma pessoa usa, O cigarro funciona, assim, neste caso, como um significante importante da diferença e

⁵⁷A linha ideológica da negritude é também, em algum nível, performática. Não cabe a este trabalho a análise aprofundada deste tema, mas é necessário evidenciar que negritude está relacionada também ao gênero e, mais especificamente, as maneiras pelas quais são constituídas as masculinidades e as feminilidades nesses discursos.

da identidade e, além disso, como um significante que é, com frequência, associado com a masculinidade. (HALL, 1977 apud WOODWARD, p.10, 2000).

O sistema simbólico da identidade social organiza os processos de identificação do sujeito, relacionando corpos a símbolos. Portanto, diferentes cigarros fumados, para continuarmos com o exemplo da autora, podem ser símbolos de distintos processos de formação identitária por designarem cada sujeito a um fluxo de representação simbólico específico. Uma parte das ações e estratégias políticas dos movimentos de luta popular e da intelectualidade negra objetivou a reconstrução e, em determinada medida, a reinvenção desse sistema simbólico da negritude - levando-se sempre em conta a afirmação positiva da etnicidade e a recuperação das origens africanas como eixos norteadores⁵⁸.

Nesse ponto, uma problematização se faz necessária. Se de fato é possível mapear na história das relações raciais a constituição de sistemas simbólicos que unificaram a experiência do povo negro, fomentando um discurso coletivo dessa trajetória de dominação, será possível afirmar, na mesma medida, que, em uma sociedade organizada pela mestiçagem como dispositivo social, todos os corpos marcados pelo estigma do preconceito e exclusão vivenciarão a experiência da negritude da mesma forma? O entrave aqui é claro: se a afirmação incondicional da certeza racial e a noção política da constituição da história do povo negro no Brasil são os elementos principais para o erigir da negritude, como lidar com os sujeitos que ainda não tem (ou possivelmente nunca terão) a certeza racial como dado intrínseco a sua constituição de sujeito? Estariam os corpos ambíguos da malha racial brasileira (os morenos, os mulatos, os pardos etc.) apartados da negritude?

Abro aqui um pequeno parêntese, pois é crucial evidenciarmos que a mestiçagem não é apenas um “fato” histórico-cultural, mas também um dispositivo populacional (WESCHENFELDER, 2018), elemento discursivo de controle de sujeitos e conhecimentos produzidos em sociedade:

A mestiçagem, mais do que um fenômeno atinente a misturas raciais, remete-nos para uma alargada meada discursiva que instituiu uma forma de perceber e organizar o mundo social brasileiro. É preciso entender a mestiçagem como uma racionalidade, uma potência, um fenômeno que podemos historicizar e compreender os seus efeitos. É a mestiçagem que organiza o mundo étnico-racial do país, com desdobramentos

⁵⁸ Petrônio José Domingues (DOMINGUES, 2009) reconstitui o sentido dado à negritude no decorrer da história mostrando, como desde o romantismo, no trabalho do poeta Luis Gama, o sentido de negritude esteve vinculado à afirmação ou “consciência” racial da história do povo negro. Esse sentido positivo e afirmativo da negritude ganha capilaridade principalmente a partir do trabalho de Guerreiro Ramos (CAMPOS, 2015) e a constituição dos primeiros movimentos de negritude como a Frente Negra e o Teatro Experimental do Negro. Com o impacto dos movimentos de direitos sociais estadunidenses e pelo próprio pan-africanismo que surgia no mundo, o sentido afirmativo da identidade racial foi, cada vez mais, tornando-se o discurso proeminente dos principais movimentos de negritude do Brasil.

decisivos na maneira como a sociedade se institucionaliza, sobretudo a partir dos anos 1930, quando, seguindo a indicação de Gadelha (2009), se pode observar com mais clareza a construção de estratégias biopolíticas do Estado brasileiro. (WESCHENFELDER, 2018, p.314).

Apesar da autora elencar a década de 1930 como ponto crucial para a guinada discursiva da mestiçagem, é possível mapear sua instrumentalização como dispositivo de controle populacional desde a virada do século XIX - com a ascensão do discurso cientificista e a constituição de instituições médico-jurídicas que buscaram solucionar o “problema negro” através de intervenções diretas do estado brasileiro. Entender o mecanismo do dispositivo da mestiçagem é fundamental para evidenciarmos as formas de organização política do povo negro (no que concerne as suas bandeiras) e as lutas simbólicas travadas pela identidade mestiça - seja na formação da identidade nacional, seja na sua incorporação aos movimentos populares de negritude ou seja na disputa dessa identidade pela branquitude (pensando, nesse último, sobre mecanismos e lógicas próprias do branqueamento racial).

Fechando parênteses, por fins metodológicos e com objetivo de melhor especificar a experiência mestiça no Brasil, desdobro em dois o termo negritude: chamarei de *projeto político de negritude* os projetos emulados por sujeitos negros e mestiços que, por meio de uma experiência coletiva de dor e sofrimento, colocam em prática ações de intervenção direta na realidade social; o conceito de *negritude*, por sua vez, será mais perene e propriamente discursivo, pois se trata do *lugar interdiscursivo* em que as diferentes experiências dos sujeitos negros encontram-se. Um lugar próprio da linguagem onde a experiência de cada sujeito marcado pela diferença entrecorta-se com as vivências de outros sujeitos, em um *bricolé* de vivências fragmentadas e violentadas pelo dispositivo da miscigenação e pela ideologia da Democracia Racial. É nesse complexo lugar de encontro, a encruzilhada das experiências da diferença, que se fundamenta as formas e maneiras de dar sentido político-ideológico a essas mesmas experiências, ou seja, de apropriá-las a um discurso político-ideológico.⁵⁹

Nesse recorte, os *projetos políticos de negritude* são constituídos por programas, ações e elaborações de sujeitos que compartilham experiências e encontram, através de ferramentas políticas, possibilidades de intervenção e alteração da realidade social. Toda e qualquer ação coletiva perpassa o campo também coletivo das experiências vividas, o lugar interdiscursivo em que as trocas, aproximações e distanciamentos entre os sujeitos acontecem. Através de uma elaboração propriamente política, os distintos movimentos de negritude no decorrer da história

⁵⁹ Como projeto entendo a suposição de rupturas com o passado e o presente, além de promessas para um futuro (GADOTTI, 1994, p.579). Referencio à política, pois trata-se da acepção da negritude em um caráter intervencionista, de alteração radical da realidade.

do Brasil organizaram sujeitos e experiências em práticas radicais de alteração da realidade⁶⁰. Desde as revoltas ocorridas na instituição da escravidão até a formulação dos modernos movimentos de negritude: constituem-se todos essencialmente da elaboração e prática de projetos políticos a partir de uma diversa experiência da diferença racial.

Nesse processo de tornar as dores raciais uma potencialidade política de alteração da realidade, o que ocorre com as experiências de violência e exclusão que não “encontraram” o “caminho” para a afirmação incondicional da identidade negra? O que ocorre com os sujeitos que não tiveram a “descoberta” racial e que ainda não foram incorporados a um projeto político de negritude? O que ocorre com os sujeitos que ainda se encontram no *silêncio* da negritude?

No que se refere à formação da identidade social e de seus sistemas simbólicos constituintes, sugere-se aqui a existência de uma experiência própria da negritude brasileira que não está condicionada na afirmação da certeza racial e muito menos em uma apresentação positiva e expositiva da identidade negra. Uma experiência em que o ocultamento e a incompreensão racial regem o campo das sensações e dos sentimentos dos sujeitos; uma experiência que não é regrada pelo dizer-se negro, e sim pelo silenciar-se negro. Em que campo do discurso da negritude estão os *mestizos* que ainda tornaram suas dores uma consciência político-afirmativa da experiência do povo negro? A esses sujeitos resta apenas o *entre-lugar* (BHABBA, p.20, 20) das identidades sociais:

É na emergência dos interstícios - a sobreposição e o deslocamento de domínios de diferença - que as experiências intersubjetivas e coletivas de *nação* (*nationness*), o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados. De que modo se formam sujeitos nos “entre-lugares”, nos excedentes da soma das “partes” da diferença (geralmente expressas como raça/classe/gênero etc.)? De que modo chegam a ser formuladas estratégias de representação ou aquisição de poder (*empowerment*) no interior das pretensões concorrentes de comunidades em que, apesar de histórias em comuns de privação e discriminação, o intercâmbio de valores, significados e prioridades pode nem sempre ser colaborativo e dialógico, podendo ser profundamente antagônico, conflituoso e até incomensurável? (BHABBA, 2014, p.20, 20)⁶¹

⁶⁰ Trata-se, aqui, de uma análise propriamente discursiva da produção do conhecimento dos movimentos e da intelectualidade negra do Brasil. O campo das práticas sociais (da própria experiência do sujeito) interfere diretamente na produção de discursos. Diferentes grupos, provenientes de distintas experiências da diferença, podem, a partir dessa experiência coletiva (que é diferente em suas particularidades, mas próximas no que se refere à vivência da violência racial), desenvolver conhecimentos visando a alteração radical da realidade. É através desse processo que grupos sociais se constituem formando agentes políticos como a Frente Negra, o Teatro Experimental do Negro, o Movimento Negro Unificado, o Quilombhoje, a UNEAfró, etc.

⁶¹ Importante frisar que o *espaço interdiscursivo* difere do *entre-lugar* da identidade. Enquanto o primeiro trata do espaço em que as diferentes formas de significar a experiência racial encontram-se, o espaço de encontro das diferentes experiências negras no Brasil, o segundo se refere ao próprio processo de constituição da alteridade entre distintas identidades sociais.

O sujeito mestiço encontra-se no *entre-lugar* das identidades sociais. São os sujeitos sem agregação comunitária (no sentido de ausência e pertencimento simultâneos aos elementos ligados à afrodescendência e à branquitude). Apartados de uma comunidade política, não processam símbolos culturais às identidades coesas. Se sofre com a violência racial, muitas vezes convive com um amargurado silêncio - seja da dor racial sofrida, seja do sentimento de não pertença e do eterno enclausuramento nos *entre-lugares* da identidade racial.

A teórica Glória Anzaldúa busca aprofundar essa posição limiar do mestiço, demonstrando o lugar de múltipla pertença desses sujeitos a partir das concepções de *border* e *borderland*. Diz a autora:

As fronteiras são estabelecidas para definir os lugares que são seguros e inseguros, para nos distinguir deles. Uma borda (*border*) é uma linha divisória, uma faixa estreita, uma borda longa e íngreme. Uma fronteira (*borderland*) é um lugar vago e indeterminado criado pelo resíduo emocional de uma fronteira não natural. É um estado constante de transição. O proibido são seus habitantes. Aqui moram os atravessados: o vesgo, o perverso, o esquisito, o encenqueiro, o mestiço, o mulato, o mestiço, o meio morto. (ANZALDUA, p.36, 1987).

Transitando entre diferentes noções de fronteiras - desde geográficas até mesmo subjetivas - a autora centra-se na situação do migrante mexicano nos Estados Unidos da América, seu conflito territorial e sua condição fronteira de hibridismo. É neste lugar ambivalente, de trocas mútuas e resquícios de violências históricas, que habita o *mestizo*. Trata-se de uma posição de simultâneo pertencimento e não pertencimento, espaço propício para o contato com o dominador, com seu sistema simbólico e com seus intrínsecos valores culturais. Diz a autora:

Como muitos indianos e mexicanos, eu não considerava minhas experiências psíquicas reais. Neguei suas ocorrências e deixei meus sentidos internos atrofiarem. Permite que a racionalidade branca me dissesse que a existência do “outro mundo” era mera superstição pagã. Aceitei a realidade deles, a realidade “oficial” do modo de raciocínio racional que está conectado com a realidade externa (...) (ANZALDUA, P.3, 1987, p.36-37⁶²)

Anzaldúa revela o conflito desse sujeito fronteiro na incorporação de uma racionalidade branca e, no contexto da formação histórica estadunidense, também eurocêntrica. Trata-se, para o sujeito *mestizo*, de um caminho a percorrer visando a falsa pertença à racionalidade branca (enquanto ideal discursivo de modernidade, conforme visto no primeiro capítulo) e uma negação de qualquer vínculo com a cultura dominada (no caso do exemplo da autora, a tradição

⁶² Like many Indians and Mexicans, I did not deem my psychic experiences real. I denied their occurrences and let my inner senses atrophy. I allowed white rationality to tell me that the existence of the “other world” was mere pagan superstition. I accepted their reality, the “official” reality of the rational, reasoning mode which is connected with external reality. (ANZALDUA, P.3, 1987, p.36-37)

ameríndia). O silenciar sobre essa cultura e sobre o conflito entre essas duas ordens (e demais ordens, caso exista) sedimenta a falsa noção de pertencimento e a teatral uniformidade desses sujeitos para com a cultura do dominador.

Em campos discursivos, analisa-se aqui a interação entre distintos sistemas simbólicos da representação da identidade social na constituição da identidade fronteiriça do mestiço. Tanto o conceito de *boundary* quanto o conceito de *entre-lugar* demonstram o conflituoso espaço do mestiço nos movimentos de constituição de uma identidade racial. Na mesma linha, o clássico trabalho de Frantz Fanon, *Pele Negra Máscaras Brancas*, revela como ocorre a constituição da identidade do negro antilhano no mundo branco francês. Uma vez tocado pelo “mundo branco”, um sujeito negro nunca será o mesmo:

Enquanto que eu, no paroxismo do vivido e do furor, proclamo isto, Sartre me lembra que minha negritude é apenas um tempo fraco. Na verdade, na verdade vos digo, meus ombros se esquivaram da estrutura do mundo, meus pés não sentem mais a carícia do solo. Sem passado negro, sem futuro negro, era impossível viver minha negritude. Ainda sem ser branco, já não mais negro, eu era um condenado. (FANON, 2008, p.124)

Na relação com outro sistema simbólico da representação social da identidade, o contato com o mundo branco “descentra” o sujeito (impossibilita-o de viver a “estrutura do mundo”, impedindo-o de sentir a “carícia do solo”). Torna-se devidamente um “condenado”, obrigado a viver eternamente a sentença do não pertencimento, do se sentir mutuamente negado - seja no universo da branquitude seja na própria negritude. Continuando sob o argumento de Fanon, a situação de não pertença, o contato entre o eu e o Outro, não desmobiliza a experiência negra, não a esvazia de sentido, e sim transforma-a e torna-a latente em suas lacunas. Uma negritude que, em contextos de sociedades mestiças, é fragmentada pelo contato com o dominador, tornando-se assim uma instância de transcendência:

Mas esqueceram a constância do meu amor. Eu me defino como tensão absoluta de abertura. Tomo esta negritude e, com lágrimas nos olhos, reconstituo seu mecanismo. Aquilo que foi despedaçado é, pelas minhas mãos, lianas intuitivas, reconstruído, edificado. (FANON, 2008, p.124)

O contato com o *Outro* não destrói a negritude e sim a reconstrói em nova especificidade. Pela própria mão daquele açoitado pelo *mundo branco* e muitas vezes negado pelo *mundo negro*, procura-se erigir o que foi destruído e sistematicamente violentado. No entanto, o *mestizo* fragmentado não pode mais ser um sujeito negro ou branco por completo. Tornou-se, no passar das violências, um corpo eternamente amputado de uma origem, de uma tradição, de um povo - nem mesmo a consciência política e afirmativa da negritude retira-o da imobilidade. Assim, afirma-se, neste trabalho, que o próprio sentido de não pertença, de inexistência de um

sistema simbólico representativo, cria uma dimensão da experiência negra, fazendo com que o próprio sentido de não pertença, do *entre-lugar*, da *borderland* e do silêncio da dor racial tornem-se experiências edificadoras e estruturantes do sujeito negro.

É essencial atentarmos-nos que o contato com a branquitude não aparta os sujeitos *mestizos* da negritude e nem os retira de uma experiência coletiva vinculada ao povo negro; pelo contrário: a relação com o *Outro* torna a negritude presente exatamente por condicionar a experiência da dor racial no silêncio discursivo. Por isso, se o *entre-lugar* é a representação lacunar da negritude e o silêncio é a forma pela qual a negritude é materializada, em campos propriamente linguísticos, é urgente identificarmos, na produção literária nacional, as formas pelas quais esse *entre-lugar* é materializado nas obras de arte. Em outras palavras, se é no silêncio que habitam estes corpos, então os tornemos visíveis a partir da análise discursiva do próprio silêncio.

3.4 A Negra dor do mestiço ou o lado silencioso da negritude: o não-dito na literatura afro-brasileira

Ao pensar a produção literária de sujeitos mestiços que passam pela violência da segregação racial, devemos nos ater também às formas como o dado da negritude se materializa nesses textos literários⁶³. É essencial termos em mente que estamos tratando de um corpo constituído na diferença: nem branco, nem preto, um habitante entre dois universos contrários, enclausurado na incompreensão e dúvida racial. Para a produção literária dos sujeitos mestiços, o silêncio é elemento basilar para qualquer instância de comunicação.

O corpo mestiço é racialmente ambíguo, dúbio e até mesmo móvel nos processos de incorporação aos sistemas simbólicos. Tratam-se de sujeitos em uma relação dupla, de pertença-não pertença, pois, ao mesmo tempo que se incorporam estrategicamente a um sistema simbólico da representação social, podem ter seu acesso impedido em outro. Do conflito simbólico entre o polo da branquitude e da negritude, surge o corpo enclausurado no silêncio e habitante eterno de um *entre-lugar* da identidade racial.

⁶³ Muitos autores buscaram explicar o que seria a dita literatura afro-brasileira. Eduardo de Assis Duarte, em seu famoso texto *Por um conceito de literatura afro-brasileira* (DUARTE, 2010) designa cinco instâncias discursivas, eixos analíticos essenciais para a existência de uma literatura afro-brasileira. São eles: Autoria, Temática, Ponto de Vista, Público e Linguagem. Apesar das linhas levantadas pelo autor serem de extrema importância para o estudo aprofundado da literatura afro-brasileira, tratam-se de pilares inconsistentes quando levamos em consideração o perfil propriamente mestiço de nosso recorte populacional e a identidade fragmentada da negritude no Brasil.

No entanto, é desse silêncio que surge a especificidade da literatura escrita por sujeitos habitantes da *borderland*. O silêncio não anula o sentido das palavras e sim torna-as complexas em seu significado. Eni Orlandi, importante linguista brasileira, em seu trabalho intitulado *Os Sentidos do Silêncio*, nos revela a potencialidade da utilização do silêncio como recurso estético. O silêncio no discurso trata da apreensão do sentido em sua forma mais lacunar, quase como o “fôlego” da significação ou “um lugar de recuo necessário para que se possa significar, para que o sentido faça sentido.” (ORLANDI, 1993, p.13). Esse curto espaço em que o silêncio existe ainda é um lugar propício à linguagem. Portanto, o silêncio pode ser compreendido como o “reduo do possível, do múltiplo, o silêncio abre espaço para que o que não é “um”, para o que permite o movimento do sujeito” (ORLANDI, 1993, p.13). Assim, para se movimentar no campo dos sentidos do discurso, o sujeito utiliza-se necessariamente do silêncio, pois é este que, entre um ato enunciativo e outro, propicia a materialização do significado.

Dessa forma, podemos dizer que há um “sentido no silêncio”, pois “há um processo de produção de sentidos silenciados que nos faz entender uma dimensão do não-dito” (ORLANDI, 1993, p.12). Em um contexto literário, o que foi silenciado pela instância lírica, por exemplo, não deixou simplesmente de existir: ainda se encontra no discurso, alterando e atualizando constantemente o campo dos significados. Assim, o silêncio tem uma potência fundante, não no sentido de “originário”, mas sim no sentido de:

(...) garantia do movimento de sentidos. Sempre se diz a partir do silêncio. O silêncio não é, pois, em nossa perspectiva, o “tudo” da linguagem. Nem o ideal do lugar do “outro”, como não é tampouco o abismo dos sentidos. Ele é, sim, possibilidade para o sujeito de trabalhar sua contradição constitutiva, a que o situa na relação do “um” com o “múltiplo”, a que aceita a reduplicação e o deslocamento que nos deixam ver que todo discurso sempre se remete a outro discurso que dá realidade significativa” (ORLANDI, 1993, p.23)

No contexto deste trabalho, o silêncio é um recurso estético e uma possibilidade comunicativa para resolução de uma contradição constitutiva da formação dos sujeitos *mestizos*. Sendo uma “matéria significante por excelência”, um *continuum significante* (ORLANDI, 1993, p.31), o silêncio tem o poder de significar a experiência racial do sujeito mestiço, materializar a dor do racismo vivido e desvendar as camadas da incompreensão e do desconhecimento racial.

Como consequência desse processo, temos no texto literário o dado da negritude ligado à incompreensão e incerteza, nunca à afirmação. A dúvida termina por criar, no campo dos sentidos, um vazio que nos aponta a necessidade de desvendar a região do não-dito e trazer à tona o que o silêncio esconde no discurso literário. Diz Maurice Blanchot, refletindo sobre a potencialidade da palavra e do silêncio na poesia:

Toda palavra iniciante, ainda que seja o movimento mais suave e mais secreto, é, porque nos empurra infinitamente para adiante, aquela que abala e que mais exige: tal como o mais brando raiar do dia no qual se declara toda a violência de uma primeira claridade, e tal como a palavra oracular que nada dita, que a nada obriga, que nem sequer fala, mas faz desse silêncio o dedo imperiosamente fixo na direção do desconhecido (BLANCHOT, p.64, 2011)

Blanchot problematiza, neste texto, os limites daquilo que a palavra, em si, pode afirmar e aquilo que pode apontar como possibilidade. A palavra pode não “dizer” algo, no sentido de trazer para o campo dos sentidos um significado imediato para aquilo que foi propriamente enunciado. No entanto, esse silêncio que surge da palavra em si, condição de existência de qualquer enunciado, aponta para um futuro desconhecido ou a *palavra por vir* (para utilizarmos os termos do autor). Esse desconhecido é o que nos interpela na arte, é quando “a palavra toma emprestada ao oráculo sua voz em que nada de real fala, mas que força aquele que escuta a se arrancar de seu presente para dele vir a si mesmo como aquilo que ainda não é” (BLANCHOT, p.64, 2011). Assim como a voz de Deus pelo Oráculo, que não sabemos de onde vem e nem se de fato é real, o silêncio nos leva para aqui que está além da palavra, para além do dito, a fim de captarmos efetivamente os sentidos de significação do processo comunicativo.

Na literatura afro-brasileira, assim como nos movimentos de negritude, o dito, a incondicional afirmação da certeza étnica ganhou importância central na relação do que Eduardo de Assis Duarte chama *Escritura x Experiência* (DUARTE, 2010). Dessa forma, a literatura afro-brasileira é aquela que afirma incondicionalmente a negritude como uma certeza. Com isso, os significados do ocultamento e silenciamento do dado racial são escanteados. Se, por um lado, esse silêncio foi compreendido como uma violência histórica praticada contra o povo negro, introjetando nesses sujeitos um sentimento de negação e recusa da história de seu povo, esse mesmo silêncio pode ser lido como uma potencialidade comunicativa, uma ferramenta para entendermos a experiência da dor dos sujeitos mestiços no Brasil.

Transcendendo a palavra e indo além do horizonte do que é sugerido pela mesma, recompomos os sentidos da negritude em seus interstícios mais silenciosos. De maneira complexa, o silêncio é ao mesmo tempo consequência da violência racial que desarma o sujeito da possibilidade da identificação social e também uma possibilidade de transcendência⁶⁴ da

⁶⁴ A transcendência da linguagem é uma área comumente estudada no campo do silêncio discursivo. George Steiner, em seu livro *Linguagem e Silêncio* (STEINER, 1988), já pontuava como o silêncio entra na linguagem poética moderna com uma função comunicativa, devido a crise da linguagem no século XIX e à impossibilidade de dizer a verdade desnuda na modernidade. Dessa forma, silêncio racial, quando transformado em obra de arte e elemento comunicativo, tem o poder de transcender a própria experiência mestiça e tornar essa negritude materialidade.

condição de *entre-lugar*, pois torna a experiência da dor racial latente e observável através de recursos analíticos e interpretativos atentos a essas relações.

Torna-se fundamental então, para a proposta deste trabalho, analisarmos as formas pelas quais os elementos da negritude, branquitude, masculinidade, modernidade, nação e estado-nacional se relacionam entre si, na própria concepção discursiva do silêncio como recurso estético na literatura. Nesta proposta, a obra de Lima Barreto, e em específico o romance *Recordações do Escrivão Isaías Caminha*, se torna um importante norte por trazer, de um lado, a modernização de um Rio de Janeiro em transição do Império para República, e de outro por instigar a análise da conflituosa e dúbia posição do mestiço nesse amálgama discursivo da virada do século XIX para o XX.

4.0 NÃO CANTARÁS ESTA NAÇÃO: O ENTRE-LUGAR DE ISAÍAS CAMINHA

Muitos trabalhos foram realizados tematizando a relação entre Modernidade e a literatura da virada do século XIX para o século XX. Em especial, a obra de Lima Barreto ocupa um lugar central nesses estudos por mobilizar uma série de elementos caros ao contexto de modernização da produção econômica e também da radical mudança cultural em curso. Seja pelo entrelaçamento entre vida e obra em composições literárias que retratam “os dramas pessoais e a vida da época” (MACHADO, 2002, p.55), por sua “consciência renovadora impulsionada a cada passo pelo radicalismo” (PRADO, 1976, p.26), ou pela verossímil ambientação do Rio de Janeiro: o trabalho de Lima sempre esteve imerso às mudanças históricas vinculadas à concepção de uma modernidade à brasileira.

Os grandes fatos ocorridos no Rio de Janeiro da virada do século XIX para o XX, inclusive, foram frequentemente abordados nesses estudos. A cidade do Rio de Janeiro, pela centralidade política na economia cafeeira e por abrigar durante décadas a família real portuguesa, se tornou palco de uma “encenação” do progresso. Diz o historiador Nikolau Sevcenko:

(...) acompanhar o progresso significa somente uma coisa: alinhar-se com os padrões e o ritmo de desdobramento da economia europeia, onde “nas indústrias e no comércio o progresso do século foi assombroso, e a rapidez desse progresso miraculosa”. A imagem do progresso – versão prática do conceito homólogo de civilização – se transforma em obsessão coletiva da nova burguesia. (SEVCENKO, 1999, p.29)

A incorporação do Brasil no contexto político republicano, a intensa importação de modelos científicos e intelectuais europeus, e a formação de uma nova burguesia em resposta ao declínio de uma antiga aristocracia, mudou totalmente as perspectivas culturais em voga, expondo a cidade a uma série de mudanças que visavam uma suposta modernização do espaço e dos costumes do Brasil: novas roupas, mais próximas de um modelito à moda europeia, surgiam na capital; o alargamento de vias públicas tornou-se prática comum, valorizando espaços centrais da cidade e marginalizando conseqüentemente a população mais pobre; inovações tecnológicas foram incorporadas; uma imprensa influenciadora do poder estava cada vez mais presente. Tratam-se de elementos que são comumente vistos como comprovadores da modernidade brasileira e que revelam uma crise entre o que se enxerga como “antigo” e “novo” na nação.

Frente esses elementos da modernidade, uma porção da obra de Lima Barreto foi e ainda é analisada. Muitas dessas pesquisas tendem a vê-lo não somente como um mordaz crítico dos processos modernizantes da sociedade, mas também como um agente representativo dessa mesma

modernidade. Sua obra seria a marca da contradição nacional por recusar de alguma forma o dado do moderno e, no entanto, incorporar-se frequentemente a este mesmo moderno. A professora Maria Cristina Teixeira Machado, em sua obra *Lima Barreto, um pensador na primeira República*, levanta uma série de características, em pequenos subcapítulos, que demarcariam a posição de Lima como um autor representativo da modernidade. Entre os pontos levantados, encontramos por exemplo as imagens dos *burgueses, jornais, cafés, subúrbios, cidade, história*, etc. A autora valoriza também a figura do *Flaneur*, tal qual conceitualizado por Charles Baudelaire, pontuando que Lima “não desenvolve uma forma literária sofisticada como Baudelaire”, mas que mesmo assim: (...) apesar dessas diferenças, as aproximações entre eles são perfeitamente possíveis, oferecendo-nos um retrato da modernidade a partir da cidade do Rio de Janeiro. (MACHADO, 2002, p.93).

Este exemplo aponta dois traços fundamentais para alguns estudos críticos que norteiam a relação entre modernidade, formação do estado nacional e as obras de Lima Barreto. Primeiramente, há constantemente uma visão pré-concebida que vê suas obras mais como representações de um momento histórico, e menos como uma obra de arte com valor propriamente estético; outro traço fundamental é que a passagem mostra como o debate racial esteve frequentemente ausente dos estudos da modernidade e da constituição do estado-nacional brasileiro. O mesmo podemos afirmar das relações de gênero e dos estudos de masculinidades. Com o desenvolvimento teórico dos primeiros capítulos, buscou-se mostrar como o estado-nacional brasileiro desenvolveu-se a partir de uma idealização de nação que unia o poder masculino à hegemonia racial – através de uma narrativa histórica da modernidade que colocou a Europa como referencial espacial e o eurocentrismo como discurso fundamental da concepção de nação republicana. Nosso objetivo, agora, é revelar como a produção de Lima Barreto atentou-se a essa contradição e transpôs para a literatura a impossibilidade de certos sujeitos poderem participar ativamente do ato imagético e coletivo de narrar a nação brasileira e, conseqüentemente, o próprio estado-nacional.

Recordações do Escrivão Isaías Caminha (1909) é o primeiro romance publicado por Lima Barreto e conta a história do personagem Isaías Caminha em sua saída do interior em direção à capital carioca em busca do reconhecimento profissional, intelectual e acadêmico. De origem pobre e mestiço, Isaías espelha-se na figura do pai, “fortemente inteligente e ilustrado” (BARRETO, 2018, p.19) para perseguir seus sonhos como um renomado homem das belas letras. Ao chegar no Rio de Janeiro, o personagem inicia um longo processo de sucessivas e fracassadas tentativas de inserção no mundo do trabalho assalariado. Barreiras são impostas ao personagem, impossibilitando-o de alcançar o almejado sonho. O foco narrativo, construído em

primeira pessoa, em um ato de rememoração do passado, flerta entre as sensações do desconhecimento, do medo e da dor. Obstáculos são sistematicamente colocados contra o herói, revelando frustrações, sofrimentos e preconceitos de origem racial e de classe. Isaías vivencia situações que vão desde casos de racismo até momentos de fome e miséria.

Após sucessivas tentativas, o personagem adquire um emprego formal na gazeta do jornal *O Globo* por meio do jornalista de origem russa Gregoróvitch Rostóloff. A partir desse ponto, temos uma mudança de perspectiva narrativa com Isaías Caminha agora atento às dinâmicas sociais do mundo jornalístico. O cotidiano do jornal nos é apresentado pelo personagem que descreve as dinâmicas de poder do jornal. Após galgar uma posição privilegiada na redação, mantendo uma amizade com o diretor Aires D'ávila, Isaías Caminha abandona subitamente seu emprego, desiludido com a posição que ocupava. Sua sede de conhecimento e angústias intelectuais o fazem largar o mundo jornalístico em busca da glória acadêmica.

Alguns pontos são essenciais para o desenvolvimento da narrativa e serão abordados nas sessões de investigação. Vamos nos ater, primeiramente, para a representação masculina idealizada por Isaías Caminha que o inspira a ir para a capital do Rio de Janeiro; na segunda seção trataremos da relação estabelecida entre Isaías Caminha e sua mãe; na terceira abordaremos o discurso da negritude do mestiço a partir do silêncio como um elemento de significação; no quarto abordaremos a forma como as relações raciais são incorporadas aos processos de construção do espaço no romance; e por último analisaremos a masculinidade de Isaías Caminha frente aos dois polos de representação social, a branquitude e a negritude, a partir de sua incorporação à esfera do trabalho livre.

4.1 Isaías caminha e a narrativa do desenvolvimento

O romance inicia-se com o projeto de ascensão social de Isaías Caminha. A motivação de sua ida ao Rio de Janeiro está ligada à obtenção simbólica do conhecimento e do prestígio social. O livro inicia-se com a seguinte passagem:

A tristeza, a compreensão e a desigualdade de nível mental do meu meio familiar agiram sobre mim de modo curioso: deram-me anseios de inteligência. Meu pai, que era fortemente inteligente e ilustrado, em começo, na minha primeira infância, estimulou-me pela obscuridade de suas exortações (BARRETO, 2018, p.20)

Percebemos que o narrador relaciona os graus de desigualdade social e econômica com os seus “anseios de inteligência”. Seu universo familiar, segundo Isaías, esteve sempre ligado à tristeza e à desigualdade de nível mental - colocando-o, assim, em uma posição de subalternidade na produção e aquisição de conhecimento. No mesmo trecho, temos uma figura

que será constante no decorrer do romance. A representação do pai serve como fonte de inspiração por ser “fortemente inteligente e ilustrado”, estimulando-o pela “obscuridade de suas exortações”.

Isaías nos dá um exemplo dessa obscuridade relembrando uma cena passada com seu pai. O narrador teria nascido no mesmo dia em que Napoleão Bonaparte venceu a batalha de Marengo. Após o filho perguntar quem era Napoleão, seu pai apenas responde: “Um **grande homem, um grande general...** (BARRETO, 2018, p.20, grifo nosso). O parágrafo finaliza com Isaías relatando sua sensação de prazer ao ouvi-lo: “a **entonação de voz, o gesto e o olhar** ficaram-me eternamente. Um **grande homem!** ...” (BARRETO, 2018, p.20, grifo nosso). Esses pequenos trechos suscitam-nos uma questão: onde está exatamente o valor simbólico da inteligência no relato do pai? O personagem informa, desde o início do romance, que sua ânsia pelo conhecimento está relacionada à representação paterna e, no entanto, tudo o que o pai faz é relatar a grandiosidade de Napoleão como um admirável homem e general. Isaías ainda delinea os elementos marcantes do pai: “entonação de voz”, o “gesto” e o “olhar” – elementos que se apresentam em um eixo da comunicação corporal, não se tratando necessariamente de características ligadas a um sentido usual de conhecimento e intelecto. Além disso, é marcante no trecho a ênfase dada pelo narrador ao valor do masculino, reiterando, diversas vezes, a palavra “homem”. De alguma forma, o atributo da inteligência e a inspiração individual de Isaías concatenam-se à figura representativa do “grande homem” que era Napoleão e que, de alguma forma, espelha-se também na imagem do pai.

Ainda na primeira página do romance, Isaías continua o relato:

Pareceu-me então que aquela sua **faculdade de explicar tudo**, aquele seu **desembaraço de linguagem**, a sua **capacidade de ler línguas diversas** e compreendê-las constituíam não só uma razão de ser de felicidade, de abundância e riqueza, mas também um título para o **superior respeito dos homens e para a superior consideração de toda a gente**. (BARRETO, 2018, p.20, grifos nossos).

No trecho seguinte temos novamente a relação entre conhecimento e representação masculina. É importante demarcar que, apesar de termos elementos que se incorporam a algo que poderíamos chamar de conhecimento e inteligência - como, por exemplo, a habilidade de ler línguas diversas -, novamente os elementos interativo-sociais⁶⁵ dominam o trecho. Estes elementos, por sua vez, estão conjugados às representações masculinas da sociedade. Isaías

⁶⁵ Acredito que tanto a “faculdade de explicar tudo” e o “desembaraço de linguagem” são elementos circunscritos a um eixo interativo-social, próprio da prática social, vinculado aos gestos e à forma como o corpo pode ser lido em sociedade e associado a diferentes relações de poder. Esse debate será melhor explicitado um pouco mais em frente, quando falarmos sobre a teoria dos *atos performativos*, de Butler.

vincula o conhecimento e a inteligência não só à expansão individual de “felicidade” e “riqueza”, mas também a um título social “para o superior respeito dos homens” e, conseqüentemente, à “superior consideração de toda a gente”. Busca-se, por parte de Isaías, uma legitimação hierárquica na sociedade através de sua aceitação social no universo masculino e de sua legitimação no universo da hierarquia social masculina. Essa inserção ocorre em uma imbricada relação entre a projeção da aquisição de um conhecimento individual, a sede de conhecimento infinito e o desejo de descoberta sobre o desconhecido - eixos essenciais das ordens individualistas da modernidade.

Utilizei a perspectiva de Berman da *tragédia do desenvolvimento*, no capítulo dois, com o objetivo de demonstrar como a figura de Fausto constituiu-se como uma masculinidade estritamente relacionada à modernidade, trazendo consigo os valores do individualismo moderno conforme sugerido por Ian Watt. Retomando a citação do capítulo dois: o que Fausto deseja para si, em sua empreitada ao vender a alma à Mefistófoles, é o “processo dinâmico que incluiria toda sorte de experiências humanas, alegria e desgraças juntas, assimilando-as todas a seu crescimento interior (...) (BERMAN, 2003, p.46). Antes de prosseguir nos exemplos literários, acredito ser essencial demarcar que, para a análise do romance, relaciono a sede de conhecimento de Isaías Caminha às ordens da individualidade moderna e o sentimento de pertença à nação ao conceito de *narrativa do desenvolvimento*. Para Berman, Fausto traz consigo os elementos do “ideal cultural do autodesenvolvimento e o efetivo movimento social na direção do desenvolvimento econômico” (BERMAN, 2003, p.46). A contradição do personagem Isaías é também o ponto de partida dos principais estudos sobre a relação modernidade-nação: a sede de conhecimento caminha lado a lado ao desenvolvimento econômico que, apesar de exaurirem o campo das experiências humanas vividas, reforçam um grau de pertencimento ao coletivo imagético de nação.

Acredito que a *narrativa do desenvolvimento* está incorporada nos trechos referenciados e concatena-se, conforme verificado também no capítulo dois, à hierarquia masculina da sociedade. Isaías vê a obtenção do conhecimento individual como uma possível inserção no mundo social de prestígio e da autorrealização. Verificaremos, mais à frente, como seus objetivos são sistematicamente sabotados pelo racismo brasileiro e pelo dado da alteridade. Por enquanto, continuemos a análise do romance objetivando verificar como se constrói a *narrativa do desenvolvimento* de Berman.

Isaías Caminha, ao relatar seu desejo de conhecimento na infância, pontua:

Ouvia uma tentadora sibila falar-me, a toda a hora e a todo o instante, na minha **glória futura**. Agia desordenadamente e sentia a incoerência dos meus atos, mas esperava

que o preenchimento final do meu destino me explicasse cabalmente. **Veio-me a pose**, a necessidade de **ser diferente**. Relaxei-me no vestuário e era preciso que minha mãe me repreendesse para que eu fosse mais zeloso. Fugia aos brinquedos, evitava os grandes grupos, punha-me só com um ou dois, à parte, no recreio do colégio (...) A minha energia no estudo não diminuiu com os anos, como era de esperar; **creceu sempre progressivamente**. A professora admirou-se e começou a simpatizar comigo. De si para si (suspeito eu hoje), ela imaginou que lhe passava pelas mãos um gênio (...). Daí a um ano, sai do colégio, dando-me, como recordação, **um exemplar do Poder da vontade**, luxuosamente encadernado, com uma dedicatória afetuosa e lisonjeira. **Foi meu livro de cabeceira**. Li-o sempre com uma mão diurna e noturna, durante o meu curso secundário, de cujos professores poucas recordações importantes conservo hoje (BARRETO, 2018, p.20, grifos nossos) ⁶⁶.

Há uma relação entre a vontade do desenvolvimento individual e a posição de destaque social. O narrador a todo instante projeta sua glória futura. Construída como uma ideia fixa e individualista, é o desejo da glória que constantemente altera seus atos e sua forma de se portar no mundo. Destaco, aqui, o trecho em que assume uma *pose*, caracterizada pelo narrador como uma “necessidade de ser diferente”. De alguma forma suas práticas interativo-sociais simbolizam e dimensionam sua vontade individual de busca pelo conhecimento infinito e incorporação a um status social de prestígio nacional.

Logo em seguida o narrador recebe de sua professora o livro o Poder da Vontade, tornando-se então seu livro de cabeceira. O livro, ironicamente inserido na narrativa, simboliza o individualismo e o desejo da projeção da glória. Sua infância está pautada no desenvolvimento intelectual que altera radicalmente suas formas de se portar socialmente. A mudança em suas ações diárias, a tentativa de ser diferente, a incorporação de uma prática social que o diferencie de outras crianças, revela não somente sua inserção na *narrativa do desenvolvimento*, mas também a necessidade individual de reconhecimento e legitimação social.

Referencio-me às formas como a projeção individual da glória futura se relaciona com as práticas sociais e corporais por acreditar que se trata de um elemento crucial para a compreensão da construção social da masculinidade na obra de Lima Barreto. A teórica Judith Butler, em seu famoso texto *Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre a fenomenologia e teoria feminista*, relata que o gênero se constitui como “uma identidade construída, uma realização performativa na qual a **plateia social cotidiana**, incluindo os **próprios atores**, vem a acreditar, além de **performar como uma crença**.” (BUTLER, 2018, p.3, grifos nossos). As práticas cotidianas têm o poder de encenar uma projeção de “eu generificado permanentemente” (BUTLER, 2018, p.3.). Ora, as práticas cotidianas de Isaías

⁶⁶Retornarei a essa passagem futuramente em minha análise para tratar do dado da diferença racial na narrativa de Isaías. Ocultei, estrategicamente, esses trechos para focar somente na *narrativa do desenvolvimento*. No entanto, deixo claro que este é um dos primeiros momentos que a diferença racial materializa-se no texto, demonstrando como o dado racial intersecciona-se à construção social da masculinidade.

Caminha posicionam o narrador em um *tópos* de glorificação, pela tentativa de se inserir em um universo de práticas cotidianas masculinas reguladas pela prática do poder e pela posição hierárquica dos sujeitos na ordem do gênero. Dessa forma, as mudanças nos atos sociais revelam um narrador que busca uma legitimação de sua performatividade perante sujeitos que compartilham elementos simbólicos. Essa crença, no contexto dos trechos referenciados, trata-se de um acordo social masculino que legitima certas práticas caracterizando-as como valores sociais universais. Isaías encena cada vez mais uma representação que concatena os valores da modernidade (e conseqüentemente da própria nação) à representação masculina dominante na estrutura de gênero da sociedade brasileira da virada do século XIX para o XX.

Durante o romance, a *narrativa do desenvolvimento* e a masculinidade idealizada por Isaías entram em conflito com outras práticas masculinas. No capítulo três, temos uma caracterização do jornalista Raul Gusmão que Isaías Caminha havia acabado de conhecer por intermédio do comerciante Laje da Silva:

Disse-a com a sua **voz fanhosa, sem acento de sexo** e emitida com **grande esforço**. **Falar era para a sua natureza obra difícil**. **Toda a sua pessoa se movia, se esforçava extraordinariamente**; todos os seus músculos entravam em ação; toda a energia da sua vida se aplicava em articular os sons e sempre, quando falava, era como se **falasse pela primeira vez**, como **indivíduo e como espécie**. Essa sua voz de parto difícil, esse espumar de sons ou gritos de um antropoide que há pouco tivesse adquirido a palavra articulada deu-me não sei que mal-estar, que não mais falei até à sua despedida. **Tive medo de que me fosse preciso empregar o mesmo esforço**, que a minha palavra custasse também aquela grande dor já olvidada e vencida pela nossa espécie; e fiquei a ouvi-lo respeitosamente, tanto mais que nos tratou, a mim e ao padeiro, **com tal desdém, com tal superioridade que fiquei entibiado, esmagado, diante do retrato, que dele fiz intimamente, de um grande literato, universal e aclamado**, espécie de **Balzac ou Dickens**, apesar de seus guinchos de **Pithecanthropus**. (BARRETO, 2018, p.35, grifos nossos)

Isaías relata seu desdém pela figura do jornalista Raul Gusmão demonstrando uma série de atos que não condizem com a masculinidade do *homem das belas letras* - a exemplo de um *Balzac* ou um *Dickens*, segundo o próprio narrador. A descrição de Raul Gusmão liga-o a uma representação quase não humana, como algo de origem tão antiga quanto os primatas⁶⁷. A comparação é realizada pela constatação dos atos performativos do personagem não condizentes com a imagem de homem modelo emulada pelo narrador. Isaías vê o personagem como “se falasse pela primeira vez, como indivíduo e como espécie”. Dessa forma, a imagem

⁶⁷ O *Pithecanthropus* é uma designação científico-biológica de homens primatas, descobertos pela primeira vez em 1891 nas ilhas de Java. A expedição, liderada pelo paleontologista Eugène Dubois, alterou radicalmente os estudos sobre a origem do homem. No contexto do texto literário, Isaías Caminha relaciona a figura de Raul Gusmão a algo pré-moderno, próprio de um lugar fora da modernidade. O que está em jogo, aqui, é como essa representação masculina de Gusmão não está concatenada com o discurso da modernidade emulado pela narrativa de desenvolvimento de Isaías Caminha.

de Gusmão não se liga nem a uma condição humana-biológica e nem a uma condição filosófica de sujeito moderno⁶⁸ - lançando-o a um tempo histórico fora da ordem civilizatória. Assim, o ato performativo da fala, na visão do narrador, tem o poder de inscrever o sujeito como indivíduo moderno – vinculado a grande intelectualidade e a civilidade nacional.

A ausência de “acento de sexo” denota também a ausência de uma masculinidade acentuada pelo dado da virilidade. Enclausura a masculinidade de Gusmão à feminilização, uma vez que o sexo acentuado se trata, na verdade, da ausência de um sexo modelo, ou seja, do próprio masculino. Na passagem, Isaías ainda demonstra medo em ter de assumir tais atos para se inserir na esfera do trabalho livre. Esse medo se relaciona à angústia de ser transportado a um referencial masculino pré-moderno, a algo fora do espaço e tempo das masculinidades nacionais.

Esses atos performativos estão ligados aos ideais da modernidade pelo sentido dado à individualidade e ao poder do controle de si. Como diz o crítico Georges Vigarello “Estes modelos da modernidade visam a dominação, tornando-a mais delicada. Eles a estendem ao poder da palavra, aos gestos, à eloquência, ao silêncio, ao domínio de si” (VIGARELLO, 2013, p.214). O domínio e o controle sobre a “fala” são práticas sociais que se organizam como atos performativos que dinamizam as relações de poder na hierarquia de gênero. Isaías, ao julgar Gusmão, aponta principalmente a ausência do dado virilidade vinculado ao autocontrole nas relações interpessoais – revelando, aos olhos de Isaías, a ausência do dado da virilidade moderna.

Páginas à frente, o narrador reforça que não encontrava em Gusmão “um homem de leituras, político ou dado às letras; não lhe senti a mais elementar preocupação intelectual; todo ele me pareceu convergindo para os negócios, para as coisas de dinheiro, especulações.” (BARRETO, 2018, p.38). Relacionando os atos performativos de Gusmão às coisas mesquinhas do “negócio” e do “dinheiro”, a narrativa coloca o ofício do capital em contraste à masculinidade emulada pelo herói. O que temos de fato são duas formas distintas de se compreender a masculinidade. Gusmão, apesar de ser um homem ligado ao mundo da política nacional, assemelha-se, na visão do narrador, à índole de um comerciante. Essa masculinidade poderia ser relacionada ao que Michael Kimmell chama de *Self-made men*. Para o autor norte-

⁶⁸ Isso é reforçado ainda mais na próxima página quando o narrador afirma que Gusmão tem “os olhos pequenos dentro de umas órbitas quase circulares a lembrar vagamente uma raça qualquer de suíno” (BARRETO, 2018, p.36, 2018). Esse elemento é reforçado na página seguinte em que o narrador afirma que não esperava encontrar no Rio de Janeiro uma “desencontrada mistura de porco e de símio adiantado, ainda por cima jornalista ou coisa que o valha” (BARRETO, 2018, p.37).

americano, essa representação social da masculinidade teve sua emergência no século XIX e estaria relacionada principalmente à pequena burguesia capitalista emergente. Eram “ausentes de lares cada vez mais distantes dos seus filhos, devotados ao seu trabalho em um ambiente de trabalho homosocial” (KIMMELL, 1998, p.111). O autor ainda afirma que se trata de “uma masculinidade cada vez mais ansiosa, pois requeria demonstração e prova constantes, sendo a aquisição palpável de bens uma evidência de seu sucesso” (KIMMELL, 1998, p.111). Essa é a masculinidade que, para Kimmel, envolve a constituição do capitalismo moderno nos Estados Unidos: uma masculinidade em conflito constante, em um eterno jogo de afirmação social, prestígio e status. Isaías Caminha nega essa representação social da masculinidade e emula práticas vinculadas ao idealismo do conhecimento infinito da Era das Luzes. O estilo bonachão de Gusmão⁶⁹ revela o olhar irônico do narrador que vê no jornalista um desvio da direção do saber e do conhecimento infinito.

O narrador, no entanto, em certo ponto da narrativa, demarca que Gusmão era uma exceção no vasto conjunto de políticos da Câmara (BARRETO, 2018, p.42). Um dos poucos casos de sujeitos que se afastam da grandiosidade da oratória, do conhecimento e dos “que pensavam e amavam pela extensão da pátria” (BARRETO, 2018, p.42). De fato, Isaías nutre um grande fascínio pelo universo da política e isso é comprovado durante todo o romance. Política e nação são elementos que andam juntos, expondo a relação entre as práticas sociais masculinas e a representação coletiva e imagética da nação. Na constituição de sua *narrativa do desenvolvimento*, os atos performativos da masculinidade política são atrelados também a uma masculinidade nacional. Em determinado momento, o narrador elogia, pela primeira vez, o ofício do trabalho político, em uma clara alusão à nação brasileira:

De fato, subi pensando no ofício de legislar que ia ver exercer pela primeira vez, em **plena Câmara dos Senhores Deputados** - augustos e digníssimos representantes da **nação brasileira**. Não foi sem espanto que descobri em mim um grande respeito por esse alto e venerável ofício. Lembrei-me daqueles velhos legisladores da lenda e da história: **os Manus, os Licurgos, os Moisés, os Sólon, os Numas** - **esses nomes todos que os povos agradecidos pela fecundidade e pela sabedoria de suas leis** reverenciaram por dilatados anos, ergueram-nos à altura de deuses, consagraram-lhes templos magníficos. (BARRETO, 2018, p.41, grifos nossos)

Primeiramente, Isaías caracteriza o ofício político como masculinizado. A “Câmara dos Senhores Deputados” cria um espaço gendrado, instaurando as relações sociais em um campo simbólico masculinizante. Logo em seguida, esse universo é referenciado como a própria nação brasileira. O que concatena os dois elementos - a nação, de um lado, e o espaço gendrado, de

⁶⁹ Já foi caracterizado anteriormente como Raul Gusmão é uma caricatura do autor João do Rio. Lima e João do Rio colecionaram durante a vida histórias de desavenças jornalísticas. A figura de um personagem afeminado, distante de uma dita masculinidade hegemônica do início do século XIX e início do XX, se aproxima dos relatos da figura de João do Rio. Apesar de não ser o escopo deste trabalho adentrar essa problemática, é essencial demarcar que Lima Barreto faz questão de afastar essa caricatura homoafetiva do elemento nacional e consequentemente da própria noção de modernidade.

outro, é a tradição masculina europeia, a única que pode ser recuperada e legitimada pelo discurso da modernidade, aquela que carrega consigo os sentidos discursivos de civilização. É a tradição de Licurgos, de Moisés, de Sólon, de Numa, ou seja, de toda uma tradição intelectual e mitológica eurocêntrica que fomenta o presente da constituição imagética e coletiva de nação.

O trecho citado anteriormente demarca as origens da *narrativa do desenvolvimento* de Isaías Caminha. São nos mitos e na tradição da intelectualidade europeia que os atos e práticas dos dignos representantes da nação se constituem como performatividades modelos para a sociedade. Nação brasileira e estado nacional se cruzam discursivamente à própria narrativa da modernidade eurocêntrica, aos seus símbolos principais e aos seus mitos originários, aglutinando-se na representação idealizada do homem nacional. O desejo pela posição de poder dessa masculinidade hegemônica é evidenciado também no próximo trecho:

(...) mas certamente os outros **deviam ser quase semideuses, mais que homens**, pois eu queria-os com força e com faculdades capazes de atender e de pesar tão vários fatos, tão desencontradas considerações, tantas e tão sutis condições da existência de cada e da de todos. Para tirar regras seguras para a vida total desse entrechoque de paixões, de desejos, de ideias e de vontades, o legislador tinha **que ter a ciência da terra e a claridade do céu** e sentir bem nítido o alvo incerto que marchamos, na bruma do futuro fugidio. Quanta penetração! Quanto amor! **Que estudo e saber não lhe eram exigidos!** Era preciso tudo, tudo! **A Quiromancia e a Matemática, a Grafologia e a Química, a Teologia e a Física, a Alquimia!**... Era preciso saber tudo e sentir tudo! Era na verdade um vasto e alevantado ofício! (BARRETO, 2018, p.42, grifos nossos)

Novamente, os homens agenciam a idealização de Isaías. São eles, os “quase semideuses” que, em seu ofício maior e glorioso, são ainda mais que apenas homens. Os legisladores como aqueles que se utilizam da “ciência da terra e claridade do céu”, os que são o limiar entre o conhecimento mais material e humano, e a perfeição do mitológico. As figuras masculinas que inspiram “o alvo incerto” no “futuro fugidio” - características esfumacantes que projetam a representação masculina no elemento “transitório, efêmero, contingente” (BAUDELAIRE, 1988, p.174,) da modernidade. O dado dúbio da incerteza, do fugidio e do desconhecido é um elemento clássico do discurso moderno e encontra espaço na idealização masculina de Isaías Caminha. Além disso, ser o homem para além dos homens, ser um “semideus”, é também dominar (também como homem!) os saberes da ciência - tais como Matemática, Grafologia, Química etc.

Cada vez mais se comprova como Isaías, no decorrer do romance, realiza um processo de contraste entre sua masculinidade projetada e outras masculinidades que encontra pelo caminho. As comparações servem também para sedimentar a valorização de uma construção imagética do homem ideal. Nesse processo, tenta legitimar a masculinidade emulada a partir da comparação e embate direto com outros personagens e outros modelos performativos. A autora R.W Connell, em artigo intitulado *Políticas da masculinidade*, afirma:

Grupos de homens lutam por domínio através da definição social da masculinidade. A posição dominante na ordem do gênero propicia vantagens materiais bem como vantagens psicológicas e isso faz com que ela tenda a ser contestada. As condições sob as quais a hegemonia pode ser sustentada estão constantemente mudando. Como consequência, um dado padrão de masculinidade hegemônica está sujeito ou a ser contestado ou a ser transformado ao longo do tempo (CONNELL, 1995, p.192).

O embate entre masculinidades pela representação hegemônica é elemento crucial do conceito desenvolvido por Connell. A hegemonia permite a legitimação social e o privilégio na ordem do gênero. Por meio do embate direto ou indireto, sujeitos competem entre si pelo espaço de legitimação do poder masculino. Isaías, em seu processo comparativo entre masculinidades, dá vazão à idealização individual, além de tentar concatená-la aos sujeitos masculinos que se encontram nos espaços de poder. O conflito estabelecido na trama da homosociabilidade é o que permite essa masculinidade ser emulada socialmente como uma representação normatizada e coletiva, sustentadora de uma posição de privilégio social na estrutura de gênero da sociedade brasileira.

Mais à frente, ainda no capítulo III, Isaías Caminha é apresentado ao personagem Ivã Gregoróvitch, agente principal de sua inserção no jornal O Globo. Esse personagem também gera em Isaías comentários valorosos para a análise. Primeiramente, ao descobrir que Ivã escreve em dez diferentes línguas, o herói aponta: “É extraordinário – fiz eu, não podendo conter minha parva admiração”. Algumas passagens a frente, os dois conversam sobre suas formações e Isaías, ao descobrir que o jornalista cursou “Línguas Orientais e Exegese Bíblica”, na Universidade de Sófia, diz:

Disfarcei a vontade que me deu de rir, ouvindo tão extravagante título escolar. Havia alguma coisa de operata, mas o homem era tão simpático, tinha sido tão amável e parecia tão ilustrado que me esforcei por sujeitar meu ímpeto de rir, soltando uma frase à toa:
- Na Europa, o homem de estudo tem campo, sabe onde deve chegar; aqui...
(BARRETO, 201 p.46)

A formação de Gregoróvitch soa cômica para Isaías. A extravagância do título aponta para seu afastamento do rol das grandes profissões dos homens da intelectualidade carioca – principalmente, no contexto do romance, dos cursos de medicina e direito. Essas duas profissões, inclusive, são citadas anteriormente como possíveis formações desejadas por Isaías Caminha. O trecho se encerra com um singelo elogio à Europa. O poder da imagem de Doutor, elemento criticado em todo o conjunto da obra de Lima Barreto e lido como marca de classe social, é evidente e se contrapõe à extravagância do estudo das línguas orientais – um conhecimento deslocado dos ideais dos grandes doutores da sociedade brasileira.

Em outro momento, no entanto, no capítulo V, ao receber uma intimação para depoimento por ser acusado de um suposto roubo na pensão em que vivia, Isaías faz o seguinte comentário sobre Gregoróvitch:

Gregoróvitch incitara-se a trabalhar pela grandeza do Brasil; fez-me notar que era preciso difundir na consciência coletiva um ideal de força, de vigor, de violência mesmo, destinado a corrigir a duçura nativa de todos. Pela primeira vez de lábios humanos, ouvi dizer mal da piedade e da caridade: sentimentos antissociais, enfraquecedores dos indivíduos e das nações... Virtudes dos fracos e dos cobardes, resumia ele. (BARRETO, 2018, p.66)

A fala do jornalista demonstra como a homossociabilidade está relacionada à formação da nação brasileira. “Trabalhar pela grandeza do Brasil” é atuar contra os sentidos de piedade e caridade, sendo essencial “difundir na consciência coletiva um ideal de força, de vigor, de violência mesmo”. A nação brasileira é alocada então ao ato narrativo e os sentidos de uma suposta virilidade masculina (representada pela “força” e a “violência”) também são emulados neste processo. Os sentidos de “piedade” e “caridade”, em contrapartida, são tidos como sentimentos que enfraquecem a nação, representativos de uma mera virtude dos “fracos” (adjetivo que também pode ser compreendido como representativo de um baixo poder masculino).

Nesse ideal masculino, o arcabouço intelectual europeu é também evidenciado quando Isaías Caminha comenta o personagem Leiva, no capítulo 7. O narrador adorava ouvi-lo falar por sua voz soar “acariciante” e “agradável”. Em seguida, nos revela o diálogo:

- Antigamente, todos os governantes tinham, ou antes, estavam a par do saber do seu tempo, e só com a necessidade do estabelecimento de novas ciências – o que fez a especialização dos conhecimentos – deixaram tão salutar regra. Hoje, porém, graças ao sobre-humano cérebro de Comte – o maior talvez depois de Aristóteles – o saber voltou à unidade útil e moral de outros tempos. A síntese foi feita e os estadistas verdadeiramente dignos, servidores práticos da humanidade, poderão encontrar nela um seguro farol para guiá-los. (BARRETO, 2018, p.93)

A fala de Leiva aponta novamente para uma relação importante no imaginário das figuras intelectuais da sociedade carioca que tinham inspiração na intelectualidade europeia. Os grandes governantes são aqueles que possuem os conhecimentos de sua época. Por isso, Leiva crê, em sua fala, que os novos governantes devem estar atentos também às novas ciências. Exalta Auguste Comte, pai do positivismo europeu, e ainda o coloca como o “maior talvez depois de Aristóteles”. Lembremos, aqui, a influência desse intelectual para as teorias racialistas da época. O pensador teve ampla inserção no campo intelectual brasileiro e foi central para a incorporação dos ideais de civilidade e progresso, além das formas de recepção de sua concepção sobre uma suposta hierarquia universal da raça. O interessante, aqui, é perceber como Isaías Caminha reforça exatamente a fala de Leiva que alia os sentidos de

conhecimento e estado. Interessante também identificar que é na trama da homossociabilidade, na relação travada entre as figuras masculinas, que vemos a idealização de Isaías Caminha frente a esse conhecimento europeu.

Existe na trajetória do personagem Isaías Caminha um desejo de incorporação ao universo da intelectualidade europeia, da civilidade e do progresso infinito, e dos lugares de poder reservados a esses sujeitos. A representação da elite pensante, nos exemplos citados, evidencia o desejo do personagem em participar ativamente da construção imagética da nação brasileira. Ser Doutor é dominar as ferramentas discursivas da modernidade e ocupar um espaço na nação brasileira e no próprio discurso do eurocentrismo. O pensador Anibal Quijano, ao falar sobre a relação de hegemonia do eurocentrismo, afirma:

O eurocentrismo não é exclusivamente, portanto, a perspectiva cognitiva dos europeus, ou apenas dos dominantes do capitalismo mundial, mas também do conjunto dos educados sob a sua hegemonia. E embora isso implique um componente etnocêntrico, este não o explica, nem é a sua fonte principal de sentido. Trata-se da perspectiva cognitiva durante o longo tempo do conjunto do mundo eurocentrado do capitalismo colonial/moderno e que naturaliza a experiência dos indivíduos neste padrão de poder. Ou seja, fá-las entender como naturais, conseqüentemente como dadas, não susceptíveis de ser questionadas. (QUIJANO, 2010, p.75)

A incorporação ao universo intelectual eurocêntrico se relaciona ao estado de naturalização da experiência de indivíduos em um determinado padrão de poder entendido socialmente como “natural”. É, em outras palavras, estar na prática do poder e ter esse poder normalizado pelas próprias relações sociais travadas. A *narrativa do desenvolvimento*, calcada na vontade individual de Isaías Caminha em adentrar o bojo intelectual da nação, é também o desejo de se estar em uma posição de poder vinculada às elites intelectuais da nação brasileira, e gozar dos benefícios desse poder. No entanto, o lugar de poder do eurocentrismo se vincula também a um *locus do poder* totalmente etnocêntrico e racialmente segmentado. Ora, não estamos falando da produção intelectual dos povos dominados pelo processo colonial; pelo contrário, trata-se do desejo de imersão ao campo intelectual dos homens dominadores, dos que ditam a narrativa da história mundial.

É neste recorte que se torna impossível destacar a incorporação ao eurocentrismo da incorporação ao universo da branquitude. Imaginar e inventar a nação brasileira é também ocupar um *locus social* do poder racialmente hierarquizado. Quanto mais se avança no romance, mais se verifica a latente relação entre aquisição do conhecimento e hierarquização racial. Todos os personagens masculinos vinculados à homossociabilidade não têm sua identidade racial demarcada pelo narrador – diferente dos momentos em que o personagem encontra figuras negras em seu percurso. Isaías Caminha acaba por desenhar quase como um mapa da

ordem do gênero pela atribuição de valores aos sujeitos e pela dinâmica do poder masculino na sociedade, a partir da própria hierarquização dos sujeitos vinculados à identidade branca. Em outras palavras, diferentes poderes na ordem do masculino acompanham diferentes poderes no *locus* de poder da branquitude.

Essa questão ganha realce no capítulo XIII, momento que Isaías tem um contato inicial com a redação do jornal O Globo onde começa a trabalhar por indicação de Ivã Gregoróvitch. Aqui, temos uma mudança na perspectiva narrativa: um tom ácido, irônico e extremamente crítico é assumido pelo narrador. A relação masculina e seus fluxos de poder continuam atuando, no entanto, agora, o narrador se propõe a desmascarar a comicidade e tragicidade vinculados à imprensa. Vemos, por exemplo, a representação do narrador frente o personagem Floc, literato da redação do jornal:

Floc, porém, sobre todos tinha o grande prestígio de ter estado em Paris e ter sido segundo secretário da nossa legação em Quito. Por isso, ele mesmo julgava mais depuradamente artista que o resto dos rapazes que faziam literatura pelo Brasil em fora; e o seu estágio diplomático em Quito dava-lhe também um infalível julgamento nas coisas de alta elegância e um inarrável nas maneiras de tratar duquesas e princesas. Fazia crônica literária, as crônicas teatrais dos espetáculos de todas as celebridades, as informações sobre literatura e pintura, além do plantão semanal em que ajeitava frases lindamente literárias, dados da Psicologia *chiq*, às notícias de assassinatos perpetrados por soldados ébrios na rua São Jorge, não esquecendo nunca de dizer que o “criminoso é o tipo acabado do criminoso nato, descrito pelo genial criminalista Lombroso. (BARRETO, 2018, p.112, grifos nossos)

É interessante perceber como Isaías Caminha, após a entrada no jornal O Globo, prepara a ironia como ferramenta discursiva e inicia um movimento crítico perante às figuras masculinas ao seu redor. Além da utilização do recurso cômico sobre a participação do personagem como secretário na legação em Quito (Equador), é interessante a escolha das palavras para a adjetivação do personagem Floc. O “infalível julgamento” somente nas coisas de “alta elegância”; o poder de se julgar mais artista que os outros rapazes; a forma de se ajeitar lindamente às palavras através de psicologia *chiq*. São expressões que acentuam o tom irônico do narrador. Revelando a verdade por trás dos traços de Floc, através da aparição dos traços feminizados do personagem, o narrador desvenda a própria construção de uma masculinidade vinculada ao jornalismo da virada do século. Em outro momento, no mesmo capítulo, o narrador nos apresenta mais alguns personagens:

(...) havia o Losque e o Lara, homens de espírito, humoristas, espécie de cavalaria, parte viva no ataque e capaz ainda de deitar frechas mortais na retirada. O resto era a infantaria, o grosso do exército, do qual faziam parte o Oliveira, admirando o diretor como um deus e supondo-se extraordinário no seu ofício de repórter; o resignado Meneses, indulgente criatura que naquele ambiente de fatuidade e ignorância era o único simples e o único que estudava; o Narciso; o Costa, o Barros, o agente de anúncios que, não contente em auferir vultosas comissões pela publicação deles, ainda lhe pedia a vaidade a ilusão de passar por um “homem de pena” nas “partidas” de

clubes dançantes e em outras festividades, onde ia sempre representar o jornal e exercer a eloquência, respondendo aos brindes feitos à folha, assessorado pelo Orador Popular, e, além destes, quantos mais! (BARRETO, 2018, p.109)

Há uma atribuição de inferioridade às figuras narradas por Isaías Caminha neste trecho. Primeiramente, o narrador declara que, tirando Losque e Lara, toda a redação do *O Globo* se tratava apenas de uma infantaria, ou seja, o “grosso” do exército. O tom jocoso da afirmação coloca essas figuras em um papel subalterno nas relações de poder. Oliveira, por exemplo, é referenciado apenas como um “admirador” do chefe, em outras palavras, um bajulador que, ainda por cima, se colocava como (e enfatizamos essa caracterização) extraordinário em sua profissão de repórter; Meneses é um resignado, indulgente criatura; o Costa e Barros, por sua vez, são figuras que se passavam como “homens de pena” que exerciam, em representações oficiais do jornal, apenas a “eloquência” – quase como uma máscara a depender dos lugares frequentados. Esse amálgama de personagens simboliza, de forma contundente, uma perspectiva crítica do personagem diante do espaço jornalístico, suas figuras masculinas constituintes e também às posições que ocupam na hierarquia da branquitude.

Os sujeitos do jornal *O Globo* são apresentados a nós, leitores, como caricaturas. Trata-se de uma “discordância entre a imagem que apresentam aos outros, pela atividade exercida, e aquilo que de fato são” (FIGUEIREDO, 1998, p.174). O ambiente do jornal é espacializado como um ambiente de falsa moralidade, de máscaras que são vestidas pela etiqueta social do ofício da imprensa. Esses produtores de opinião caracterizam-se pela: “inteligência medíocre, ausência de sensibilidade, talento e, além disso, alguns adoram a corrupção e a violência.”, demarcando e “representando uma escolha do autor, coerente com o absurdo da coexistência de técnica e inépcia na produção da palavra pelos meios de comunicação” (FIGUEIREDO, 1998, p.177).

O exemplo mais drástico da falsidade do espaço jornalístico é o dramático suicídio do personagem Floc ao não conseguir finalizar um artigo para o jornal. O trecho é narrado de uma forma angustiante transpondo para nós, leitores, os momentos finais desse personagem. No momento em que tenta colocar as ideias em prática, sucumbe pelo “medo de começar”. Necessita colocar a crítica no papel, “não perdendo uma só ideia fugidia”. Isaías, em um forte momento de humanização de Floc, relata que sentiu “que ele tentava pôr na sua crônica um pouco dos sonhos sonhados à vista daqueles colos nus e tratados (...)”. Pois eram “(...) todos os sentidos que tinham vivido: a sensação particular de um provocando sensações nos outros e todas elas sacolejando sua personalidade com aquele hercúleo esforço para colhê-las todas” (BARRETO, 2018, p.184). Floc fenece perante as máscaras que deve vestir. Busca, de todas as

formas, a inspiração nas experiências vividas para escrever seu artigo e não encontra resolução. Em um ato silencioso, um estampido é ouvido e Isaías encontra o corpo do jornalista ainda arquejando nos seus últimos instantes de vida.

Sua morte é representativa e simbólica para o romance, pois demonstra, de um lado, a força aniquiladora da instituição jornalística, e, de outro, as contradições da prática do poder masculino nesse mesmo espaço. A pressão da ordem masculina e da homosociabilidade, a necessidade de exercer a função da escrita, o peso institucional da prática masculina, leva Floc à morte.

A escolha do autor pela utilização da ironia como ferramenta de exposição das relações de poder na imprensa aponta para uma mudança na forma de apreensão da ordem de gênero pelo narrador. Se nos capítulos anteriores Isaías demarcava as relações travadas com outros papéis masculinos – revelando certa idealização por parte do narrador - os personagens da redação do jornal não transmitem esse mesmo valor. Na verdade, eles são apresentados por Isaías Caminha a partir de uma hierarquia da prática do poder – e da ironia utilizada para representação dessas figuras. O que está em jogo, neste momento, não é apenas o valor das distintas masculinidades; trata-se também das distintas posições de poder dentro do universo hierárquico da branquitude carioca do final do século XIX e início do século XX.

Retornaremos à segunda parte do romance no último subcapítulo deste trabalho para uma análise mais esmiuçada e atenta a este debate teórico. Vimos, por enquanto, como se estabelece a relação entre masculinidade e homosociabilidade na perspectiva do ideário intelectual europeu e da *narrativa do desenvolvimento* de Isaías Caminha. Antes de analisarmos a constituição da branquitude no romance, principalmente na esfera do trabalho livre, e sua relação com a formação do estado-nacional brasileiro, é essencial verificarmos como o elemento da negritude é emulado na obra.

4.3 O espaço materno: feminino e racializado

Tratarei nesta seção da posição Isaías Caminha como mestiço na sociedade carioca do final do século XIX e início do século XX.

O dado racial é evidenciado logo no primeiro capítulo do romance. Como vimos anteriormente, Isaías, ao projetar a masculinidade vinculada ao saber infinito e ao

desenvolvimento intelectual individualista, relembra constantemente a figura do pai. Olhemos agora para a forma como a mãe é narrada.

Logo na primeira página, o narrador afirma: “O espetáculo do saber de meu pai, **realçado pela ignorância de minha mãe e de outros parentes dela**, surgiu aos meus olhos de criança como um deslumbramento. (BARRETO, 2018, p.19, grifos nossos). Existe, na visão de Isaías, uma diferença nos valores de representação de sua mãe quando comparada a de seu pai. Se a figurapaterna está concatenada ao saber, sua mãe está ligada à ignorância. Torna-se evidente, no decorrer dos capítulos, a posição subalterna da filiação materna no sentido do conhecimento infinito e da civilidade. No trecho seguinte, afirma o narrador “Se minha mãe me **apareciatriste e humilde** - pensava eu naquele tempo - era porque não sabia, como meu pai, **dizer os nomes das estrelas do céu e explicar a natureza.**” (BARRETO, 2018, p.19, grifos nossos). A tristeza e a humildade de sua mãe estão inteiramente ligadas à não obtenção de uma prática performativa do saber. A performance do conhecimento é destinada apenas à figura paterna, ou seja, ao polo patriarcal e masculino da família.

Existe assim um duplo sentido de sua filiação: de um lado o pai representando o emular de uma masculinidade calcada nos ideais modernos e, de outro, a mãe representando a ignorância e o desconhecimento. Esses espaços de significação tornam-se gendrados, uma vez que tanto a figura masculina quanto a feminina articulam-se na atribuição de sentido à hierarquia de gênero na narrativa.

A mãe se torna então o papel feminino que deve ser sistematicamente solapado para a obtenção simbólica dos elementos da virilidade masculina. Essa afirmativa evidencia-se no seguinte trecho:

Não sei que de raro excepcional e delicado, ao mesmo tempo perigoso, ele via em mim, para me deitar aqueles olhares de amor e espanto, de piedade e orgulho. Aos seus olhos - muitas vezes se me veio a afigurar - eu era como uma rapariga, do meu nascimento e **condição**, extraordinariamente **bonita, vivaz e pertubadora**. (BARRETO, 2018, p.27, grifos nossos).

Primeiramente, há uma contradição nas palavras utilizadas pelo narrador ao prever os sentimentos da mãe. “Espanto” se contradiz semanticamente com o “amor”; da mesma forma que “piedade” com “orgulho”. A dubiedade das palavras na caracterização torna difícil identificarmos um juízo de valor de sua mãe para com o filho. É evidente também a posição de feminilização de Isaías ao confrontar os olhares: ele se vê como uma rapariga. A palavra, que instaura um referencial de gênero no discurso, enclausura-o em um pilar estritamente feminilizante, em polo oposto ao do referencial do pai - o homem idealizado e articulado à masculinidade moderna.

Devemos lembrar que a mãe não só ocupa uma posição simbólica do feminino, mas também de um referencial racial. Diz o narrador: “Eu devaneava e ia-lhe vendo o **perfil esqualido, o corpo magro, premido de trabalhos, as faces cavadas com os malares salientes, tendo pela pele parda manchas escuras, como se fossem de fumaça entranhada.**” (BARRETO, 2018, p.27, grifos nossos). Existe uma sequência de caracterizações negativas da figura da mãe - “corpo magro”, “premido de trabalhos” e “malares salientes” - que realçam a dureza da descrição de sua cor. Esta não somente parda, mas também com manchas escuras permeando sua pele. O dado racial é incrustado nesse polo feminino da filiação materna, constituindo imageticamente o elemento que deve ser sistematicamente negado pela masculinidade emulada por Isaías.

Percebemos, no decorrer da narrativa, que o dado racial não é uma caracterização apenas de sua mãe, mas também do próprio narrador. Se nos atermos ao foco narrativo em primeira pessoa, verificar-se-á que a instância narrativa se molda a partir de referenciais do dado da dor, do sofrimento e do silêncio. Há um discurso racial que se constrói apenas no ato enunciativo das recordações; ou seja, o elemento racial só é trabalhado a partir da subjetividade do narrador e da transposição literária do sentimento da dor e do sofrimento. De alguma forma, a *narrativa do desenvolvimento* de Isaías potencializa a tentativa de superação da condição negra. Diz o narrador em um trecho:

Ah! Seria doutor! **Resgataria o pecado original do meu nascimento humilde, amaciaria o suplício premente, cruciante e onímodo de minha cor...** nas dobras do pergaminho da carta, traria presa a consideração de toda a gente. Seguro do respeito à minha **majestade de homem**, andaria com ela mais firme pela vida em fora. (BARRETO, 2018 p.25, grifo nosso)

Tornar-se “homem” parte da superação da origem racial e, conseqüentemente, da superação de um estado de feminilização originário de sua mãe. O ponto de emulação da masculinidade idealizada trata-se da incorporação de um discurso eurocêntrico moldado a partir de categorias e objetos estritamente relacionados à branquitude europeia e ao discurso da modernidade. Remeter-se à imagem do pai e recusar a imagem da mãe são ações simbólicas em busca da incorporação a um universo de privilégios que se segmenta pela valorização de um discurso do saber vinculado a sujeitos etnicamente demarcados pela posição identitária da branquitude e por seu referencial ao elemento patriarcal. A autora norte-americana bell hooks, em seu livro *We real cool - Black men and masculinity*, ao falar sobre a aquisição da violência por parte de homens negros como forma de participação ativa em espaços de poder, afirma:

Se os homens negros são socializados desde o nascimento para abraçar a noção de que sua masculinidade será determinada por eles poderem ou não dominar e controlar

os outros e, ainda assim, o sistema político em que vivem (o patriarcado imperialista da supremacia branca) impede que a maioria deles tenha acesso a posições socialmente aceitáveis de poder e domínio, então eles reivindicarão sua masculinidade patriarcal, através de canais socialmente inaceitáveis. Eles realizarão rituais de sangue, de masculinidade patriarcal, usando a violência para dominar e controlar⁶⁹. (bell hooks, p.53, 2004)

Apesar da autora se referir, no trecho citado, ao agenciamento da violência física por parte de homens com o objetivo de ocupar espaços de poder, podemos repensar o conceito na prática simbólica e subjetiva da violência para a aquisição de uma masculinidade modelo. O ato de recusar a figura materna, colocando-a em uma posição subalterna a partir da incorporação da masculinidade patriarcal da branquitude, faz com que o narrador assuma a violência simbólica contra a imagem da mãe. Instrumentalizando essa violência, o narrador centra-se na incorporação de uma masculinidade enraizada em um eixo patriarcal do discurso da modernidade a partir da negação sistemática dos valores maternos.

Esse ato de violência simbólica pode ser compreendido como um rito de passagem para o universo da experiência masculina adulta. Como diz a filósofa Elizabeth Badinter, o rito de passagem demarca a mudança do “estatuto de identidade do menino para que ele renasça homem.” (BADINTER, 1992, p. 71). A autora afirma ainda que os ritos de passagem passam necessariamente por três pontos: “a separação da mãe e do mundo feminino, a transferência para o mundo desconhecido; e a passagem por provas dramáticas e públicas” (BADINTER, 1992, p.71).

Ora, não nos surpreende que Isaías Caminha passe exatamente pelas três provas do rito de passagem: a superação da figura materna pela incorporação do ideal masculino da modernidade, a ida para o Rio de Janeiro como inserção a um mundo desconhecido; e a passagem por violências e dores sistêmicas ligadas ao preconceito de raça e classe. Todo o arco narrativo pressupõe um rito de passagem para o universo da vida adulta que é, acima de tudo, um universo gendrado e racializado. O que a narrativa evidencia é a constante impossibilidade de inserção de Isaías Caminha ao universo masculino, mesmo passando por todos os passos desse rito. O que temos como resultado, ao fim, é uma masculinidade que não se completa enquanto potencialidade hegemônica.

⁶⁹ If black males are socialized from birth to embrace the notion that their manhood will be determined by whether or not they can dominate and control others and yet the political system they live within (imperialist white-supremacist capital patriarchy) prevents most of them from having access to socially acceptable positions of power and dominance, then they will claim their patriarchal manhood, through socially unacceptable channels. They will enact rituals of blood, of patriarchal manhood by using violence to dominate and control (bell hooks, p.53, 2004)

O medo das dificuldades que seu filho encontraria no Rio de Janeiro é prenunciado no último trecho do primeiro capítulo:

- Vai, meu filho - disse-me ela afinal! Adeus! ... E não te mostres muito, **porque nós...**

E não acabou. O choro tomou convulsa e eu **me afastei chorando**. (BARRETO, 2018, p.28, grifo nosso)

O *nós*, acompanhado pelas reticências, sugere o silenciamento do dado racial que afeta tanto a mãe quanto o próprio narrador - pois ele se afasta também chorando. Existe um eixo discursivo silencioso que perpassa as demarcações raciais ao longo da obra. Pois é fato: o dado racial nunca é exposto de forma clara. Ele é incorporado à narração a partir de uma linha silenciosa característica de uma forma discursiva específica da negritude. Uma forma discursiva que se constitui em um espaço extremamente ambíguo e lacunar da malha racial nacional. A maneira como nós, leitores, somos impactados por esse elemento é pelo sentido do desconhecimento e do relato da dor de Isaías Caminha.

Mais a frente no romance, Isaías reflete a dimensão da fome em sua vida e das dificuldades que vivia no Rio de Janeiro. Ao encontrar uma mulher na rua, o narrador afirma:

Era uma mulher andrajosa; parei e ouvi-a. Balbuciante, contou-me misérias, a fome dos filhos, moléstias, por fim, não pôde mais falar – prorrompeu em choro... Evoquei logo aquelas histórias de fadas e gnomos, aquelas histórias morais em que os gênios misteriosos vêm pela terra em disfarce, para experimentar os corações dos mortais e eu... e eu dei uma nota de esmola, uma nota graúda que me sangrou fortemente a algibeira linfática. (BARRETO, 2018, p.53)

A representação da miséria volta, mais uma vez, através da figura feminina que expõe o personagem aos elementos próprios da pena e da dor. Na passagem, o grau de idealização da civilidade e do progresso não abandona o narrador – inclusive, é reforçado por supostamente colocá-lo no processo de “experimentar os corações dos mortais”. Isaías entrega uma nota, mesmo que esse dinheiro fizesse muita falta em sua vida.

Um pouco mais a frente, ao falar novamente do pai, relata a diferença no tratamento com a figura paterna no espaço público e privado. Enquanto no primeiro “olhava-me de soslaio, media as carícias, esforçava-se por fazê-las banais”, dentro do espaço doméstico “beijava-me e afagava-me com transporte”. O sentimento contraditório de ser recusado e acolhido simultaneamente é contrastado logo a seguir à imagem da tia Benedita, uma “preta velha, antiga escrava do meu reverendo pai”. Segundo o narrador, tia Benedita narrava as histórias da Europa, as “coisas delicadas de paixões de príncipes e pastoras formosas (...) que a sua imaginação selvagem transformava ou enxertava com combates de gênios maus, com malefícios de feitiçarias (...)” (BARRETO, 2018, p.54)

Tia Benedita é uma figura representativa da subalternidade feminina e do elemento negro na sociedade brasileira da época. Enquanto ela narrava grandes narrativas da Europa, verdadeiras histórias de príncipes e pastoras, por outro lado também tinha uma “imaginação selvagem” articulada aos “malefícios de feiticeira”. O elemento quase mágico da figura, e também estereotípico de algo pré-moderno, simboliza a selvageria de algo afastado da civilidade.

É extremamente importante demarcar como essas figuras sempre aparecem, no discurso literário, como elementos emulados pela memória e evocação ao passado. Tratam-se de dados transpostos ao presente narrativo através da atividade da lembrança, no caso da mãe de Isaías Caminha, ou através da instauração de uma referência pré-moderna, vinculada ao sentido de degeneração, incivilidade e desconhecimento – como é o caso de Tia Benedita.

Páginas a frente, no capítulo VII, Isaías Caminha reflete sobre a morte da mãe. Ao relembrar da falecida mãe e materializá-la em sua mente “logo morta, muito magra, os círios, o crucifixo, o choro...”, ele afirma: “Passou-me pelos olhos a sua triste vida, humilde e humilhada, sempre atirada a um canto como um móvel velho, sem alegria, sem fortuna, sem amizade e sem amor...” (BARRETO, 2018, p.54). Diz o narrador em seguida:

Durante meses de ausência, eu pouco me detive na sua recordação; mas agora elas eram frequentes e a sua figura flutuava a meus olhos: magra, esquálida, com o corpo premido pelos trabalhos e tendo pelas faces aquelas manchas que pareciam de fumaça entranhada... Eu quis envolver essa recordação com o que havia em mim de mais terno e também as outras que me vieram: a volta do colégio, o abraço que eu lhe dava; a minha doença, como ela me dava remédios... E tudo vinha com pressa do fundo de mim mesmo, subia uma recordação que expulsava outra; por fim, tudo se baralhou tornou-se confuso e os meus olhos se orvalharam. (BARRETO, 2018, p.54)

Vemos como sua morte evoca um misto de sensações na mente de Isaías. Primeiramente, a imagem materializada é de sua mãe “magra, esquálida, com o corpo premido”. O semblante franzino, quase como um corpo adoecido, é realçado pelas faces com manchas que pareciam “fumaça entranhada”. O aspecto escuro, vindo da adjetivação acinzentada de fumaça, se mistura com as características corporais demarcando silenciosamente o referencial propriamente racial da figura materna. Além disso, a imagem de sua mãe surge de supetão. Sua vontade é “se envolver” nessa memória. Relembrar os elementos do afeto e do carinho materno, exatamente naquilo que “havia em mim de mais terno”. Entre essas memórias, está a “volta do colégio, o abraço que eu lhe dava; a minha doença, como ela me dava remédios”. A velocidade da aparição do vivido, fruto de um afeto e carinho inexplicável, no entanto, se embaralham tornando-se memórias confusas, interpeladas umas às outras.

O elemento discursivo negro-feminino é constantemente negado pelo narrador, mas também contraditoriamente recuperado como uma forma de se aproximar do elemento do afeto e carinho – e isso se comprova de forma mais contundente neste trecho. Ainda mais, a recusa pelo feminino se trata de uma negação tríplice: recusa-se o feminino, recusa-se o racialmente demarcado e recusa-se também um tipo específico de masculinidade feminilizada. De alguma forma, negar os sentimentos e sensações de amabilidade afasta o narrador de uma imagem simbólica do elemento degenerado da sociedade brasileira – o feminino e o negro.

Não é de se espantar, por exemplo, que o capítulo se encerra com o início de sua inserção ao universo do trabalho livre, a sua entrada no jornal O Globo e com a drástica diminuição de um conjunto de relatos que nos remete à dor racial e aos elementos propriamente negro-femininos da narrativa. Estamos imersos, agora, no universo masculino da formação de opinião e nas pequenas relações de poder que produzem o ambiente jornalístico.

O jogo simbólico que o ato da rememoração traz para a obra sintetiza, de forma muito contundente, a própria perspectiva de inserção do mestiço às lógicas do branqueamento racial que busca a superação do elemento negro e a incorporação deste mesmo sujeito ao “mundo branco”. Cada vez mais que adentramos na narrativa, mais os relatos raciais vão diminuindo, a rememoração da negritude se esfacelando, e encaramos um narrador totalmente incorporado ao universo das relações de poder e convívio da branquitude carioca do final do século XIX e início do XX. Um novo comentário sobre sua mãe só reaparecerá ao final da narrativa, no último capítulo do romance. Diz o narrador: “Lembrava-me da vida de minha mãe, de sua miséria, da sua pobreza naquela casa tosca: e parecia-me também condenado a acabar assim e todos nós condenadores a nunca ultrapassar” (BARRETO, 2018 p.54). Isaías Caminha só retoma a figura materna após abandonar o espaço da homosociabilidade masculina e retomar os conflitos próprios da aquisição do conhecimento infinito.

A saída desse universo vinculado ao trabalho leva Isaías Caminha a retomar a figura da mãe e seus elementos vinculados à pobreza e a miséria. É interessante perceber que isso ocorre concomitante a sua saída do mundo do jornal, gendrado e racialmente demarcado. De alguma forma, o universo simbólico negro-feminino acompanha os percalços e contradições do personagem no percurso da narrativa – aproximando-se do narrador, em momentos de dor e miséria, e afastando-se do mesmo em momentos que uma suposta incorporação ao elemento da branquitude possa ocorrer.

4.3 O silêncio como discurso fundante: masculinidade e a negra-dor do mestiço

Problematizei, no capítulo três, a forma como a experiência racial foi empreendida pelos discursos da negritude no Brasil. Acredito que uma das características mais difíceis de serem analisadas nesse debate é a posição do mestiço frente à experiência racial da negritude, da branquitude e da apreensão de sua dimensão lacunar e fronteira do não-lugar. Sugiro, aqui, que o personagem Isaías Caminha parte de uma forma discursiva da negritude que denomino *A negra dor do mestiço*⁶⁵. A experiência racial mestiça no Brasil foi abordada, majoritariamente, por dois caminhos metodológicos: ou estudada a partir da incorporação de sujeitos mestiços à estrutura de classe brasileira - levando em conta principalmente o fim da instituição da escravidão como instituição de trabalho⁷⁰; ou abordada a partir de uma visão político-identitária que buscou uma metodologia de análise baseada em caracteres essencialistas que unificaria as experiências de sujeitos negros múltiplos em um único aparato crítico-teórico⁷¹. Essa segunda forma de empreender a experiência racial mestiça problematizou, em diversos níveis, as políticas de branqueamento racial de fins do século XIX e o discurso da democracia racial no século XX. No entanto, acredito que, na tentativa de sistematizar a experiência racial negra, utilizando-se inclusive de aparatos metodológicos estrangeiros, galgou-se um referencial de negritude modelar – no qual as diferentes experiências raciais deveriam ser enquadradas e incorporadas em um único referencial teórico e discursivo de negritude.

Sugiro que pensemos, no recorte deste trabalho, com o intuito de evidenciar a formação da masculinidade de Isaías Caminha, a *negritude* como um polo interdiscursivo de experiências raciais marcadas pela alteridade – sendo estas emuladas de distintas maneiras ao texto literário. Sendo as identidades erigidas por sistemas simbólicos da representação social da identidade

⁶⁵ Essa forma discursiva foi trabalhada em um artigo publicado com o título Discursos da negritude: reflexões acerca da literatura afro-brasileira (MARIANO, 2022).

⁷⁰ Referencio-me, aqui, principalmente aos trabalhos realizados por FREYRE (1977) BASTIDE e FERNANDES (2007), FERNANDES (1978), AZEVEDO (1975) e MOURA (2019). São obras fundantes da sociologia brasileira e partem, em sua grande maioria, de uma análise histórico material da posição do negro na sociedade brasileira. Foram analisadas, em grande parte dessas obras, a articulação do negro com a formação das classes sociais nacionais e de sua incorporação às mudanças das dinâmicas do mundo do trabalho. Problematizo esses estudos devido a ausência de um olhar analítico para a experiência real vivida pelos sujeitos mestiços nos polos da representação social racial da branquitude e da negritude.

⁷¹ Acredito que essa abordagem está centralizada em pesquisadores seguidores do pan-africanismo, como NASCIMENTO (2016) (2020) e também aos estudos de negritude no Brasil, com autores como MUNANGA (2009) (2004). A problemática que envolve esses estudos é que a mestiçagem é lida enquanto um dispositivo que afasta sujeitos do discurso da negritude. Minha proposta de análise é compreender a posição do não-lugar e das fronteiras da malha racial nacional como uma forma, por si só, discursiva da negritude. Uma forma de atribuir sentido à experiência racial de sujeitos mestiços no Brasil. Acredito que essa metodologia permite uma total releitura da produção ficcional de sujeitos que encontram nas fronteiras raciais e que traçam sua experiência racial pela estetização do silêncio como espaço de significação.

(WOODWARD, 2000), a característica fronteira dos mestiços nesses sistemas propicia uma mobilidade entre dois mundos distintos, opostos no que se refere à obtenção de bens e privilégios sociais. Se é correta a clássica afirmação de Frantz Fanon, em seu livro *Pele negra, máscaras brancas*, que o “negro tem duas dimensões: uma com seu semelhante e outra com o branco” (FANON, 2008, p.33), é essencial identificarmos as formas pelas quais os sujeitos mestiços se inscrevem simultaneamente como corpos semelhantes e diferentes a cada um dos polos do binômio negritude/branquitude.

É dessa imbricada relação que surge o discurso da *Negra Dor do Mestiço*. Trata-se de uma forma discursiva presente nas lacunas da identidade racial e nacional, nos complexos pontos do pertencer e não pertencer. Esta forma discursiva se encontra no eixo da dúvida, da incompreensão e do desconhecido – e não da afirmação da certeza racial ou de um sentido positivo da etnicidade, elemento pelo qual a discussão da negritude comumente é levantada. Esta experiência não afirma abertamente a negritude; ou melhor, se a afirma, o faz pelo próprio silêncio; se não se apropria da negritude como discurso consciente, do afirmar e do dizer, utiliza-se do não dito para dar sentido à experiência racial.

Ao invés de identificarmos, por exemplo, o espaço do silêncio, tão característico de sujeitos mestiços, como um afastamento ou negação do polo identitário da negritude, podemos compreendê-lo como um discurso fundante da negritude, como a forma artística de apresentar uma experiência racial característica de sujeitos que se encontram nas fronteiras da malha racial nacional.

Eni Puccinelli Orlandi, em seu livro *As formas do silêncio, no movimento dos sentidos*, afirma:

“(...) há um modo de estar em silêncio que corresponde a um modo de estar no sentido e, de certa maneira, as próprias transpiram silêncio. Há silêncio nas palavras (...) o estudo do silenciamento (que já não é silêncio, mas “pôr em silêncio) nos mostra que há um processo de produção de sentidos silenciados que nos faz entender um a dimensão do não-dito absolutamente distinta da que se tem estudado sob a rubrica do implícito. (...) o sentido do silêncio não é algo juntado, sobreposto pela intenção do locutor: há um sentido do silêncio. O silêncio. O silêncio foi relegado a uma posição secundária como excrescência, como o “resto” de uma linguagem. Nosso tralho o erige em fator essencial como condição do significar (...) (ORLANDI, 1992, p.12)

O que denomino como *A negra dor do mestiço* é a posição fundante do silêncio como um espaço de significação da experiência racial nacional. O silêncio apresenta, dessa forma, camadas de sentido que avançam na dimensão do não dito, com o poder de trazer para o campo textual os mais diversos sentidos do que está implícito. Assim, o texto literário regido por essa forma discursiva alcança camadas profundas da realidade no interdito, no sugerido e até mesmo no não sugerido pelo texto literário. *A negra dor do mestiço* é o espaço em que a experiência

racial se perde nos polos da representação social da negritude e branquitude, e onde se estrutura contraditoriamente o discurso da negritude mestiça. Verifica-se assim que o sentido de *negritude* na narrativa de Isaías Caminha não é constituído a partir do dado da certeza racial. Pelo contrário, é nos eixos do silenciamento da experiência e na constância da dor e da angústia que a negritude se erige.

No segundo capítulo do romance, quando Isaías Caminha está no trem em direção ao Rio de Janeiro, o narrador estranha a demora da entrega do troco por um garçom, em um café da estação. Em seguida, entra em conflito consigo mesmo ao ver que para “um rapazola alourado” o troco lhe foi “prazenteiramente entregue” (BARRETO, 2018, p.30). A cena a seguir demonstra a profunda angústia de Isaías Caminha perante a diferença do trato social. A passagem é extensa, porém de suma importância:

Curti, durante segundos, uma raiva muda, e por pouco ela não rebentou em pranto. Trôpego e tonto, embarquei e tentei decifrar a razão da diferença dos dois tratamentos. Não atinei; em vão passei em revista a minha roupa e a minha pessoa. Os meus 19 anos eram sadios e poupado, e o meu corpo regularmente talhado. Tinha os ombros largos e os membros ágeis e elásticos. As minhas mãos fidalgas, com os dedos afilados e esguios, eram herança de minha mãe, que as tinha tão valentemente bonitas que se mantiveram assim, apesar do trabalho manual a que a sua condição a obrigava. Mesmo de rosto, se bem que os meus traços não fossem extraordinariamente regulares, eu não era hediondo nem repugnante. Tinha-o perfeitamente oval, e a tez da cor pronunciadamente azeitonada. Além de tudo, eu sentia que a minha fisionomia era animada pelos meus olhos castanhos, que brilhavam doces e ternos nas arcadas superciliares profundas, traço de sagacidade que herdei de meu pai. Demais, a emanção da minha pessoa, os desprendimentos da minha alma, deviam ser de mansuetude, de timidez e bondade. Por que seria então, meu deus? (BARRETO, 2018, p.30)

A diferenciação no trato afeta diretamente Isaías. Não sabendo a motivação do ocorrido, a narrativa se preenche pela rememoração da dor e angústia. Isaías tenta mostrar a inexistência dos motivos para a diferenciação - as “mãos fidalgas”, os “dedos afilados e esguios”, “não era hediondo nem repugnante”, os “olhos castanhos”, os “desprendimentos da alma” demarcando “mansuetude, timidez e bondade”. A silenciosa dúvida da motivação encerra o trecho deixando o personagem na incompreensão do ocorrido. Existe, aqui, uma linha discursiva do silêncio em que tudo é sentido no ato da rememoração. Da mesma forma, o silêncio incrustado na experiência do racismo é presentificado pela estetização do próprio silêncio enquanto recurso do discurso, adentrando o fazer literário, perpassando a subjetividade do personagem e indicando experiência silenciosa do mestiço na malha racial nacional.

A “raiva” sentida é “muda”, se inicia e se prolonga no próprio silêncio. O eixo da dúvida que invade o trecho, obrigando o narrador a rememorar as condições de sua origem social, retomando possíveis caracterizações que positivassem sua imagem, é elemento estruturante da obra. Essas características levantadas são reforçadas pela indicação de sua “tez da cor

pronunciadamente azeitonada”. A cor da pele trata-se quase de um meio termo, uma das tantas caracterizações de multi-pertencimento e fragmentação no universo da mestiçagem brasileira. É interessante perceber no trecho que a cor é reforçada não enquanto elemento propriamente negativo, mas sim quase como um dado de qualidade, marca de um caráter e uma moral positiva.

Não só os elementos raciais estão incorporados a esse sentido do silêncio, mas também as dores da privação material, da pobreza e da fome são trazidos dentro de um campo silencioso da rememoração. No capítulo IV, temos o momento em que o narrador busca encontrar na cidade o coronel indicado pelo pai, que poderia auxiliá-lo no início da jornada. No entanto, as recusas coloca-o em lugares de sofrimento físico e psíquico. Imerso no silêncio da rememoração, diz o narrador que “oprimido com uma antevisão de misérias a passar, de humilhações a tragar, o meu espírito deformava tudo o que via.”(BARRETO, 2018, p.50).

Em outro momento, sonhando em encontrar uma nota de quinhentos mil-réis para supri-lo, reflete: “Como se fosse um furto, um crime, apanhava-a a medo e, depois de inspecionar com cuidado os arredores, abria-a com respeito, comovido, trêmulo, esperando – oh! Meu Deus! – que dentro dela houvesse uma nota de quinhentos mil réis” (BARRETO, 2018, p.50). Importante demarcar, mais uma vez, que essas revelações não acontecem em meio a um diálogo entre personagens e sim na própria dinâmica discursiva da rememoração e de seu processo de escrita. Ao mesmo tempo, é interessante perceber também como as características da falta e da ausência de bens materiais se entrelaça ao do ato do furto, em outras palavras, a própria prática de “um crime”. Tinha medo de pegar a nota imaginária e guardá-la por um certo sentimento de culpa vinculado a uma concepção da prática ilegal. Vemos no trecho o elemento racial vinculando-se ao sentido de pobreza, em um processo de aproximação entre os distintos elementos. Isso ocorre pelo discurso silencioso construído pelo narrador no decorrer do romance que une as dores sentidas ao próprio sentimento de alteridade que o personagem carrega.

No capítulo IV, momento em que o narrador tenta fazer contato com um deputado visando sua inserção na alta sociedade, e ao receber uma negativa do mesmo, o narrador se exalta:

Patife! Patife! A minha indignação veio encontrar os palestradores no máximo de entusiasmo. O meu ódio, brotando naquele meio de satisfação, ganhou mais força. Num relâmpago, passaram-se pelos olhos todas as misérias que me esperavam, a minha irremediável derrota, a minha queda aos poucos – até onde? Até onde? E ficava assombrado que aquela gente não notasse o meu desespero, não sentisse a minha angústia... Imbecis! Pensei eu. (...) Veio-me um assomo de ódio, de raiva má, assassina e destruidora; um baixo desejo de matar, de matar muita gente, para ter

assim o critério da minha existência de fato. Depois dessa violenta sensação na minha natureza, invadiu-me uma grande covardia e um pavor sem nome: fiquei amendrontado e face das cordas, das roldanas, dos contrapesos da sociedade; senti-os por toda parte, graduando os meus atos, anulando os meus esforços (...) (BARRETO, 2018, p.62).

A sensação de humilhação gestada no silêncio discursivo é gritante. Mistura-se a esse sentimento, o da raiva pela dor e dificuldade encontrada. Além disso, é no silêncio discursivo que o narrador pode enunciar, em alto e bom tom, o xingamento contra seus algozes. É quase como se o trecho liberasse as potencialidades das vontades de Isaías Caminha fazendo do silêncio do discurso o próprio canal comunicativo por onde atravessam os sentimentos mais contraditórios. Além disso, é nesse silêncio que a reação contra as violências ocorre. A resposta enunciativa só surge a partir do ato da rememoração e do silêncio instaurado por esse ato. Isaías nunca afirma um lugar de resposta a essas sensações sentidas e conseqüentemente nunca denuncia sua dor e sua raiva.

O trecho continua a revelar o sentimento gestado no silêncio, no momento em que um “sujeito” entra no bonde em que Isaías viajava dando-lhe “um grande safanão”. Isaías Caminha então revela:

(...) fez-me voltar de novo aos meus pensamentos amargos, ao ódio já sopitado, ao sentimento de opressão da sociedade inteira. Até hoje não me esqueci desse episódio insignificante que veio reacender na minha alma o desejo feroz de reivindicação. Senti-me humilhado, esmagado, enfraquecido por uma ida de estudo, a servir de juguete, de irrisão a esses poderosos todos por aí. Hoje que sou um tanto letrado sei que Stendhal dissera que são esses que fazem Robespierres. O nome não me veio à memória, mas foi isso que eu desejei chegar a ser um dia. (BARRETO, 2018, p.62)

O episódio aparentemente insignificante instaura no narrador uma voz de reivindicação. O fato de ser humilhado marca o “sentimento de opressão vindo da sociedade inteira”. É interessante verificar como essa posição do sofrimento é contrastada a sua autoimagem de figura intelectualizada, materializada no presente da enunciação. Inclusive, contextualiza a situação e coloca-a como um árduo processo destinado aos grandes “Robespierres”. De alguma forma, a posição subalterna de negro mestiço relaciona-se novamente à idealização moderna de uma figura masculina calcada na imagem do homem ideal europeu – aqui representado pela figura histórica francesa Robespierre.

A verdade é que estamos diante de um dos poucos momentos do romance em que se materializa o presente discursivo do narrador – em outras palavras, o *aqui* e o *agora*. No trecho a seguir, o narrador destaca a figura do seu filho e de sua esposa, nunca nomeados durante o romance. Além disso, espacializa o ambiente de escrita. Se deixa “ficar sem pensamentos, envolto na fria luz da lua e embalado pela ingênua cantilena de minha mulher”. De sopetão, ele retorna então às suas memórias de dor que invadem violentamente o presente do discurso: “vejo

o bonde, a gente que o enchia, os sofrimentos que me agitavam, a rua transitada...”. No próximo parágrafo, encerrando o capítulo, temos uma importante imagem construída:

Os meus desejos de vingança fazem-me agora sorrir e não sei porque, do fundo da minha memória, com essas recordações todas, chega-me também a imagem de uma pesada carroça, com um grande lajedo suspenso por fortes correntes de ferro, vagarosamente arrastada sobre o calçamento de granito, por uma junta de bois enormes, que o carreteiro fazia andar com gritos e ferroadas desapiedadas. (BARRETO, 2018, p.63)

É importante destacar que as memórias retornam para sedimentar um sentimento de dor e sofrimento vinculado, aqui, metaforicamente, ao universo do trabalho. Ainda mais, revela como a memória traz consigo, de forma indireta, a representação simbólica do servir. Tal como bois, sua autorrepresentação rebaixada é reforçada pela imagem do animal que apenas serve, que carrega o peso, que é violentado pelo trabalho cotidiano. Além disso, a imagem da prisão pelas “fortes correntes de ferro” instaura uma representação simbólica da própria instituição da escravidão. A memória remonta um trauma – e este trauma é ligado, no processo narrativo, à história do povo negro que, retirado forçosamente de seus territórios, foram colocados como sujeitos sub-humanos, meros elementos servis.

É nesse emblemático trecho que podemos identificar o medo do herói se tornar novamente o “menos” masculino. Medo de afastar-se de uma referência à Robespierre, da referência masculina idealizada, e de ser colocado em um lugar quase sub-humano e sub-masculino vinculado à servilidade escrava. Dessa forma, o trecho revela, através da utilização do silêncio como recurso estético, o conflito simbólico entre dois polos da identidade social que regem o mundo das relações interpessoais do final do século XIX e início do XX. De um lado, o universo simbólico da representação da identidade da negritude, vinculada à servilidade e à instituição da escravidão, e de outro a imagem masculinizada de Robespierre, do pensamento intelectual europeu, de uma narrativa do progresso, da modernidade e, conseqüentemente, do próprio ato performativo do imaginar da nação.

É esse conflito que rege todas as relações de poder e violência racial que o personagem Isaías encontra em seu percurso. Em outro momento, em um dos trechos mais lembrados do romance, o narrador é convocado a fazer um depoimento na delegacia por um suposto caso de furto no hotel que pernoitava. À época, Isaías Caminha sentia-se triste e desolado. Ao encontrar Gregoróvitch, ouvir suas histórias e conversar sobre alguns filósofos, Isaías afirma que a conversa provocou-lhe “grandes e consoladoras visões patrióticas, e só vim a deixá-lo saudosos pelas duas horas, quando me dirigi ao hotel.” (BARRETO, 2018, p.65). É neste hotel que Isaías Caminha recebe a ordem de intimação do delegado.

Em determinado momento do trecho, em diálogo com o copeiro do hotel, Isaías pergunta o motivo de sua convocação ao que o copeiro responde: “depor, naturalmente”. A palavra ressoa na mente do narrador e sua angústia é revelada: “Sentado na estação policial é que me lembrei que ele sublinhara a resposta com um piscar de olhos cheio de canalhice... Seria possível? Qual! Eu era estudante, rapaz premiado... Qual! Nem por sombras!...” (BARRETO, 2018, p.65). A afirmação dá o tom da tensão de todo o capítulo, momento que Isaías enfrentará pela primeira vez o racismo, não mais velado, e sim escancarado na cidade do Rio de Janeiro. Logo a seguir, o narrador ouve a conversa entre o delegado e o inspetor “– Raposo, vou sair: há alguma coisa? – Nada, capitão Viveiros. – E o caso do Jenikalé? Já apareceu o tal “**mulatinho**” (BARRETO, 2018, p.68, grifo nosso). Pela primeira vez no romance temos uma indicação da cor de Isaías Caminha como um elemento de diferenciação racial, como dado do preconceito. O longo e doloroso trecho a seguir aponta para uma reflexão sobre a dor sofrida e a condição mestiça do racismo à brasileira:

Não tenho pejo em confessar hoje que quando me ouvi tratado assim, as lágrimas me vieram aos olhos. Eu saíra do colégio, vivera sempre num ambiente artificial de consideração, de respeito, de atenções comigo: a minha sensibilidade, portanto, estava cultivada e tinha uma delicadeza extrema que se ajuntava ao meu orgulho de inteligente e estudioso, para me dar não sei que exaltada representação de mim mesmo, espécie de homem diferente do que era na realidade, ente superior e digno a quem um epíteto daqueles faria como uma bofetada. Hoje, agora, depois de não sei quantos pontapés destes ou mais brutais, sou outro, insensível e cínico, mais forte talvez; aos meus olhos, porém, muito diminuído de mim próprio, do meu primitivo ideal, caído dos meus sonhos, sujo, imperfeito, deformado, mutilado e lodoso. Não sei a que me compare, não sei mesmo se poderia ter sido inteiriço até ao fim da vida; mas choro agora, choro hoje quando me lembro que uma palavra desprezível dessas não me torna a fazer chorar. (...) Não me confortava naquele tempo, por que sentia na baixeza do tratamento todo o desconhecimento das minhas qualidades, o julgamento anterior da minha personalidade que não queriam ouvir, sentir e examinar. O que mais me feriu, foi que ele partisse de um funcionário, de um representante do governo, da administração que devia ter tão perfeitamente, como eu, a consciência jurídica dos meus direitos ao Brasil e como tal merecia um tratamento respeitoso. (BARRETO, 2018, p.68)

Escancara-se o conflito da posição do mestiço na malha racial, enquanto somos expostos à posição subalterna de sua masculinidade – tudo isso gestado no silêncio como recurso estético. A imagem positivada que tinha de si, representada em um “orgulho de inteligente e estudioso”, desenhando a autoimagem de uma “espécie de homem diferente”, cai por terra. No *agora* da escrita, no presente do ato enunciativo, Isaías afirma: “sou outro, insensível e cínico, mais fortetalvez”. No entanto, contraditoriamente, é no presente da enunciação que ele afirma também sua condição incompleta: “sujo, imperfeito, deformado, mutilado e lodoso”. As imagens, muitas delas remetendo ao léxico cientificista da época, indicam um elemento quase não

civilizado e sub-humano. O adjetivo lodoso demarca novamente um possível elemento de cor na passagem, revelando o forte traço racial presente no trecho.

É necessário realçar, na análise, como o discurso racial, construído no silêncio da rememoração, está ainda ligado às noções da civilidade e também do masculino. A dor recalçada pelo sujeito, e trazida ao centro da narrativa pela memória, nos permite identificar o amálgama da construção social da masculinidade e da construção social da raça: os elementos acompanham um ao outro, a passagem do tempo que altera o elemento masculino altera também o elemento propriamente racial. O trecho, assim, revela a tentativa do autor em desenvolver a posição contraditória do mestiço na malha racial brasileira e simultaneamente expor a idealização de um modelo de homem. Ser um homem letrado e reconhecido como tal parece sugerir a superação de um modelo subalterno de homem incompleto, imperfeito e deformado.

O final do trecho é igualmente marcante por revelar o caráter propriamente nacional desse conflito entre masculinidades. Lima Barreto faz questão de demarcar o elemento cívico de sua indignação ao mostrar que sua maior surpresa era a violência sofrida partir de um símbolo da nação brasileira, “representante do governo, da administração”. É importante frisar, aqui, que Isaías Caminha constrói o elemento racial e masculino a partir da concepção de pertencimento de um sujeito a um estado – regulado por seus direitos e deveres. Assim, o tratamento dado à Isaías, como um não cidadão, acaba por sugerir um sentido de não pertencimento a própria nação brasileira. Portanto, a identidade fragmentária do sujeito mestiço é também marca de seu não pertencimento à identidade nacional.

Friso novamente que toda essa reflexão necessita do ato da rememoração e da utilização do silêncio como recurso discursivo para existir. É o elemento racial que gera o embate simbólico entre o delegado (instância de poder) e Isaías (acusado). Mas, como relatado anteriormente, os elementos raciais não estão desvinculados do poder masculino. O universo das relações de poder das masculinidades ainda está presente no trecho, demarcando as relações da homosociabilidade e do poder social. Isaías se fere não somente por ser lembrado como um sujeito vinculado à representação social do mulato, mas também por ser simultaneamente um homem afastado da branquitude, de um lugar social de prestígio. Isso é comprovado páginas a frente quando se relata um debate entre o delegado e Isaías, no exato momento em que o personagem se afirma como um estudante.

- Então você é **estudante**? (...)
- Sou, sim, senhor!
- Pois então diga-me de quem é este verso “estava mudo e só na rocha de granito”
- Não sei, não, senhor; não leio versos habitualmente...

- Mas **um estudante sempre os conhece** – fez ele com falsa bonomia. – É de admirar que o senhor não conheça... Sabe de quem é este outro: “é o triunfo imortal da carne e da beleza”?
 - Não sei absolutamente, e é inútil perguntar-mo, pois nunca li poetas.
 - Mas o senhor, um estudante, não saber de quem são estes versos! Admira!
 - Que tem uma coisa com a outra, “**seu doutor**”? – fiz eu sem poder reprimir um sorriso.
 - Está rindo-se, “seu” **malcriado!** – fez ele mudando repentinamente de tom. – Muita coisa! É que você não é estudante nem nada; não passa de um “**malandro**” muito grande.
 - Perdão! O senhor não pode me insultar...
 - Qual o que! – continuou o delegado no auge da cólera – Não há **patife, tratante, malandro** por aí, que não se diga estudante...
- Eu começava a exaltar-se também, a sentir-me ofendido injustamente, agredido sem causa e sem motivo; contive-me, no entanto.
- Mas eu sou, asseguro-lhe...
 - Qual o que! Pensa que me embrulha... Você o que é, um **gatuno**, sabe? (BARRETO, 2018, p.69)

A continuação do trecho é ainda mais dramática. Com o insulto do delegado, Isaías remói a dor. A indignação mistura-se com a revolta: “Injustiças, sofrimentos, humilhações, misérias juntaram-se dentro de mim, subiram à tona da minha consciência” (BARRETO, 2018, p.73). Neste momento, o narrador retruca a instância de poder chamando o delegado de “imbecil”. A resposta contra a ordem leva-o a um flagrante por desacato e ao *xadrez*. Assim, o conflito pelo poder se dá no universo do masculino. Na guerra entre as masculinidades, o que está em jogo é o fato de Isaías ser ou não um estudante (uma imagem masculina de valor social vinculado também à branquitude). O conflito simbólico ocorre pela representação que o delegado tem de Isaías e a própria projeção que o narrador desenha de si. Além disso, é evidente também a condição propriamente racial do conflito. Primeiramente o delegado chama-o de “mulatinho”, agora duvida de sua posição como estudante e reforça certos estereótipos da marginalidade carioca do final do século XIX e início do XX. Em sua mente, Caminha não poderia ser outra coisa que não um “malandro”, “um patife”, um “gatuno”: imagens ligadas à condição de pobreza, marginalidade e criminalidade – elementos conectados aos estereótipos próprios da identidade negra. Ora, é no conflito entre as masculinidades que a branquitude, enquanto uma instância de poder, se utiliza das ferramentas do racismo para emparedar Isaías e colocá-lo frente a um julgamento moral – baseado na cor de sua pele, em preconceitos provenientes do elemento da negritude e na condição de elemento masculino abjeto.

Nesse imaginário, “estudante” se remete ao campo do conhecimento, do saber, da intelectualidade e de uma posição de poder na sociedade; “o gatuno”, o “patife” e o “marginal”, em contrapartida, relacionam-se às representações masculinas da negritude. O conflito simbólico entre dois universos fortemente vinculados e, no entanto, opostos entre si, sedimenta a posição fronteiriça de Isaías Caminha na malha racial nacional. O olhar atento ao conflito

simbólico das identidades, que estão em camadas profundas da realidade e que só são expostas através de um recurso analítico-interpretativo atento ao silêncio como processo de significação, nos permite descortinar o problema racial e verificar as instâncias que estão em jogo na homosociabilidade masculina do final do século XIX e início do século XX. Raça e gênero, portanto, são indissolúveis e simultaneamente essenciais para entendermos as posições de poder envolvidas.

O trecho final do capítulo é ainda mais revelador. Trancado no xadrez, remoendo no silêncio a dor racial sentida, Isaías Caminha reflete sua prisão:

Custava-me crer que, no intervalo de horas, eu pudesse ter os entusiasmos patrióticos do almoço e fosse detido como um reles vagabundo num xadrez degradante. Entrei aos empurrões; desnecessário, aliás, porque não opus a menor resistência. As lágrimas correram-me e eu pensei comigo: A pátria! (BARRETO, 2018, p.73)

Isaías Caminha flerta entre dois universos: o “entusiasmo patriótico” e o “xadrez degradante”. Polos distintos no que concerne à raça e gênero. Duas ordens do racial e duas ordens do masculino. No silêncio da dor sentida e não anunciada – revelada somente pelo ato da rememoração solitária e individual –, percebemos o invisível fluxo de pertença e não pertença, de incorporação e desincorporação – o complexo jogo que permeia o corpo mestiço e o vincula a um estado móvel que flerta entre as identidades sociais da branquitude e da negritude. No entanto, a nação está presente no embate: “A pátria”. Neste momento, as ordens dos elementos raciais e do masculino amalgamam-se ao elemento nacional. A ironia presente no trecho revela a fragilidade dessa imagem coletiva de nação erigida essencialmente por relações de opressão e poder – relações estas que estão no cerne da constituição subjetiva do narrador e também na constituição coletiva da imagem de nação.

Antes de analisarmos propriamente a relação do silêncio racial na segunda parte do romance, em que adentramos o universo da homosociabilidade da imprensa carioca, é importante demarcarmos alguns momentos que reforçam a análise apresentada. Na próxima sessão, serão levantados alguns momentos em que o espaço é emulado com objetivo de reafirmar a violência e a dor da negritude.

4.4 O ilhamento do silêncio: racialização do espaço

É apenas no discurso do silêncio, em sua atribuição como um elemento caro à significação, que podemos entender o complexo fluxo de pertença/não pertença da masculinidade mestiça aos elementos da branquitude e negritude – campos simbólicos essenciais para a constituição do estado-nacional brasileiro. Isaías Caminha é um narrador

solitário, de relações triviais e que expressa seus sentimentos no silêncio da rememoração. Por isso, o espaço romanesco ganha importância central em seu desenvolvimento subjetivo. Osman Lins, no célebre estudo crítico sobre a obra de Lima Barreto, afirma que em *Vida e Morte de M. J. Gonzaga de Sá* o espaço serve:

“(...) antes para acumular as funções de alterar a personagem e, modificado subjetivamente por ela, refletir anseios, revelar necessidades e deflagrar questões – anseios, questões e necessidades que, lembremos de passagem, desenvolvem e aprofundam os temas constitutivos da obra. (LINS, 1976, p.131)

O espaço é alterado pela subjetividade do personagem, refletindo muitas vezes anseios trazidos na obra. Osman Lins busca, de forma pioneira, mostrar como o espaço na obra de Lima Barreto representa o “homemilhado”, elemento característico dos romances da incomunicabilidade – característica que teria seu auge no romance psicológico de 1930. Esse “homemilhado” se trata da figura que “sempre há de ver-se distante dos demais, desejando embora confundir-se com eles” e que “compensa o ilhamento criando correspondências com a paisagem e crendo-se depositário de heranças remotas” (LINS, 1976, p.141). Dessa forma, o espaço em sua obra pode ser lido também como um “espaço psicológico” (LINS, 1976, p.69), um recurso estilístico que reforça os desdobramentos psíquicos de um personagem.

No início do capítulo dois, na chegada de Isaías no Rio de Janeiro, logo antes de sofrer a primeira violência racial ao receber o troco de um caixeiro no trem para o Rio de Janeiro, temos uma importante caracterização do espaço por Isaías:

Pelo declive da encosta, o tapete escuro do mato aparecia mosqueado, com **manchas arredondadas, claras e escuras**, salpicadas com relativa regularidade. Por aqui, por ali, trechos foscos e baços contrastavam com tufos vivos, profusamente iluminados – rebentos de vida numa pele doente. (BARRETO, 2018, p.29, grifos nossos)

É interessante perceber as características que remetem a uma “pele doente”. O mato tinha estranhamente “manchas arredondas, claras e escuras, salpicadas com relativa regularidade”. A utilização da metáfora da pele, somado à dualidade “clara/escuro”, nos indica um elemento de cor que antecede a violência racial sofrida logo em seguida, no próximo parágrafo. Da mesma forma, a dualidade característica do personagem é também identificada na próxima adjetivação. É “fosco” ao mesmo tempo que é “baço” (que pode ser lido como um sinônimo de escuro ou embaçado). Os sentidos conflitam-se, demarcando uma oposição semântica. Assim, o espaço acompanha uma representação dualística da psique de Isaías – característica primordial da condição de duplo pertencimento do sujeito mestiço na malha racial brasileira.

Logo a seguir, no mesmo capítulo, passada a situação de violência, Isaías Caminha olha o mar. Identificando algumas barcas que passavam, via que “as águas negras abriam”

(BARRETO, 2018, p.31). A cena acompanha uma adjetivação espacial vinculada a um elemento de cor negra. Quase como que, com sua chegada à cidade do Rio de Janeiro, o dado da negritude se materializasse pela própria representação do espaço.

No capítulo 3, momentos antes de Isaiás Caminha encontrar Ivã Gregoróvitch, personagem que facilita sua inserção no universo da imprensa, há uma passagem relevante para análise. Como já relatado anteriormente, Isaiás carrega por vezes a idealização de inserção no mundo da modernidade e do conhecimento infinito (que se alia, de alguma forma, à própria noção de branquitude pelo aparelhamento do *locus* do poder aos ideais da constituição do estado-nacional brasileiro). É interessante à análise perceber como o narrador faz questão de mais uma vez descrever o espaço através de uma adjetivação de cor:

As montanhas de Niterói recortavam-se nitidamente sobre o céu azul e fino, que começava a ser manchado, lá no fundo da baía, por cima do casario da Alfândega e do mercado, por grandes pastas de nuvens brancas. (BARRETO, 2018, p.45)

O diálogo que vemos na sequência do trecho, entre o narrador e Gregoróvitch, revela os referenciais intelectuais que ambos carregam em suas trajetórias. Novamente, o espaço racializa-se por meio da adjetivação - sempre remetido a ideia de cor. Aqui, não se vê uma situação de violência vinculada ao preconceito e ao racismo; pelo contrário, o trecho demarca um imaginário que perpassa o universo do conhecimento infinito e do referencial de intelectualidade almejado pelo narrador. Assim, o universo da branquitude é transposto à obra pelo recurso da espacialização que ganha tons raciais e acompanha novamente o traço subjetivo do narrador.

Explicado o processo, é caro à análise retomarmos o capítulo 1. Logo no início, vemos o personagem adjetivar as nuvens do espaço, instantes antes de falar para sua mãe da decisão de partida para o Rio de Janeiro:

Passava por um largo descampado e olhei o céu. **Pardas** nuvens cinzentas galopavam, e, ao longe, uma pequena mancha mais escura parecia correr engastada belas. A **mancha aproximava-se** e, pouco a pouco, via-a subdividir-se, multiplicar-se; por fim, um bando **de patos negros** passou por sobre a minha cabeça, bifurcando em dois ramos, divergentes de um pato que voava a frente, a formar um V. Era a inicial de “vai”. Tomei isso como um sinal animador, como um bom augúrio do meu propósito audacioso. No domingo, de manhã, disse de um só jato **à minha mãe**:
- Amanhã, mamãe, vou para o Rio. (BARRETO, 2018, p.21, grifos nossos)

Mostrou-se, anteriormente neste trabalho, como a figura feminina e materna remete ao elemento de negritude. Aqui, momentos antes do narrador confirmar sua ida para o Rio de Janeiro, verifica-se mais uma vez a adjetivação do espaço pelo dado da cor. O elemento “negro” é evidenciado em todo o trecho: as nuvens são “pardacentas” e surgem no exato momento em que Isaiás comunica sua ida para o Rio de Janeiro em busca da ascensão social e intelectual.

Além disso, a cor pardacenta é também a adjetivação dada para a cor da pele de sua mãe: “faces cavadas com os maldades salientes, tendo pela pele parda manchas escuras, como se fossem fumaça entranhada” (BARRETO, 2018, p.27). A narrativa revela através do silêncio da rememoração pequenos elementos que apontam para o conflito simbólico da branquitude x negritude – agora relacionado diretamente à ambientação da obra.

Alguns parágrafos a frente, ainda no mesmo capítulo, o personagem fala: “Um pouco de sol banhava aquelas colinas tristes e fatigadas, por entre as quais caminhávamos” (BARRETO, 2018, p.25). Este trecho, por sua vez, antecede o sonho de Isaías em se tornar Doutor: “A minha situação no Rio estava garantida. Obteria um emprego. Um dia pelos outros iria às aulas, e todo o fim de ano, durante seis, faria os exames, ao fim dos quais seria Doutor” (BARRETO, 2018, p.25). A descrição das nuvens acompanha o estado emocional e subjetivo do narrador. O sol, enquanto símbolo de luminosidade, abre caminho para o sonho futuro de Isaías. Suas idealizações e sentimentos são transpostos às caracterizações espaciais ampliando assim o horizonte de experiências do personagem.

A imagem “pardacenta” reaparece posteriormente, na cena que antecede o momento de violência na delegacia policial. O trecho é central para compreendermos a forma como o elemento racial está colocado no processo de adjetivação do espaço e na utilização do silêncio como recurso estilístico. No momento em que o narrador senta no banco da delegacia e olha pela janela, relata:

Obedecendo à sua ordem, sentei-me entre outras pessoas de cujas fisionomias não fiz grande reparo. Pus-me a olhar pela janela aberta uma nesga do céu. As nuvens pardacentas que, pelo caminho, eu vira subirem por detrás da cortina de montanhas, só deixavam agora ver, do céu, um rasgão irregular. (BARRETO, 2018, p.65)

Conforme a violência racial vai se tornando cada vez mais explícita, o espaço é também mais demarcado – cortando, inclusive, o fluxo da narrativa e se misturando ao próprio relato da dor e do sofrimento de Isaías Caminha:

Encolheu os ombros, afastou-se cheio de indiferença, sem olhar quaisquer circunstâncias. O inspetor continuou a escrever o seu interminável livro. De onde em onde, muito policialmente, passeava o olhar dissimuladamente sobre cada um de nós. Nuvens plúmbeas já de todo tinham coberto a nesga do céu vista pela janela. Havia como que fuligem na atmosfera e a luz do sol tornara-se de um amarelo pardacento e fúnebre. (BARRETO, 2018, p.69)

Os trechos revelam o momento que o dado da diferença racial e o conflito simbólico pelo poder masculino estão aparelhados – conforme analisado no último subcapítulo. A situação de violência, o preconceito vivido, a dor e o sofrimento, a incompreensão, são elementos conjugados de forma simultânea à caracterização do espaço - de forma a refletir a própria subjetividade de Isaías Caminha.

No jogo de quem pode ou não exercer as posições de poder no estado-nacional emergente, desde as posições de menor hierarquia à maior, Isaías se encontra, de maneira dúbia, na contradição de imaginar-se pertencente a um ideal de nação e sentir-se sistematicamente excluído da mesma. O ilhamento relatado por Osman Lins na obra de Lima Barreto é um recurso decisivo para demarcar a posição subjetiva do multi-pertencimento mestiço ao estado-nação e também um recurso primordial para compreendermos o traço da incomunicabilidade na obra e, conseqüentemente, a utilização do silêncio como forma de representar essa mesma experiência.

Como já foi afirmado anteriormente, experiência racial está, no conjunto desta obra, integralmente relacionado às relações do poder masculino. O traço do silêncio e a necessidade de transpor as contradições raciais ao desenvolvimento do espaço indica também a problemática da representação da masculinidade negra/mestiça na sociedade carioca do final do século XIX e início do século XX. Pois tanto o espaço, as relações de poder entre as figuras masculinas, as idealizações que Isaías constrói para si, a imagem recusada de sua mãe, o espelhamento do progresso na figura do pai, são representações da dinâmica da relação de poder do binômio *branquitude x negritude* nas correlações de poder do mundo social carioca da primeira república. De alguma forma, ser um cidadão brasileiro é também assumir formas de pensar e de se incorporar em práticas sociais segmentadas nesse binômio. Assim, recusar a negritude ou assumi-la apenas no silêncio do discurso são maneiras de negar aquilo que o estado-nacional assume como degenerado e incivilizado; aceitar, em contrapartida, o sistema simbólico da branquitude é demonstrar o desejo de pertencer à nação.

Em outras palavras: ser um brasileiro é branquear-se.

4.5 Incorporação ao mundo do trabalho livre: a dinâmica do masculino na lógica do branqueamento racial

A inserção de Isaías Caminha na redação do jornal *O Globo*, através dos favores obtidos pelo colega Gregórovitch, permite o narrador melhorar sua condição de vida e adquirir uma posição de prestígio na imprensa carioca. Apesar do romance não demarcar uma divisão em partes, é visível uma alteração radical na maneira do narrar e no próprio conteúdo narrado. Muito mais preocupado, agora, em relatar as relações de poder na imprensa carioca, revelando inclusive a complexidade das relações interpessoais neste espaço, Isaías Caminha diminui radicalmente o relato sobre si e aponta uma crítica mordaz à instituição jornalística. Ao se referir ao jornal *O Globo*, afirma Isaías:

O Globo levantou a crítica, ergueu-a aos graúdos, ao presidente, aos ministros, aos capitalistas, aos juizes, e nunca os houve tão cínicos e estuporados, tontos, sem saber como agir. Respondiam frouxamente e houve quem quisesse armar o braço do sicário. A opinião salvou-o, e a cidade, agitada pela palavra do jornal, fez arruaças, pequenos motins e obrigou o governo a demitir esta e aquela autoridade. E *O Globo* vendeu-se, vendeu-se, vendeu-se... (BARRETO, 2018, p.101)

O narrador tece uma crítica ao jornal e às grandes figuras da sociedade carioca. Além disso, demonstra sua força na política nacional e na própria função organizacional da sociedade – ela cria motins e age até na demissão de certas figuras do governo. Além disso, revela que essa força institucional era vendida – atuando sobre princípios propriamente financeiros. O trecho demarca uma linha que resume perfeitamente essa “segunda parte” do romance: desvinculada de uma narrativa centrada em si, o foco agora será o olhar minucioso de Isaías frente a instituição jornalística.

Nesse desenho mordaz, é de relevância demarcar a forma como são descritos certos personagens. Frederico Lourenço Cardoso, de pseudônimo Floc, era um homem “com linda barba perfumada e seu grande queixo erguido e atirado para diante como um aríete de couraçado” (BARRETO, 2018, p.107). Ainda reforça, com um tom de ironia, que “assinava os seus artigos, os artigos de três tiras, ligeiros e originais, em que, na máxima parte, ele contava uma linda anedota literária donde concluía as suas substanciosas opiniões.” (BARRETO, 2018, p.107).

Em outro trecho, ao falar de Aires d’Ávila, Isaías aponta que “era um homem gordo que se movia pela sala com a dificuldade de um boi que arrasta a relha enterrada da charrua” (BARRETO, 2012, p.102). A figura narrada de maneira grotesca torna-se ainda mais ignóbil na próxima descrição: “Havia na sua marcha um grande esforço de tração e um monóculo petulante na face imóvel não lhe diminuía o peso da figura” (BARRETO, 2018, p.102). No entanto, sua caracterização nada gloriosa não o retira da posição de poder. Diz o próprio narrador, de forma novamente irônica: “É de santo o que ele faz, é de sábio o que ele diz. Ninguém mais sábio e mais poderoso do que ele na Terra. Todos têm por ele um santo terror e medo de cair de sua graça (...)” (BARRETO, 2018, p.102).

Durante todo esse percurso pela imprensa, não veremos mais os doutores, os sábios e os inteligentes – as idealizações de Isaías Caminha durante todo seu trajeto de violência pela cidade do Rio de Janeiro. Agora, os falsos sábios estarão na mira do narrador que, através da utilização da ironia como recurso linguístico, nos mostra as falsas relações travadas nos lugares de poder da imprensa carioca.

A galeria de personagens narrados por Isaías continua. Ao encontrar Veiga Filho, “o grande romancista de luxuoso vocabulário”, muito lido em sua infância, Isaías se pergunta:

“Era aquele o homem extraordinário que a gente tinha que ler com dicionário na mão?” (BARRETO, 2018, p.113). As caracterizações mostram a visão negativa de Isaías frente o literato: “Com aquele frontal estreito, com aquele olhar de desvairado, com aquela fisionomia fechada, balda de simpatia, apareceu-me sem mobilidade, sem ductibilidade, rígido, sinistro e limitado” (BARRETO, 2018, p.113).

Havia ainda os menores, os que merecem pouca (ou nenhuma) descrição. Losque e Lara, “homens de espírito, humoristas(...)”; Oliveira, “admirador do diretor como um Deus (...)”, o “resignado Menezes” (o qual o irônico nome explica-o por si só); o “elegante Rolim, vigorosamente analfabeto”; o Costa e Barros, sujeito que se passa por um “homem de pena” (BARRETO, 2018, p.108) com objetivo de adentrar grandes festas para representar o jornal. Sujeitos pequenos, de práticas simples e banais, subalternas perante as outras figuras pintadas anteriormente na narrativa.

No entanto, o desprezo sentido pelo ambiente não desloca o personagem do medo do retorno à miséria:

Não fora só a miséria passada que assim me fizera: fora também a ambiência hostil, a certeza de que um passo para diante me custava grandes dores, fortes humilhações, ofensas terríveis. Relembra-me da minha vida anterior; sentia ainda muito abertos os ferimentos que aquele choque com o mundo me causara. Sem os achar, em consciência, justos, acobardava-se diante da perspectiva de novas dores e apavorei-me diante da imagem de novas torturas. Considerei-me feliz no lugar de contínuo da redação do *O Globo*. (BARRETO, 2018, p.118)

O processo de aceitação da posição que ocupa na imprensa e o medo de retornar às duras condições que se encontrava anteriormente no Rio de Janeiro são acompanhados do desenvolvimento do olhar crítico de Isaías. Trata-se de um dos poucos momentos em que Isaías rememora o passado recente. Todo seu olhar, no andamento da narrativa, está voltado ao mundo do trabalho da imprensa com a atenção reforçada às práticas sociais desse universo.

Esse olhar, no entanto, não faz Isaías parar de assumir em determinado nível muitas das práticas sociais jornalísticas. Galgando posições cada vez mais importantes dentro do jornal, o narrador altera sua própria conduta assumindo, no decorrer do romance, uma *performance* vinculada a esse universo. Essa incorporação soa contraditória, pois ao mesmo tempo que despreza as figuras do jornal, também replica suas ações. Para o narrador, “(...)participar de uma redação de jornal era algo extraordinário, superior, acima das forças comuns dos mortais (...)” (BARRETO, 2018, p.118). No simples trabalho de encarregado, Isaías vê um “pobre homem esbugalhar muito os olhos, olhar-me de alto a baixo, tomar-se de grande espanto como se tivesse diante de um ente extraordinário” (BARRETO, 2018, p.118). Aos poucos, o

epíteto de *jornalista* invade seu imaginário. Sente-se superior na inédita posição de poder que ocupa na sociedade:

Depois de acobardado, tornei-me superior e enervado e não tentei mais mudar a situação, julgando que não havia no Rio de Janeiro lugar mais digno para o genial aluno de dona Ester que o de contínuo numa redação sagrada. **Não estudei mais**, não mais abri livro. Só a leitura do *O Globo* me agradava, me dava prazer. Comecei a admirar as sentenças literárias do Floc, as pilhérias do Losque, a decorar a gramática homeopática do Lobo e a não suportar uma leitura mais difícil, mais densa de ideias, mais logicamente arquitetada, mesmo quando vinha em jornal. (BARRETO, 2018, p.119)

Aqui, percebe-se as formas pelas quais Isaías Caminha se incorpora ao modo de pensar e agir do universo da imprensa. Abandona os ideais que o moviam, os estudos, a busca pelo conhecimento infinito. Abandona qualquer ideia mais densa e “logicamente arquitetada”. No lugar da idealização, vemos uma entrega completa ao universo da imprensa. Todos aqueles que Isaías inicialmente atacou se tornam agora suas leituras cotidianas. Aos poucos, esse universo do trabalho é assumido pelo narrador e, logo a frente na narrativa, Isaías Caminha relata seu sentimento de superioridade:

Julguei-me superior ao resto da humanidade que não pousa familiarmente no interior das redações e cheio de inteligência e de talento, só porque levava tinta aos tinteiros dos repórteres e dos redatores e participava assim de um jornal, onde todos **têm gênio**. (BARRETO, 2018, p.120)

Isaías, pelo simples fato de estar incorporado ao universo jornalístico, sente-se superior ao resto da humanidade. Na Imprensa, todos trazem consigo o gênio criativo— não importando se se trata apenas de um encarregado, um repórter ou o redator-chefe. Dessa forma, temos progressivamente a incorporação de Isaías Caminha ao mundo do trabalho, ao mesmo tempo em que as práticas sociais masculinas são assimiladas e lugares de poder reforçados.

É essa apresentação dos personagens que compõe a “Imprensa” (BARRETO, 2018, p.116), a “Onipotente Imprensa, o quarto poder fora da constituição (BARRETO, 2018, 116). A composição dessa hierarquia do poder – uma hierarquia também de masculinidades e diferentes branquitudes - impõe à narrativa uma determinada visão coletiva de nação. A imprensa, surgida na ascensão do capitalismo moderno e na globalização dos ideais da modernidade, é elemento central para entendermos a formação moderna da nação e do estado-nacional. Trata-se de uma das primeiras instituições aparelhadas à ascensão do capitalismo global a partir de um senso coletivo de linguagem (ANDERSON, 2020, p.79). Benedict Anderson, grande expoente dos estudos culturais, afirma:

Podemos resumir as conclusões dos argumentos apresentados até agora dizendo que a convergência do capitalismo e da tecnologia da imprensa sobre a fatal diversidade da linguagem humana criou a possibilidade de uma nova forma de comunidade imaginada, a qual, em sua morfologia básica, montou o cenário para a nação moderna. (ANDERSON, 2020, p.82).

Aliar-se às práticas da imprensa é, de alguma forma, alinhar-se às máscaras sociais caras às noções e valores da modernidade eurocêntrica. Isaías se adapta à etiqueta social, coletiva e masculina. Essa etiqueta, por sua vez, possibilita a incorporação de um coletivo de sujeitos no ato performativo do imaginar a nação brasileira – vinculada, no contexto da obra, à ordem republicana e cívica de um estado-nacional emergente.

Como já foi explicitado anteriormente neste trabalho, é importante compreender que, para um Brasil imerso nos discursos cientificistas que viam raça como elemento estruturante da civilização e a negritude como um elemento degenerativo da sociedade brasileira, incorporar-se a qualquer lógica do trabalho livre do século XIX e XX é também vincular-se a uma posição de poder próprio da branquitude deste mesmo período. Dessa forma, nação, masculinidade e branquitude são polos que se amalgamam na formação do estado-nacional e também nas suas instituições basilares – incluindo a própria imprensa.

A drástica diminuição do relato de Isaías Caminha sobre suas dores trata-se, em algum ponto, também de um diagnóstico. O elemento que o vincula à negritude - a reconstituição da dor a partir do próprio silêncio enquanto recurso estético – desaparece na mesma medida em que adentra a esfera do trabalho livre e que incorpora os elementos caros à masculinidade hegemônica e à branquitude nacional. Florestan Fernandes, ao tratar da miscigenação como dado para incorporação de sujeitos à estrutura de classes do Brasil, afirma:

(...) à miscigenação corresponderam mecanismos mais ou menos eficazes de absorção do mestiço. O essencial, no funcionamento destes mecanismos, não era nem a ascensão social de certa porção de negros e de mulatos nem a igualdade racial. Mas, ao contrário a hegemonia da “raça dominante” – ou seja, a eficácia das técnicas de dominação racial que mantinham o equilíbrio das relações raciais e asseguravam a continuidade da ordem escravista. (...) eles eram socializados para serem e agirem como “brancos”, o que eles eram, de fato, social, jurídica e politicamente falando. (...) No contexto da sociedade escravista, esses tipos humanos já apareciam associados a oportunidades sociais que equivaliam, formalmente, a uma mudança de status. (FERNANDES, 2006, p.44)

Florestan Fernandes é incisivo ao reiterar que a absorção do mestiço às estruturas de classe não possui como característica a igualdade racial. Pelo contrário, trata-se de uma refinada técnica própria da modernidade em assegurar a ordem escravista no bojo da cultura republicana e cívica da sociedade brasileira. A prática de socialização do mestiço, no contexto da obra estudada, é a alegoria principal do processo de branqueamento racial visando não só uma

posição na estrutura de classes, mas também um lugar simbólico do poder masculino, da branquitude e do privilégio de participar ou não da narrativa coletiva da nação brasileira.

O que aparenta ser um desvio de atenção formal do autor na construção narrativa - ao ser contrastado com o acúmulo teórico-conceitual dos estudos culturais, decoloniais, de gênero e da branquitude - se revela na verdade uma das maiores representações literárias do processo do branqueamento racial e da constituição do estado-nacional pela perspectiva experiencial do sujeito mestiço que vive constantemente na intersecção das identidades sociais hegemônicas e subalternas.

No entanto, Isaías Caminha não se torna agente passivo dessa incorporação. Ao presenciar o suicídio de Floc, em um momento em que o redator buscava, em vão, escrever um importante artigo para o jornal *O Globo*, Isaías finalmente se desencanta da Imprensa. Diz o narrador que “(..) toda essa modificação tão imprevista no meu viver viera-me do suicídio do Floc (BARRETO, 2018, p.189). Além disso, soma-se à cena da morte a imagem de Ricardo Loberant, redator chefe do jornal, aos abraços com mulheres no exato instante em que ocorre o suicídio do redator. A passagem demarca o tom de mediocridade da principal figura de poder da Imprensa. Os dois momentos são centrais para o afastamento de Isaías da instituição jornalística.

No capítulo final do livro, ao andar em um fim de dia ao lado do diretor Loberant e de uma italiana cortês que encontraram pelo caminho, Isaías se depara com uma velha casa. De súbito, o relato sobre sua vida familiar retorna ao primeiro plano da narrativa:

Chegamos afinal a uma casa. Lembrei-me da minha **casa paterna**. Era o mesmo aspecto, baixa, caiada, uma parte de tijolos, outra de pau pique; em redor, uma plantação de aipins e batata-doce. Deram-nos água, ofereceram-nos café e continuamos para o galeão, que estava próximo. Quando chegamos à praia, o dia tinha agonizado de todo. Fomos a uma venda, pedimos algumas latas de sardinha, pão e vinho. Fomos servidos em velhos pratos azuis com uns desenhos chineses e as facas tinham ainda aquele cabo de chifre de outros tempos. À vista deles, **dos pratos velhos e daquelas facas, lembrei-me muito da minha casa e da minha infância**. Que tinha eu feito? Que emprego dera à minha inteligência e à minha atividade? Essas perguntas angustiavam-me (BARRETO, 2018, p.200, grifos nossos).

As angústias de Isaías Caminha retornam quando o personagem encontra uma casa semelhante à de sua infância. Da mesma forma, os relatos familiares que anteriormente pareciam desaparecidos invadem novamente a narrativa. O narrador reflete como toda a atividade jornalística não expressa sua busca pela glória e pelo conhecimento – elementos marcantes durante toda a primeira parte do romance, antes de sua entrada na redação do jornal.

Um outro trecho, logo a seguir, corrobora a análise, em um momento que a lembrança da mãe, também suspensa durante sua atividade no jornal, retorna para o primeiro plano da

narrativa: “Lembrava-me da vida de minha mãe, da sua miséria, da sua pobreza, naquela casa tosca; e parecia-me também condenado a acabar assim e todos nós condenados a nunca a ultrapassar (BARRETO, 2018, p.200). A mãe, elemento simbólico da negritude e da feminilização contrária à masculinidade nacional, é retomada. No entanto, agora ela reforça um posicionamento do narrador frente à desigualdade ao seu redor de alguma forma, a passagem pelo universo da branquitude aparenta trazer a Isaías Caminha uma reflexão que antes parecia ausente. Trata-se quase de um despertar do narrador frente os problemas e violências do mundo que só pode ser materializado pelo sujeito que experienciou as dinâmicas do branqueamento racial e da dúvida incorporação no próprio ato coletivo de imaginar a nação.

Essa posição é reforçada a seguir, no momento que Isaías Caminha encara a cortesã que os acompanhava, e relata: “Perguntei então a mim mesmo por que não casara aquela rapariga, por que não vivera dos costumes tidos por bons. Não achei resposta, mas julguei-me, não sei por quê, um pouco culpado pela sua desgraça (BARRETO, 2018, p.201). Isaías culpabiliza-se pela posição marginalizada da cortesã e sente-se agente ativo da enorme situação de desigualdade vivida por essa figura. Não são perceptíveis os motivos dessa culpa, no entanto, há uma simbologia construída no trecho que relaciona os elementos desenvolvidos na narrativa a uma virada de perspectiva na qual o narrador, pela primeira vez, assume uma capacidade crítica frente a própria noção da desigualdade social.

Assim, essa mudança calcada na recusa do ambiente jornalístico pode ser interpretada também como uma recusa às próprias lógicas do branqueamento racial que regem o mundo social do Brasil pintado por Lima Barreto. Dessa forma, o autor faz questão de pontuar que Isaías não é um agente passivo frente os violentos processos da formação coletiva da nação brasileira – que normaliza a desigualdade e a violência, e utiliza-se dos recortes de gênero e raça para segmentar sujeitos a partir do poder social das identidades. Assumimos então esse personagem como um herói, em algum nível, inédito na literatura brasileira: a do negro que se recusa à domesticação e ao branqueamento obrigatório para acessar o bojo dos permitidos a narrar a nação brasileira.

CONCLUSÃO

A pesquisa desenvolvida buscou encontrar as relações existentes entre a formação do estado-nacional brasileiro e a incorporação de um ideal de nação calcado em um modelo que unificou os sentidos do poder masculino, do poder da branquitude e a sistemática exclusão de figuras fora do recorte da elite brasileira da virada do século XIX e início do XX. O trabalho foi desenvolvido pela análise e leitura da obra *Recordações do Escrivão Isaías Caminha*, de Lima Barreto. Partindo das problemáticas que envolvem o dado do poder masculino e do poder da branquitude, conclui-se que Lima Barreto não somente demonstrou as contradições da formação desse estado como também revelou a incorporação de um arcabouço discursivo e teórico europeu que tem como eixo estruturante a sistemática exclusão de sujeitos negros do agenciamento da narrativa histórica do Brasil.

Podemos afirmar que a posição dúbia de Isaías Caminha na malha racial nacional acompanha sua tentativa contraditória de incorporação a um imaginário nacional Republicano. Essa contradição se dá desde o início do romance a partir das relações construídas por esse personagem na ordem do gênero e pelo ideal masculino almejado. Desde a relação estabelecida com sua mãe, passando pelo lembrar e idealização da figura paterna, os casos de racismo vividos durante o livro, até sua incorporação ao mundo do trabalho jornalístico: todas essas características vinculam-se a 1) um desejo de se incorporar ao universo da suposta classe pensante do país, profundamente enraizado nos ideais discursivos da modernidade eurocentrica; 2) ao conflito entre duas ordens simbólicas da representação social da identidade racial no Brasil (Branquitude x Negritude); e 3) ao conflito existente entre sua incorporação ao imaginário do estado-nacional e uma performance vinculada às masculinidades hegemônicas em voga no final do século XIX e início do século XX.

Conforme verificado no capítulo 2 da dissertação, uma análise atenta à formação do estado-nacional a partir do gênero como uma unidade de análise histórica e discursiva, possibilitou o descortinar de um projeto nacional republicano que tinha como pressuposto a incorporação de ideais propriamente eurocêntricos de nação, baseados nas principais teorias científicas em voga. Neste recorte, o dado da diferença torna-se eixo central de divisão entre o que pode ser caracterizado como “civilizado” e o que pode ser compreendido como “degenerativo” à nação. Se de lado temos a elite intelectual masculina, os *homens da ciencia*, de outro temos os elementos que devem ser sistematicamente excluídos de qualquer projeto coletivo e idealizado de nação.

Para melhor compreender essa dinâmica, abordou-se como a realidade mestiça da sociedade brasileira impôs a certos sujeitos da malha racial um lugar dúbio de aquisição de lugares, bens e produtos culturais. Isaías Caminha, o herói do romance, flerta com dois universos distintos, opostos, porém fortemente correlacionados. Se de um lado o personagem está incorporado ao mundo da violência do racismo brasileiro, de outro ele galga posições e lugares de poder que fazem com que suas dores sejam constantemente silenciadas em prol do falso pertencimento ao imaginário coletivo do estado-nacional.

Essa posição dúbia acompanha uma posição também contraditória do poder masculino, pois flertar com dois universos distintos da masculinidade é também, de alguma forma, flertar com os dois universos da construção social de raça. De fato, o que está em jogo na trama do romance é o conflito entre o ser homem negro e o ser homem branco, e seus valores de poder condicionados à possibilidade de pertencimento ou não ao estado-nacional brasileiro republicano.

Conforme desenvolvido no capítulo três e posto em prática pela análise literária, no capítulo 4, os sentidos do masculino e do não pertencimento racial amalgamam-se pela utilização estilística e estética do silêncio como ferramenta para o fazer literário. O silêncio é transposto à forma, dando sentido à própria condição de existência do *entre-lugar* da experiência mestiça na malha racial e no estado-nacional brasileiro.

A obra de Lima Barreto expõe, de forma talvez pioneira na literatura brasileira, não só a condição do homem negro na formação do estado-nacional, mas também a do mestiço que, impossibilitado de firmar-se em uma identidade coesa, acaba por flutuar entre o universo da violência simbólica da negritude e sua cooptação pelas lógicas de branqueamento racial - objetivando o *passing* da fronteira racial. A incorporação ao mundo da branquitude se dá, no contexto histórico da obra, a uma aproximação do sujeito aos ideais caros à narrativa da modernidade eurocêntrica. O personagem busca, a todo momento, a *narrativa do progresso* –

está sendo representada pelo seu desejo permanente de se tornar um Doutor e de se incorporar ao universo do trabalho livro. Em um complexo amálgama discursivo, os eixos de raça, gênero e classe são entrelaçados problematizando, ao fim, a imperativa narrativa de nação brasileira liderada pelas elites intelectuais da primeira república.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ABUD, Cristiane Curi; DA SILVA, Maria Lucia; KON, Noemi Mortiz (Org.). *O racismo e o negro no Brasil*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2017
2. ALMEIDA, Miguel Vale de. *Senhores de si: uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa: Fim de Século, 2000.
3. ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020
4. ARANTES, Paulo. *O novo tempo no mundo*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014
5. AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites século XIX*. São Paulo: Paz e Terra, 1987
6. BAUDELAIRE, C. O pintor da vida moderna. In: COELHO, Teixeira. (Org.). *A modernidade de Baudelaire*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
7. BADINTER, Elisabeth. *XY: sobre a identidade masculina*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1992.
8. BARRETO, Lima. *Obra Completa*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2018. Volumes I, II, III.
9. BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Branços e negros em São Paulo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.
10. bell hooks. *Anseio, raça, gênero e políticas culturais*. São Paulo: Editora Elefante, 2019.
11. bell hooks. *We real cool: black men and masculinity*. New York. Routledge, 2004.
12. BENTO, Berenice. *Homem não tece dor: queixas e perplexidades masculinas*. Natal: Editora da UFRN, 2015.
13. BENTO, Maria Aparecida. Branqueamentos e branquitude no Brasil in/ Carone, Iray
14. BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003
15. BERND, Zilá. *A questão da negritude*. São Paulo, Brasiliense, 1984.
16. BERND, Zilá. *Negritude e literatura na América Latina*. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1987.
17. BHABA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte, Ed: UFMG, 1998.
18. BHABA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
19. BHABHA, Homi (2014) *The right to narrate*. Harvard Design Magazine, Cambridge, Summer. On-line. Disponível em: <https://goo.gl/3JnEHX>. Acesso em: 16/02/2020

20. BHAMBRA, Gurminder K. Bhambra. *Rethinking modernity: postcolonialism and the sociological imagination*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2007.
21. BLANCHOT, M. *Uma voz vinda de outro lugar*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2011.
22. BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998
23. BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
24. BROOKSHAW, David. *Raça & Cor na Literatura Brasileira*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983
25. BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
26. BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri . *Quem canta o estado-nação: língua, política, pertencimento*. Brasília: Editora UNB, 2018
27. CANDIDO, Antonio. *Literatura e Sociedade*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1976
28. CARDOSO, Lourenço; MULLER, Tânia M.P. (Org.) *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Curitiba: Appris Editora, 2017.
29. CARDOSO, Lourenço. *O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre a branquitude no Brasil*. Tese (Doutorado em ciências sociais) - Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. São Paulo, 2014.
30. CARDOSO, Lourenço. *Branquitude acrílica e crítica: a supremacia racial e o branco anti-racist*. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, v.8, n.1, 2010. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/alianza-cinde-umz/20131216065611/art.LourencoCardoso.pdf>
31. CARNEIRO, Sueli. *Gênero, Raça e Ascensão Social*. Revista Estudos Feministas, volume 3, nº 2, Florianópolis, Janeiro, 1996
32. COMPAGNON, Antoine. *Os cinco paradoxos da modernidade*. Belo Horizonte: Humanitas, 2010.
33. CONNELL, R. W. *Gender and Power*. Stanford: Stanford University Press.
34. CONNELL, R. W. *Masculinities*. Berkeley: University of California Press, 2005.
35. CONNELL, R. W. *Masculinidade hegemônica: repensando o conceito*. Estudos Feministas, Florianópolis, Volume 21, p.241-282, janeiro-abril, 2013. Disponível em: scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2013000100014. Último acesso em: 16/02/2020
36. COSTA, Emilia Viotti da. *Da monarquia à República: momentos decisivos*. São Paulo: Ed. Unesp, 2007
37. COUTINHO, Carlos Nelson. *O significado de Lima Barreto na Literatura Brasileira*.

In: HENRIQUES, Luiz. *Realismo e anti-realismo na literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

38. CRENSHAW, Kimberlé. *A Interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero*. In:

39. CUTI. *A consciência do impacto nas obras de Cruz e Souza e de Lima Barreto*. São Paulo: Autêntica Editora, 2009

40. DA SILVA, Tomaz Tadeu (Org). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

41. DA SILVA, P. E. *O conceito de branquitude: reflexões para o campo de estudo*. IN: *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Curitiba: Appris Editora, 2017.

42. DOMINGUES, P. J. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. *Revista África*. Paraná, n. 24-26, 2009.

43. DUARTE, Eduardo de Assis. *Notas Sobre a Literatura Brasileira Afro-descendente*. IN: SCARPELLI, Marli Fantini (Org.); DUARTE, Eduardo de Assis (Org.). *Poéticas da Diversidade*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

44. DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do Outro*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1993.

45. DUSSEL, Enrique. *The underside of modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*. New Jersey: Humanities Press, 1996.

46. EDWARDS, Tim. *Cultures of Masculinity*. Oxon: Routledge, 2006.

47. FANON, Frantz. *Condenados na terra*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2008.

48. FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Bahia: Editora Edufba, 2008.

49. FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, Vol. I e II. São Paulo: Globo, 2008.

50. FERREIRA, “Negritude”, “Negridade”, “Negricia”: história e sentidos de três conceitos viajantes. *Via Atlântica*, São Paulo, v.7, n.1, 2006. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/view/50048>

51. FERNANDES, F. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Globo, 2007

52. FIGUEIREDO, C.L.N. *Trincheiras de sonho: ficção e cultura em Lima Barreto*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1998.

53. FRANKBERG, R. *A miragem de uma branquidade não marcada*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

54. FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Edições Loyola, 2014

55. FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*.

São Paulo: Martins Fontes, 1995

56. FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. São Paulo: Graal, 2005
57. FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. São Paulo: Graal, 2005
58. FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. São Paulo: Paz e Terra, 9ªed., 2019
59. FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. São Paulo: Vozes, 2014
60. GATO, Matheus. *O massacre dos libertos: sobre raça e república no Brasil*. São Paulo: Perspectiva, 2020.
61. GADOTTI, M. Pressupostos do projeto pedagógico. In: Mec. Conferência nacional de educação para todos. **Anais** Brasília, 1994.
62. GILROY, Paul. *O atlântico negro*. São Paulo: Editora 34, 2001.
63. GÓMEZ, Santiago Miguel. *Uma leitura decolonial de Lima Barreto e Arlt*. Dissertação (mestrado), Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós-Graduação em Literatura, Florianópolis, 2018.
64. GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo Afro-latino-americano*. Caderno de Formação Política do Círculo Palmarino, n., pp.12-21, Batalha de Ideias: AfroLatinoAmérica, 2011.
65. GONZALEZ, Lélia. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. In: SILVA, L. A. *Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos*. Ciências Sociais Hoje, Brasília, ANPOCS n. 2, p. 223-244, 1983.
66. GORENDER, Jacob. *O nascimento do materialismo histórico*. IN: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo, Martins Fontes: 2008.
67. GROSGOUEL, Ramón; BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson (Org). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
68. GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
69. GUIBERNAU, Montserrat. *Nacionalismos: o estado nacional e o nacionalismo do século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
70. HABERMAS, Jurgen. *Modernidade: um projeto inacabado*. IN: ARANTES, Paulo Eduardo. *Um ponto cego no projeto moderno de Jurgen Habermas: arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
71. HABERMAS, Jurgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
72. HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
73. HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

74. HOSSNE, Andrea Saad. *A Angústia da Forma e o Bovarismo: Lima Barreto, Romancista*. 1999. Tese (Doutorado Letras) – Departamento de Teoria Literária e Literatura Comparada, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.
75. IANNI, Octavio. *Escravidão e Racismo*. São Paulo: Hucitec, 1978.
76. INACIO, Emerson. *Vanguardas & Camaradagens: horizontes e sentidos - Homoerotismo e homosociabilidade em Jogo da cabra cega*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro, 2000.
77. INACIO, Emerson. *Olha que o corpo é de luta e não de perfumaria: sobre como vários corpos se encontram*. In: INACIO, Emerson; GARCIA, Paulo César (Org.). *Intersexualidades/Interseccionalidades: Saberes e Sentidos do Corpo*. Uberlândia: O Sexo da Palavra, 2019.
78. JESUS, C. M. de. *Branquitude x branquidade: uma análise conceitual do ser branco*. Anais do III ENCONTRO BAIANO DE ESTUDOS EM CULTURA, CAHL, UFRB, realizado em Cachoeira, 2012.
79. LEMELLE JR., Anthony J. *Black Masculinity and Sexual Politics*. New York: Routledge, 2010.
80. LEVIN, Orna Messer. *As figurações do dândi: um estudo sobre a obra de João do Rio*. São Paulo: Editora Unicamp, 1996.
81. LINS, Osman. *Lima Barreto e o espaço romanesco*. São Paulo: Cultrix, 1976.
82. LUGARINHO, Mário César. *Masculinidade e colonialismo: em direção ao homem novo (subsídios para os estudos de gênero e para os estudos pós-coloniais no contexto de língua portuguesa)*. Revista Abril, Niterói, volume 10, p. 15-38, Abril, 2013.
83. MACHADO, Maria Cristina Teixeira. *Lima Barreto: um pensador social na Primeira República*. Goiânia: Ed. Da UFG; São Paulo: Edusp, 2002.
84. MARIANO, J.V.N. *Discursos da Negritude: Reflexões acerca da literatura afro-brasileira*. Revista Crioula. São Paulo, n.29, p. 47-69, 2002.
85. MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.
86. MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais / Projetos globais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.
87. MIGNOLO, Walter D. *Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, volume 32, n° 34, p.1-18, Junho, 2007. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69092017000200507&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 16/02/2020.
88. MIGNOLO, Walter D. *A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, p.35-54, 2005. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624094657/6_Mignolo.pdf. Acessado em: 16/02/2020.

89. MIGNOLO, Walter D. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2005.
90. MISKOLCI, Richard. *O desejo de nação: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX*. São Paulo: Annablume, 2012.
91. MOSSE, George. *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*. New York: Howard Ferting.
92. MOURA, Clóvis. *Dialética Radical do Brasil negro*. São Paulo: Anita. 1994.
93. MOURA, Clóvis. *História do negro brasileiro*. São Paulo: Ática. 1989.
94. MOUTINHO, Laura. *Razão, "cor" e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais "inter-raciais" no Brasil e na África do Sul*. São Paulo: UNESP, 2004
95. MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: Identidade Nacional versus Identidade Negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008
96. MUNANGA, Kabengele. *Negritude e identidade negra ou afrodescendente: um racismo ao avesso?* Revista da ABPN, vol. 4, n. 8, 2012. Disponível em: Acesso em: 25 jun. 2014.
97. MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009
98. NAGEL, Joane. "Masculinity and nationalism: gender and sexuality in the making of nations". *Ethnic and Racial Studies*, Volume 21, p. 242–269, December 2007. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0141987983330007>. Data de acesso: 16/02/2020
99. NAGEL, Joane. Ethnicity and sexuality. *Annual Review of Sociology*, Volume 26, Kansas, p.107-133, August, 2000, Disponível em: <https://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev.soc.26.1.107>. Data de acesso: 16/02/2020
100. NASCIMENTO, Elisa Larkin. *O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo: Summus, 2003.
101. NOLASKES, Sócrates. *O mito da masculinidade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993
102. OLIVEIRA, Pedro Paulo de. *A construção social da masculinidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ.
103. PRADO, Antonio Arnoni (Org). *Lima Barreto: uma autobiografia literária*. São Paulo: Editora 34, 2012.
104. PRADO, Antonio Arnoni. *Lima Barreto: O Crítico e a Crise*. Rio de Janeiro: Cátedra, 1976
105. PRADO, Antonio Arnoni. *Trincheira, Palco e Letras: Crítica, Literatura e Utopia no Brasil*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

106. PIZA, Edith. Porta de vidro: entrada para branquitude. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (orgs). *Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
107. QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. *Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system*.
108. RESENDE, Beatriz Vieira de. *Lima Barreto: a opção pela marginalia*. IN: SCHWARZ, Roberto. *Os pobres na literatura brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1983
109. SAID, Edward. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2020.
110. SANSONE, Lívio. *Negritude sem Etnicidade*. Salvador: Pallas, 2007.
111. SCHUCMAN, Lia Vainer. *Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”:* Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. Tese de doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2012
112. Schwarcz, Lilia Moritz. *Lima Barreto: Triste Visionário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017
113. SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário*. São Paulo: Claro Enigma, 2020.
114. SCHWARZ, Roberto. *Cuidado com as ideologias alienígenas*. IN: ABDALA JR., Benjamin; CARA, Salete de. *Moderno de Nascimento: figuras críticas do Brasil*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006
115. SCHWARZ, Roberto. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil. (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
116. SENNETT, Richard. *O declínio do homem público*. São Paulo: Companhia das Letras.
117. SEVCENKO, Nicolau. *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
118. SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como Missão: Tensões Sociais e Criação Cultural na Primeira República*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
119. SILVA, Fernando Teixeira da et al. (org.) *República, Liberalismo, Cidadania*. Piracicaba: Ed. UNIMED, 2003.
120. SKIDMORE, Thomas. *Retrato em branco e negro. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
121. SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se Negro ou as Vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983
122. SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010

123. STEPAN, Nancy Lays. *A hora da eugenia: raça, gênero e nação na América Latina*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2005
124. STOLCKE, Verena *O enigma das Interseções: classe, "raça", sexo, sexualidade. A formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX*. Estudos Feministas, 14, (1):15-41.
125. VIGARELLO, Georges. *História da Virilidade*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2012. Vol. I e II.
126. VV.AA. *Cruzamento: raça e gênero*. Brasília: Unifem, 2004.
127. WALLERSTEIN, Immanuel. *World Systems Analysis*. Duke University Press: Durham, 2004.
128. WESCHENFELDER, V. I. *A cor da mestiçagem: o pardo e a produção de subjetividades negras no Brasil contemporâneo*. *Análise Social*. n.227, pp. 308-330, 2018.