

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO  
CURSO DE PSICOLOGIA

LUCAS PASSOS DE MOURA

**A POESIA ENTRE OS CÍRCULOS DO INFERNO: UMA LEITURA DA MELANCO-  
LIA BRASILEIRA A PARTIR DOS DIÁRIOS DE LIMA BARRETO**

Goiânia, GO  
2022



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

## TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO DE GRADUAÇÃO NO REPOSITÓRIO INSTITUCIONAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio do Repositório Institucional (RI/UFMG), regulamentado pela Resolução CEPEC no 1240/2014, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei no 9.610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo dos Trabalhos de Conclusão dos Cursos de Graduação disponibilizado no RI/UFMG é de responsabilidade exclusiva dos autores. Ao encaminhar(em) o produto final, o(s) autor(a)(es)(as) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

### 1. Identificação do Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação (TCCG)

Nome(s) completo(s) do(a)(s) autor(a)(es)(as): Lucas Passos de Moura

Título do trabalho: **A POESIA ENTRE OS CÍRCULOS DO INFERNO: UMA LEITURA DA MELANCOLIA BRASILEIRA A PARTIR DOS DIÁRIOS DE LIMA BARRETO**

### 2. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador) Concorda com a liberação total do documento [ x ] SIM [ ] NÃO\*

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante: a) consulta ao(a)(s) autor(a)(es)(as) e ao(a) orientador(a); b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo do TCCG. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

#### Casos de embargo:

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

**Obs.: Este termo deve ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.**



Documento assinado eletronicamente por **Priscilla Melo Ribeiro De Lima, Professora do Magistério Superior**, em 11/04/2022, às 15:49, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **LUCAS PASSOS DE MOURA, Discente**, em 13/04/2022, às 09:59, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **2820064** e o código CRC **496BE405**.

LUCAS PASSOS DE MOURA

**A POESIA ENTRE OS CÍRCULOS DO INFERNO: UMA LEITURA DA MELANCO-  
LIA BRASILEIRA A PARTIR DOS DIÁRIOS DE LIMA BARRETO**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como parte da exigência para obtenção do título de bacharel em Psicologia pela Universidade Federal de Goiás.

Orientadora: Dra. Priscilla Melo Ribeiro de Lima

Goiânia, GO

2022

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

Moura, Lucas Passos de

A Poesia entre os círculos do Inferno [manuscrito] : Uma leitura da melancolia brasileira a partir dos diários de Lima Barreto / Lucas Passos de Moura. - 2022.

85 f.

Orientador: Prof. Dr. Priscilla Melo Ribeiro de LIMA.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Educação (FE), Psicologia, Goiânia, 2022.

1. Psicologia. 2. Psicanálise. 3. Melancolia. 4. Literatura. 5. Lima Barreto. I. LIMA, Priscilla Melo Ribeiro de, orient. II. Título.

CDU 159.9

**UFG**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

## ATA DE DEFESA DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

Aos sete dias do mês de abril do ano de 2022 iniciou-se a sessão pública de defesa do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) intitulado “**A POESIA ENTRE OS CÍRCULOS DO INFERNO: UMA LEITURA DA MELANCOLIA BRASILEIRA A PARTIR DOS DIÁRIOS DE LIMA BARRETO**”, de autoria de Lucas Passos de Moura, do curso de Psicologia, da Faculdade de Educação da UFG. Os trabalhos foram instalados pela profa. Dra. Priscilla Melo Ribeiro de Lima (orientadora) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: profa. Dra. Marilucia Pereira do Lago (FE/UFG). Após a apresentação, a banca examinadora realizou a arguição do estudante. Posteriormente, de forma reservada, a Banca Examinadora atribuiu a nota final de 10,0, tendo sido o TCC considerado aprovado.

Proclamados os resultados, os trabalhos foram encerrados e, para constar, lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos Membros da Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Priscilla Melo Ribeiro De Lima, Professora do Magistério Superior**, em 11/04/2022, às 15:49, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marilucia Pereira Do Lago, Professor do Magistério Superior**, em 26/04/2022, às 18:00, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **2819406** e o código CRC **E5A30F2F**.

À minha avó, Ana Maria, que, mesmo no inferno melancólico, ensinou-me que há espaço para o amor e, assim, espaço para a poesia.

Devo me lembrar a todo momento de que o verdadeiro salto consiste em introduzir na existência a invenção.

No mundo para onde estou indo, eu me crio incessantemente.

Sou solidário com o Ser, na medida em que o supero.

**Frantz Fanon**

O homem não se lembra da mão que o golpeou, da escuridão que o assustou, quando criança; mas a mão e a escuridão permanecem com ele, para sempre inseparáveis de sua própria pessoa, parte da paixão que o impele para onde quer que ele tente fugir.

**James Baldwin**

Como me tem sido difícil reprimir a explosão.

**Lima Barreto**

## RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo entender, a partir da obra do escritor Lima Barreto, como a postura melancólica pode exercer um papel de sintoma social que aponta para o mal-estar no contexto histórico do nosso país. A figura do melancólico, na tradição romântica, seria a daquele que percebe as contradições sutis que muitas vezes passam despercebidas na sociedade em que está inserido. Tendo esta concepção em vista, procuramos relacionar a melancolia presente na atualidade à expressão do sofrimento particular de Lima Barreto, da melancolia comum em sua produção de cunho autobiográfico. Relevando a sua condição como homem negro que vivenciou a passagem do escravismo para o capitalismo e, também, do Império para a República, buscamos perceber como o sofrimento íntimo do escritor teria, ainda, uma relação intrínseca com o seu contexto social. Assim, analisamos, especificamente, os trabalhos “Diário Íntimo” (1956/2011) e “Diário do Hospício” (1953/2019b), a fim de evidenciar o vínculo entre o social e o psíquico, endossado pela teoria psicanalítica e pelos trabalhos de Frantz Fanon, declarando a necessidade de reconhecermos o colonialismo e o racismo como estruturantes no psiquismo dos sujeitos brasileiros. Ao fim, por meio das obras artísticas de Lima Barreto, apontamos para possibilidade de elaboração, coletiva e individual, da nossa história de opressão e barbárie e das contribuições desta possibilidade para pensarmos em uma psicologia mais implicada com os problemas sociais do nosso país.

**Palavras-chave:** Psicologia. Psicanálise. Melancolia. Literatura. Lima Barreto.

## ABSTRACT

The present work aims to understand, from the work of the writer Lima Barreto, how the melancholic posture can play a role of social symptom that points to the malaise in the historical context of Brazil. The figure of the melancholic, in the romantic tradition, would be the one who perceives the subtle contradictions that often go unnoticed in the society in which they are inserted. With this conception in mind, we seek to relate the nowadays's melancholy to the expression of Lima Barreto's particular suffering, the melancholy in his autobiographical production. Highlighting his condition as a black man who experienced the passage from slavery to capitalism and, also, from the Brazil's Empire to Its Republic, we seek to understand how the writer's intimate suffering would still have an intrinsic relationship with his social context. Thus, we specifically analyzed the works "Diário Íntimo" (1956/2011) and "Diário do Hospício" (1953/2019b), in order to emphasize the link between the social and the psychic, endorsed by psychoanalytic theory and the works of Frantz Fanon, declaring the need to recognize colonialism and racism as structuring in the psyche of Brazilian subjects. Finally, through the artistic works of Lima Barreto, we point to the possibility of collective and individual elaboration of our history of oppression and barbarism and the contributions of this possibility to think about a psychology more involved with the Brazilian social problems.

**Keywords:** Psychology. Psychoanalysis. Melancholy . Literature. Lima Barreto.

## Sumário

<b>RESUMO.....</b>	<b>8</b>
<b>ABSTRACT.....</b>	<b>9</b>
<b>Introdução.....</b>	<b>11</b>
<b>Capítulo 1.....</b>	<b>13</b>
<b>A melancolia e o esquecido: para além de “repetições sinistras”.....</b>	<b>13</b>
1.1 O esquecido: um apelo do passado.....	15
1.2 Um desvio pelo passado, rumo ao futuro.....	23
<b>Capítulo 2.....</b>	<b>29</b>
<b>O incômodo fracasso de apagar a mancha.....</b>	<b>29</b>
2.1 Cultura e não-lugar: a violência em uma caricatura.....	30
2.2 Lidando com promessas impossíveis: o não-lugar e o ressentimento.....	33
2.3 Uma mancha difícil: o legado marcado no corpo.....	37
<b>Capítulo 3.....</b>	<b>44</b>
<b>O visionário e a sua estadia no inferno: os diários de Lima Barreto.....</b>	<b>44</b>
3.1 Proust e Freud na trilha de Penélope.....	47
3.2 A literatura no avesso do nada: a arte como possibilidade de crítica social.....	50
3.3. Percurso metodológico.....	57
3.3.1 O drama particular de Lima Barreto.....	60
3.3.2 Diário íntimo.....	64
3.3.3 Diário do Hospício.....	68
3.3.4 O inferno como saída da repetição.....	71
<b>Considerações Finais ou “quanto ao futuro”.....</b>	<b>75</b>
<b>Referências.....</b>	<b>79</b>

## Introdução

A busca por uma Psicologia crítica brasileira implicada com os problemas de nossa sociedade é algo atual e que demanda um trabalho árduo a fim de elaborarmos as questões próprias do nosso contexto sócio-histórico. Um dos principais exemplos desta necessidade é a condição dos sujeitos negros brasileiros que desde a abolição da escravatura assumem uma posição social desvantajosa. Como Clóvis Moura (1977/2021) observou, com a passagem da sociedade escravista para uma competitiva e industrial no Brasil, em que a mão de obra de imigrantes europeus qualificados contrastava com a dos negros recém-libertos sem experiência de contato com o maquinário das indústrias, criou-se uma ideia que ainda hoje é comum: “quando se fala do negro brasileiro costuma-se dizer que ele foi um ótimo escravo e, atualmente, é um péssimo cidadão” (p. 27). Esta imagem de péssimo cidadão foi construída a partir do estereótipo acerca do negro, que, como já apontado por Fanon (1952/2020), é o outro em que se despeja tudo de indesejado. Dessa maneira, o negro se torna aquele que “vive nas favelas, nos cortiços, nos mocambos nordestinos e se situa na mais baixas camadas sociais, como operário não qualificado, doméstica, mendigo, biscateiro, criminoso ou alcoólatra” (MOURA, 1977/2021, p. 29).

Sendo comumente representados como a prostituta, a mulher cheia de filhos e abandonada, o marginal violento e estuprador, em vista da aversão cultural a tudo que se remete ao ser negro, os sujeitos negros brasileiros se veem incapazes de se integrarem socialmente e, antes disso, de elaborarem o que sentem, já que todo os seus sofrimentos se justificariam por uma lógica individualista que os culpabiliza pelos seus próprios fracassos (MOURA, 1977/2021). Moura (1977/2021) ainda assevera que este grupo marginalizado cai em anomia e evidencia o altíssimo número de criminalidade, desorganização familiar e, principalmente, suicídio — sendo o último muito presente desde antes da abolição da escravatura. Este sofrimento, negado tanto pela nossa sociedade quanto pelos próprios sujeitos negros, é com o que entramos em contato na clínica psicológica e na nossa atuação como profissionais da saúde nas instituições. Muitas vezes, não reconhecido como um sofrimento que diz da condição social do sujeito negro, este se apresenta como agressividade, melancolia, isolamento e, invariavelmente, um ódio que parece se direcionar para dentro (NOGUEIRA, 2021). Estas respostas aproximavam-se do que Jurandir Freire Costa (2012) descreve como sofrimento narcísico, entendendo que neste há um grande paradoxo: o desejo do sujeito ser reconhecido como objeto de investimento do outro e o desejo de não ser notado, temendo não possuir as qualidades que o outro desejaria.

Iniciamos a nossa pesquisa a partir desta problemática: a impossibilidade de elaboração coletiva e individual de experiências traumáticas que reprimimos como sociedade, tendo em vista o trabalho de um escritor brasileiro do início do século XX, Lima Barreto. Nas suas obras, encontramos uma crítica voraz que procurava entender como esta questão, o impedimento do negro brasileiro integrar-se socialmente, estava relacionada a problemas mais profundos em nossa história, problemas que poderíamos considerar como constitutivos de nossa cultura. No entanto, são em seus diários, em seus escritos autobiográficos, que encontramos estas problemáticas de uma maneira mais crua e complexa, demonstrando o quanto Lima Barreto, como um homem negro, afetava-se com o contato cotidiano das consequências desta falta de elaboração — uma das consequências inegáveis é o racismo diário que o escritor enfrentou e relatou, e que continua presente na atualidade. Analisando os seus diários encontramos elementos que evidenciam o sofrimento cujas raízes são sociais: a melancolia.

Num movimento de grande apatia e de uma sutil crítica à sociedade brasileira que se negava a reconhecer o negro brasileiro como um ser humano, Barreto nomeou esse abatimento, em diversas passagens, como melancolia, aproximando-se das proposições de Costa (2012) e Nogueira (2021) acerca, respectivamente, do sofrimento narcísico e do sofrimento dos sujeitos negros frente a cultura racista do nosso país. Dessa maneira, reconhecendo a possibilidade de articularmos a crítica empreendida por Barreto à necessidade de encararmos e elaborarmos os problemas próprios do nosso contexto social, tomamos como objetivo principal deste trabalho deprender como a postura melancólica de Lima Barreto sobre a sociedade brasileira no início do século XX pode contribuir para o debate em torno do desenvolvimento de uma psicologia brasileira crítica. Tivemos como objetivos específicos: (a) compreender os desdobramentos advindos do “mal-estar” na nossa sociedade; (b) investigar como a postura melancólica e a atuação política de Lima Barreto, enquanto crítica dos problemas de sua época, podem auxiliar na compreensão das questões atuais; e (c) pontar possibilidades de uma Psicologia e de uma Psicanálise mais implicadas com as questões na nossa sociedade.

Ao fim, pretendemos contribuir com o debate emergente acerca da indissociabilidade do social e do psíquico, encontrando nos trabalhos de Barreto um modelo de crítica das contradições de nossa sociedade e que se estende também à prática da psicologia hegemônica — que ora valoriza o individual e não considera o social, e que ora valoriza o social e não releva o individual. Buscamos, assim, a partir das contribuições da Psicanálise, dos textos do filósofo Walter Benjamin e da obra de teóricos críticos ao colonialismo, como Frantz Fanon, apontar para a saída dessa impossibilidade que há tanto mantemos em nossa sociedade.

## Capítulo 1

### A melancolia e o esquecido: para além de “repetições sinistras”

“Saturei-me daquela melancolia tangível, que é o sentimento primordial da minha cidade. Vivo nela e ela vive em mim!”  
(Lima Barreto, 1919/2017, *Vida e Morte de M. J. Gonzaga de Sá*, p. 65)

“Vi que no extremo estava eu situado  
lá no vale do abismo doloroso  
por gritos infinitos povoado.”  
(Dante Alighieri, 2010, *A divina comédia — Inferno*, p. 82)

Um estudo publicado em 2019 pelo IBGE apontou que, pela primeira vez, o número de estudantes negros no ensino superior da rede pública é maior do que a metade (cerca de 50,3%). Este apontamento é significativo já que a taxa da população negra no Brasil é de 55,8%, ou seja, a maioria. Esta mudança no panorama da conformação intelectual brasileira se deve, segundo Silva (2020), às tentativas de democratização do ambiente acadêmico, tendo a implantação da política de cotas como um evento fundamental neste processo. A inserção de estudantes negros nas universidades federais a partir da política de cotas raciais condicionou a ampliação do horizonte de possibilidades dadas a sujeitos que sofrem de uma opressão cotidiana e brutal, o racismo. Contudo, como Jones Manoel (2020) destaca em seu artigo “O negro no mundo (intelectual) do branco: breve nota sociológica”, esta medida paliativa provoca uma tensão nas estruturas estabelecidas e uma reação negativa às mudanças, levando o negro à possibilidade de uma experiência ruim no ambiente acadêmico; uma experiência de anulação de si mesmo.

Este movimento de se anular em vista da origem da cor da sua pele é descrito por Frantz Fanon (1952/2020) como “branqueamento” — um processo de supercompensação diante das exigências de um contexto cuja norma é ser branco. Semelhantemente, Neuza Santos Souza (2021) descreve que a academia brasileira é um local de extrema frustração para o negro que ascende socialmente. Mesmo depois de ter conquistado a tão disputada vaga para entrar na universidade, o estudante negro se depara com um ambiente em que a sua subjetividade não é plenamente aceita, não se encaixa nos papéis de alunos/intelectuais. Este “não encaixar” se inscreve em uma situação muito complexa em que o nosso passado colonialista ainda se mostra atuante. Assim, como Clóvis Moura (1993/2020b) percebe, há uma urgência extrema em reconhecer a nossa democracia racial, ou mais comumente chamada hoje de sociedade

meritocrática, como sucedânea da sociedade escravista moderna.

Segundo Moura (1993/2020b), em sua análise da formação do contexto brasileiro contemporâneo, o processo de consolidação da nossa sociedade atual foi atravessado, inicialmente, por um embate de classes colonial. Para o teórico, este embate se deu na insurgência de interesses opostos entre os escravizados (a classe oprimida) e os senhores (a classe opressora/dominante). Partindo do materialismo histórico dialético, Moura (1993/2020b) revela este confronto como uma possibilidade de reconhecer as contradições existentes estabelecidas durante o regime escravista, quando o Brasil era ainda considerado uma colônia. Dentre as contradições básicas, podemos destacar a mais funesta: a desumanização dos escravizados. Considerados como uma peça com vida útil de aproximadamente sete anos, os humanos escravizados recebiam um tratamento semelhante a objeto — eram marcados com ferro quente, espancados, explorados até o último momento e, logo em seguida, descartados e substituídos por outros (MOURA, 1993/2020b).

Mantidos nessa lógica que em última instância procurava apenas a produção massiva para a exportação, essa população aviltada de qualquer direito formou o nosso país. É por este motivo que Moura (1959/2020a) assinala que a formação do atual contexto brasileiro se deu às custas do extermínio dos povos originários e da importação e exploração de mão de obra barata — em outras palavras, do sequestro e escravização de populações inteiras de África. O Brasil que encontramos hoje se formou por meio do trabalho escravo e este modelou a nossa sociedade, “deu-lhe o *ethos* dominante, estabeleceu as relações de produção fundamentais da estrutura dessa sociedade e direcionou o tipo de desenvolvimento subsequente de instituições, de grupo e de classes, após a abolição” (MOURA, 1993/2020b, p. 17). Com isso em vista, podemos depreender que o Brasil em que vivemos se gerou em um berço sangrento e omissivo, cujas vozes vindas de um passado recente sofrem de brutal e desleixada amnésia.

O branqueamento que encontramos hoje na academia é apenas uma pequena parte deste passado oprimido que sussurra, e ao mesmo tempo grita, contra as injustiças que o atravessaram e ainda hoje nos atingem. Souza (2021) aponta que este movimento agressivo contra o negro acaba por abrir caminho para a melancolia. Esta seria uma “alternativa genérica” (SOUZA, 1983/2021, p. 73), considerada pelo sujeito após punições exaustivas do supereu, cuja formação é construída com forte influência da valorização social daquilo considerado como branco (SOUZA, 2021). Mesmo sendo uma resposta carregada de “sentimentos de culpa e inferioridade, insegurança e angústia” (p. 73), poderíamos tomá-la como um fenômeno valioso, que coloca em questão a normalidade da nossa sociedade multiétnica.

### 1.1 O esquecido: um apelo do passado

Kehl (2015) afirma que a melancolia, ao longo da história das sociedades ocidentais, já foi compreendida como capaz de sinalizar o mal-estar advindo com o pacto civilizatório analisado por Freud. Seria, por certo, um sintoma social, produzido a fim de dar conta daquilo que reprimimos como sociedade. Além do mais, para a autora, esta repressão coletiva nos levaria a “repetições sinistras” (2015, p. 27), repetições produzidas a fim de lidar com experiências traumáticas, como bem apontado em “Além do Princípio do Prazer” (FREUD, 1920/2020a). Nesse sentido, Kehl (2015) afirma que no Brasil ainda sofremos de dois cruéis episódios que não foram elaborados coletivamente: “três séculos de barbárie escravagista, entre os séculos XVII e XIX, e duas décadas de ditadura militar, entre 1964 e 1985” (p. 28). Observar a melancolia do negro brasileiro por este prisma, pode auxiliar na compreensão destas contradições que existem hoje em nossa sociedade e, também, ajudar na análise das “repetições sinistras” (KEHL, 2015, p. 27) advindas com a constituição do nosso país.

A repetição analisada por Kehl (2015) e que tomamos como um dos pressupostos deste trabalho, é um tema muito frequente nos escritos psicanalíticos de Freud. Em “Além do Princípio do Prazer” (FREUD, 1920/2020a), há a interessante cena de um menino, quase um *infans*, que brinca com um carretel de madeira, reproduzindo um episódio em que ele e a sua mãe se separam. No entanto, na brincadeira, o ato da separação era seguido ao da reaparição: a criança jogava o carretel e exprimia algo que deixava a entender um “desapareceu, sumiu” (p. 77); depois, puxava-o de novo e o saudava com um jubiloso “da”, que significava um “eis aqui, achô, chegô” (p. 77). Assim, o primeiro ato de “desaparecimento” era “incansavelmente repetido como uma brincadeira”, como afirma Freud (1920/2020a, p. 77), em que a criança compensava a sua “grande realização cultural” (p. 79) a de “renúncia pulsional levada a cabo por ela (renúncia à satisfação pulsional), ao consentir, sem oposição, que a mãe fosse embora” (p. 79).

Com esta pequena descrição, Freud (1920/2020a) aponta que repetições semelhantes eram frequentes na clínica psicanalítica, quando, por exemplo, o analisando, através da transferência, repetia o que tinha sido reprimido como uma vivência atual. Tornando a um de seus artigos técnicos, “Recordar, repetir e perlaborar” (FREUD, 1914/2020d), percebemos que o analisando não consegue se lembrar do que foi esquecido e reprimido, mas que atua com este: “ele não o reproduz como lembrança, mas como ato, ele repete sem, obviamente, saber que repete” (p. 154). E, a partir disso, a clínica da psicanálise procuraria, através do manejo da transferência estabelecida entre analista e analisando, “conter a compulsão à repetição no paciente e reconfigurá-la num motivo para a lembrança” (p. 160).

A compulsão à repetição, desse modo, estaria ligada à história do sujeito (FREUD, 1920/2020a) e, para compreendê-la melhor, seria necessário termos em vista o fato de que não lidamos com resistências inconscientes durante o tratamento clínico; seriam resistências do próprio Eu. A clínica psicanalítica, manejando as resistências partidas do Eu do analisando, proporcionaria “uma zona intermediária entre a doença e a vida, onde se dá a transição da primeira para a segunda” (FREUD, 1914/2020d, p. 160). Com isso, “percebemos imediatamente que a compulsão à repetição deve ser atribuída ao recalçado inconsciente. É provável que ela não tenha podido se manifestar antes que o trabalho do tratamento que vai ao seu encontro tenha conseguido afrouxar o recalque” (FREUD, 1920/2020a, p. 89).

Para que o trabalho analítico prossiga, é necessário que o analisando tome consciência de suas resistências e, com a superação destas, “caminhos já conhecidos levam ao despertar das lembranças que se instalam quase que sem esforço” (FREUD, 1914/2020d, p. 160). Este processo de superação demora, pois o analisando precisa de tempo para aprofundar naquilo que, até o momento, lhe era desconhecido. Ao cabo, haveria aquilo que Freud cunhou como perlaboração [*Durcharbeiten*] — um trabalho [*arbeiten*] conquistado através de uma travessia, como indicado pelo prefixo *durch-*, algo próximo do *working-through* [trabalhando através] da língua inglesa, como apontam Laplace e Pontalis (1982/2001). Estes autores ainda ressaltam que a perlaboração seria, de certa forma, também uma repetição, mas uma “modificada pela interpretação, e por isso suscetível de favorecer a libertação do sujeito dos seus mecanismos repetitivos” (LAPLACHE; PONTALIS, 1982/2001, p. 340) e, dessa forma, incidindo sobre a resistência, o trabalho da perlaboração “permitiria ao sujeito aceitar certos elementos recalçados” (p. 229). Assim, por meio de um trabalho de travessia, o analisando supera suas resistências e vai ao encontro das “pazes com o recalçado, que se expressa nos sintomas” (FREUD, 1914/2020d, p. 157).

É dessa maneira, com os indícios que surgem nas falas do analisando e com a atenção flutuante, que o analista toma para si uma tarefa: a de reconstruir o esquecido. Investigando a neurose obsessiva, Freud endossa a condição do esquecido: “o esquecido geralmente se limita à dissolução de nexos, ao não reconhecimento de sequências e ao isolamento de lembranças” (FREUD, 1914/2020d, p. 154). Este trabalho de reconstrução do esquecido teria de agir a partir de inferências com aquilo que surge e, por este motivo, trabalharia com “um elemento do material, com uma associação, um lapso etc.” (FREUD, 1937/2018, p. 333).

Freud afirma que esta construção, ou mesmo reconstrução, seria próxima ao trabalho realizado pelo arqueólogo, “que faz a escavação de uma localidade destruída e enterrada ou de uma edificação antiga” (FREUD, 1937/2018, p. 330). O analista trabalharia em melhores con-

dições, porque lida com as repetições, com um objeto psíquico que não foi destruído e teria a construção como “apenas um trabalho prévio” (FREUD, 1937/2018, p. 332). Esta analogia entre o trabalho de construção do esquecido e o trabalho do arqueólogo nos remete a um pensador, leitor de Freud, cuja contribuição para o debate em torno da disputa pela memória e contra-história é imensurável. Trata-se de Walter Benjamin, filósofo alemão da primeira metade do século XX, que com o caráter transgressor do seu pensamento é ainda hoje relevante e atual. Bebendo em fontes do romantismo alemão, do messianismo judaico e do marxismo, Benjamin lançou mão de uma análise da modernidade que procurava criticar a ideologia moderna do progresso, propondo, antes de tudo, um olhar atento ao passado como “método revolucionário de crítica ao presente” (LÖWY, 1981/2020, p. 15)

Em um texto que compõe o conjunto de escritos publicados sob o título “Imagens do Pensamento” (BENJAMIN, 1972/2017b), Benjamin também evoca a figura de um passado enterrado, associando-a à recordação [*Erinnerung*]: “quem procura aproximar-se do seu próprio passado soterrado tem de se comportar como um homem que escava” (p. 101). Como Ribeiro (2020) percebe, esta figura do passado enterrado, em Freud e em Benjamin, relaciona-se com aquilo que foi esquecido: (a) em Benjamin, às constelações de imagens, “das imagens que, arrancadas de todos os seus contextos anteriores, estão agora expostas, como preciosidades, nos aposentos sóbrios da nossa visão posterior — como torsos na galeria do colecionador” (BENJAMIN, 1972/2017b, p. 101); (b) em Freud, “os fragmentos de memórias soterrados por traumas, choques, recalques” (RIBEIRO, 2020, p. 07). Assim como os fragmentos esquecidos pela ação da repressão, nas imagens de pensamento de Benjamin há aquilo que se pretende esquecer. Recordar o que foi reprimido seria uma ação que “desenterra com frequência o feio, o abjeto” (RIBEIRO, 2020, p. 3).

Ainda na obra de Benjamin e de maneira semelhante às “Imagens do Pensamento” (1972/2017b), em “Infância berlinense: 1900” (1979/2017c), segundo Ribeiro (2020), o teórico revela, na construção da memória, uma força messiânica que apontaria para a redenção, para a cura destas feridas abertas pela repressão coletiva. Encontraríamos esta força nestes textos semificcionalis de Benjamin, pois mesmo se apresentando como partes de sua infância, há neles uma procura por desenterrar aquilo que foi reprimido socialmente: “procurei apoderar-me das imagens nas quais se evidencia a experiência da grande cidade por uma criança da classe burguesa” (1979/2017c, p. 70). Jeanne Marie Gagnebin (1994/2013) ainda aponta, neste conjunto de textos, a tentativa de se escapar da armadilha de um “eu”, sendo que a procura de Benjamin condiria mais com uma “ampliação da dimensão social do sujeito que, renunciando à clausura tranquilizante, mas também à sufocação da particularidade individual é atra-

vessado pelas ondas de desejos, revoltas, de desesperos coletivos” (GAGNEBIN, 1994/2013 p. 74-75). Por isso, Benjamin (1979/2017c) aponta para a “irreversibilidade do tempo passado, não como qualquer coisa de casual e biográfico, mas sim de necessário e social” (p. 69), sendo que os fragmentos resgatados na escavação teriam força messiânica por indicarem uma abertura, não uma totalidade (RIBEIRO, 2020).

Neste sentido, Rouanet (1981/2008, p. 35) destaca a atenção do particular existente no pensamento benjaminiano. Segundo esta perspectiva, o “isolar e analisar” (ROUANET, 1981/2008, p. 36) seria o caminho para extrair o que foi esquecido. Seguindo, o autor descreve que, como na clínica em que o “psicanalista precisa romper as conexões perversas da doença, extraíndo do *continuum*” (p. 36), o pensamento de Benjamin investe nesta “atenção que secciona, interrompendo o fluxo” (p. 36). Semelhantemente ao olhar clínico da psicanálise, o olhar benjaminiano se ocuparia com o “rejeitado”, “desprezível” (ROUANET, 1981/2008, p. 37). Esta atenção pelo que está à margem, mas que remete ao todo, é, ainda, aquela que deu forma à sua concepção da História.

Opondo-se à noção da história como uma série de eventos encadeados, regidos por uma causalidade, o que encontramos na concepção Benjaminiana seria uma história “anti-linear, baseada na descontinuidade, na ruptura, na catástrofe, e não na sucessão simples ou dialética, de fatos ou etapas”, como ressalta Rouanet (1981/2008, p. 20). Inequivocamente, há em Benjamin (1942/2012g) uma crítica ao historicismo e ao seu método da “empatia” que, pela identificação afetiva, toma um lado dos acontecimentos para construir uma sequência de eventos coesos, lineares e com um caráter épico. Esta concepção de história, a história dos vencedores, atua como um *continuum*, uma cadeia de acontecimentos, que impede as imagens perdidas, enterradas, de serem reconhecidas. Além disso, ainda na crítica de Benjamin a esta concepção de história, encontramos a sua oposição à ideia do tempo homogêneo. Como na clínica da psicanálise, em que as “lembranças perdidas” (FREUD, 1937/2018, p. 329) permanecem conservadas e são evocadas pelo trabalho do analista em conjunto com o analisando, em Benjamin há a ideia de enxergar a história como carregada com o “tempo-de-agora”, oposta à noção de tempo “vazio e homogêneo” (BENJAMIN, 1942/2012g, p. 249) tão comum à crença no progresso. Como observa Löwy (1981/2020), o tempo-de-agora, seria definido pelo seu caráter explosivo, concernindo com uma visão do tempo como “qualitativo, heterogêneo e pleno” (p. 117). O caráter do tempo-de-agora é o que possibilita a conexão do presente com o passado (BENJAMIN, 1942/2012g).

Este complexo olhar atravessa toda a produção de Benjamin, que desde o início de seus trabalhos demonstra-se apegado a uma concepção heterodoxa de história capaz de rom-

per com as perspectivas evolucionistas frequentes no início do século XX. Em suas teses “Sobre o conceito da História” (BENJAMIN, 1941/2012), esta atenção se volta para um passado que dirige seu apelo ao presente, um passado que “traz consigo um índice secreto, que o impele à redenção” (p. 242). Dessa maneira, como enfatiza Ribeiro (2020, p. 11), estas imagens resgatadas seriam capazes de “realizar o estancamento de uma história contínua e evolutiva”, sendo que a sua força messiânica teria a potência que explode o tempo-de-agora “para fora do *continuum* da história” (BENJAMIN, 1942/2012g, p. 249). Para o filósofo, é este mesmo *continuum* que impede o reconhecimento da “verdadeira imagem do passado” (BENJAMIN, 1942/2012g, p. 243). O historiador que tem consciência disso enxerga o seu presente não como um “nexo causal entre vários momentos da história” (BENJAMIN, 1942/2012g, p. 252), mas, ao contrário, se atenta à conexão da sua própria época a uma anterior. Assim, enxerga o presente como um tempo-de-agora em que os estilhaços messiânicos se infiltram.

Um exemplo da preocupação desse pensador quanto à crítica da história é um texto anterior à sua fase marxista, o “Fragmento teológico-político” (BENJAMIN, 1921/2016), em que Benjamin desenvolve, por meio da teologia judaica, um pensamento que deixou traços até os seus últimos escritos. Como Löwy (1981/2020) observa, neste trabalho, as “imagens utópicas” do reino messiânico e da revolução, em um primeiro momento, estariam separadas: “nada de histórico pode, a partir de si mesmo, pretender entrar em relação com o messiânico” (BENJAMIN, 1921/2016). Contudo, quase em seguida, Benjamin (1921/2016) afirma: “do mesmo modo que uma força, ativada num certo sentido, é capaz de levar outra a atuar num sentido diametralmente oposto, (...) a ordem profana do profano é capaz de suscitar a vinda do reino messiânico” (p. 24). Este dito, à primeira vista hermético, é um ponto chave para entendermos o tom político e transformador do olhar benjaminiano em relação à escrita da história. O profano, mesmo não sendo propriamente uma categoria do reino de Deus, é, ainda assim, uma das mais decisivas categorias, capaz de se aproximar desse reino (BENJAMIN, 1921/2016, p. 24). Benjamin constrói, na distância que existia entre estas duas imagens utópicas — a do messiânico e a da revolução, uma “ponte dialética, uma passarela frágil” (LÖWY, 1981/2020). Para Löwy (1981/2020), esta ligação condiria com “uma mediação entre as lutas libertadoras, históricas, ‘profanas’ dos homens e a realização da promessa messiânica” (p. 22).

Gagnebin (1994/2013), relacionando este trabalho de juventude com os escritos posteriores de Benjamin, reconhece que é no embate entre destruição e salvação que reside a sua concepção paradoxal da história da salvação: “só pode ser salvo (no sentido estrito da possibilidade, não da garantia!) o que foi arrancado à totalidade triunfante do discurso e da ordem estabelecidos” (p. 94). O *continuum* definido pela história dos vencedores que se enfeita com as

características do épico e que se apoia na promessa de progresso, estabelece a derrota da civilização frente a barbárie. Um agir na contramão deste *continuum* ou, como afirma o próprio Benjamin (1942/2012g, p. 245), “escovar a história a contrapelo”, no contexto singular das histórias de vida — daquelas que procuram as imagens de pensamento por exemplo, e concomitantemente no contexto coletivo, possibilitariam uma mudança no presente e no futuro. Aqui se evidencia o poder transformador da história, uma vez que, como evidenciado por Gagnebin (2014, p. 257), “a história ‘a contrapelo’ do passado (...) e a reflexão crítica sobre o presente coincidem”.

Ainda, na tese VI de “Sobre o conceito da História”, Benjamin (1942/2012g, p. 244) concebe que “o Messias não vem apenas como redentor; ele vem também como o vencedor do anticristo. O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que tampouco os mortos estarão em segurança se o inimigo vencer”. Assim, a transgressão no *continuum* pretensamente épico provocaria “a vinda do reino messiânico” (p. 24) exatamente por não ser um reconhecimento do passado como ele já foi, mas, como um relampejo no momento de perigo (BENJAMIN, 1942/2012g). Voltando à analogia do arqueólogo e do analista, este processo seria por certo uma construção e, neste ponto, Gagnebin (2014) reconhece uma possibilidade de articular a concepção de história de Benjamin com o conceito freudiano de perlaboração. Ambos procurariam uma superação das resistências — em Benjamin, a do *continuum* da história dos vencedores; em Freud, às do Eu do analisando. Desse modo, tendo em vista a superação, haveria a possibilidade de se “fazer as pazes com o passado” (GAGNEBIN, 2014, p. 231).

Com isso, a concepção de história em Benjamin teria como “atitude revolucionária fundamental” (ROUANET, 1981/2008, p. 20) tomar o ponto de vista dos vencidos, sendo que neste não há nenhuma ordem, nenhum *telos*, apenas uma “sucessão de desastres” (p. 20). Em vista do caráter épico que existe na história dos vencedores, este movimento teria a necessidade de extrair do suposto *continuum* de coerência “os passados cativos, de despertar de suas sepulturas os mortos, que dependem de cada presente para que a vitória dos opressores não seja definitiva” (ROUANET, 1981/2008, p. 21). Diante do exposto, podemos reiterar que, para Benjamin, a visão do tempo como homogêneo, que é por sua natureza já esvaziada, seria um artifício dos vencedores para manter a ordem. A verdadeira História, dessa maneira, não estaria preocupada em manter a ordem harmônica dos fatos encadeados como conseqüências naturais assim como a história dos vencedores comumente faz. A concepção de história, em Benjamin, tanto como a prática da psicanálise, seria revolucionária pois muda o foco da escuta: estaria centrada naquilo que é malquisto, que é esquecido, que é violentamente reprimido e

silenciado.

Com a visão benjaminiana do presente como tempo-de-agora, poderíamos pensar no fazer as pazes com o passado como, ainda, uma libertação do presente. Rouanet (1981/2008) evidencia o tempo-de-agora em Benjamin, reconhecendo a história como uma construção. Desse modo, “cada época revolucionária constitui um presente que não se compreende como a culminação de um processo histórico, e sim como um momento encarregado de abolir esse processo, de fazer saltar pelos ares o continuum da história, salvando o passado” (p. 22). Por isso, tornando ao “Fragmento teológico-político”, Benjamin (1921/2016) reconhece que o reino de Deus não seria um *telos* (alvo) da *dynamis* histórica. Ele é o fim. O messianismo, nessa perspectiva, não seria a consumação da história, e sim sua destruição.

Rouanet (1981/2008, p. 23) ainda destaca que: “o messias não está à espera do homem, no fim do processo, porque ele é a negação de todo o processo. (...) para esse messianismo anti-historicista que não consuma a história, mas a faz explodir, o importante é liberar da história os presentes aprisionados no passado”. Com isso, Benjamin observa a História como história do sofrimento humano (ROUANET, 1981/2008) e, dessa maneira, admite uma extrema oposição à ideia de história dos vencedores, pois, a História não seria a história do triunfo, mas da subjugação. Quando pensamos, então, o contexto de formação do Brasil, esta necessidade de libertar os presentes aprisionados no passado demonstra-se ainda forte, já que, como citado no início deste texto, o nosso país, antes colônia portuguesa, fundou-se, literalmente, a partir do sequestro de povos africanos e do genocídio dos povos originários. Estes traumas históricos não foram elaborados coletivamente e não constam como parte da história oficial, aquela ensinada nas escolas de ensino fundamental e médio, amplamente discutida nas mídias e na academia. Ao contrário, são muitas vezes desmentidos.

Em um movimento próximo ao que Benjamin (1942/2012g, p. 245) descreveu como “escovar a história a contrapelo”, o sociólogo e historiador brasileiro Clóvis Moura (1990) propõe reconhecer as “injustiças de Clio” que existem na historiografia brasileira. Clio, segundo a tradição clássica, seria a musa da História que “tutelava a conservação de todas as sagas e façanhas, fazendo soar as trombetas da fama para que ninguém ficasse sem conhecer o fato heroico e o seu protagonista” (MOURA, 1990, p. 11). As injustiças de Clio consistiriam na “deformação ou incompreensão etnocêntrica” em relação aos negros que, ao longo de vários séculos, mesmo sendo protagonistas como grupo organizado no embate de classes colonial, foram descritos a partir do preconceito ou totalmente silenciados. Moura (1990, p. 11) ainda afirma que esta historiografia “tendo como embasamento teórico um conjunto de pensamento elitista, eurocêntrico e racista muitas vezes, jamais colocou o negro como agente his-

tórico-social dinâmico, quer como indivíduo, quer como grupo ou segmento”. Encontramos, então, uma aproximação à crítica de Benjamin quanto à história dos vencedores; no Brasil, estudamos uma história enxugada dos conflitos em que a presença dos negros é simplesmente ignorada.

Indo na contramão deste movimento e em um trabalho pioneiro, “Rebeliões da Senzala”, Clóvis Moura (1959/2020a) tentou escutar este apelo do passado partindo dos vencidos, emudecido pela historiografia do povo brasileiro realizada até então. Com isso, procurou compreender o lugar de destaque dos negros escravizados no embate de classes colonial, em que, como grupo organizado, empenhavam-se a fim de derrubar a classe opressora, a de Senhores. A própria escrita deste livro seminal é um exemplo da resistência que parte do *continuum* histórico: quando Moura iniciou as suas pesquisas, enfrentou a incompreensão de teóricos como Caio Prado Júnior que, “consultado por Clóvis Moura em março de 1949 sobre o tema, procurou convencê-lo a desistir, alegando entre outras coisas a pouca relevância do projeto” (RUY, 2020, p. 23). Na época, a imagem que se tinha dos negros escravizados era a da passividade e Prado Júnior, considerado como um dos maiores historiadores marxistas do Brasil, afirmava este mito tão caro à historiografia tradicional brasileira (RUY, 1994). As sublevações investigadas e tomadas como o centro da luta de classes no sistema escravista eram vistas como “movimentos antiaculturativos” (MOURA, 1959/2020a, p. 30), o que reduzia a sua força explosiva e revolucionária — força, inclusive, capaz de atuar na crítica do presente.

Segundo Moura (1959/2020a), havia uma posição teórica que buscava uma interpretação culturalista dos principais levantes que expunham as contradições do sistema escravista moderno. Como consequência, “o modo de produção escravista, gerador destas contradições, era substituído pela visão harmônica dessa estrutura” (MOURA, 1959/2020a, p. 30), fenômeno que se aproxima das considerações benjaminianas acerca do ponto de vista dos vencedores a fim de manter a opressão. Condiçionava-se um legado que recebemos hoje, em que o negro se insere como parte da classe oprimida (proletariado), massacrado pelo racismo que o anula e que lhe impede de reconhecer um passado de grandes insurreições e revoltas. Esta dominação, herdeira do colonialismo, também atua no psiquismo, principalmente nos processos identificatórios.

Como Fanon (1952/2020) observou em “Pele negra, máscaras brancas”, o negro, inserido em um mundo onde o “branco” é considerado como o modelo a ser seguido, busca supercompensar a cor da sua pele de diversas formas: intelectualizando-se, procurando parceiros brancos, tomando a cultura e a língua do colonizador como a ideal etc. Nesta busca já fadada ao fracasso, este se frustra e se vê naquilo que Souza (2021, p. 73) descreve como “experiên-

cia do inverossímil”, tendo a possibilidade de seguir o caminho da melancolia.

## 1.2 Um desvio pelo passado, rumo ao futuro

O sujeito melancólico, segundo a tradição ocidental, já foi considerado como “gênio”, capaz de grandes façanhas, e aquele que enxergaria os sutis problemas sociais que quase ninguém percebe (KEHL, 2015; MESSERSCHMIDT, 2020). Segundo Kehl (2015), a acepção atual, próxima à da metapsicologia psicanalítica, deve-se ao texto “Luto e melancolia” em que Freud (1917/2020e) delimita uma patologia narcísica. Um dos últimos pensadores modernos que estudou a melancolia em seu sentido pré-freudiano foi Benjamin e, como Löwy (1981/2020) ressalta, esta relação do filósofo com a melancolia em seu sentido mais clássico, foi influenciado pela visão de mundo romântica e pela sua crítica à sociedade capitalista moderna.

A visão de mundo romântica não seria apenas uma resposta emocionada ou fatalista diante da realidade. Segundo a leitura de Löwy e Sayre (1992/2015), o romantismo consistiria em “uma crítica da modernidade, isto é, da civilização capitalista, em nome dos valores e ideais do passado (pré-capitalista, pré-moderno)” (p. 38-39). Assim, para os autores, esta crítica se desdobra, principalmente, “sobre as características do capitalismo cujos efeitos negativos permeiam as classes sociais, e que são vividas como miséria em toda essa sociedade” (LÖWY; SAYRE, 1992/2015, p. 41). Com efeito, no movimento romântico, há um anseio pelo (re)encanto de um mundo regido pela industrialização, pela quantificação racional em busca da produção e do lucro e pelas relações humanas coisificadas em decorrência da “destruição das antigas formas ‘orgânicas’ e comunitárias de vida social” (LÖWY; SAYRE, 1992/2015, p. 41).

Em “Experiência e pobreza”, texto de 1933, Benjamin reconhece esta perda ao lançar o seu olhar para o passado, especificamente para as formas pré-capitalistas de organização social. Ao analisar as trocas de ensinamentos fabulares e de caráter prático entre as gerações, o filósofo cunha este tipo de histórias como “experiência” e decreta o seu declínio no mundo do “monstruoso desenvolvimento da técnica” (BENJAMIN, 1933/2012c, p. 124). Em vista deste mundo desencantado, um em que a Primeira Grande Guerra mostrou até onde a mecanização da vida pode levar o homem, o que resta seria confessar a pobreza de experiência (BENJAMIN, 1933/2012c). Este trabalho, parte de um breve período experimental de Benjamin, conforme análise de Löwy (1981/2020), evidencia as raízes românticas do seu pensamento e revela a nostalgia em relação ao passado como capaz de pensar criticamente o presente e de ajudar na construção do futuro: “reação e revolução são aspectos possíveis da visão de mundo ro-

mântica. Para o romantismo revolucionário, o objetivo não é uma volta ao passado, mas um desvio por este rumo a um futuro utópico” (LÖWY, 1981/2020, p. 18-19).

A melancolia, então, tão própria à visão de mundo do romantismo, se expressa de maneira diferente neste movimento mais crítico. Segundo Löwy (1981/2020), contrapondo-se ao “otimismo dos partidos burgueses e da social-democracia” (p. 23) e, ainda, ao “marxismo evolucionista vulgar” (p. 23), o pessimismo ativo, manifestação da melancolia revolucionária, seria “voltado inteiramente para o objetivo de impedir, por todos os meios possíveis, o advento do pior” (p. 24). Benjamin (1929/2012f), em “O Surrealismo, o último instantâneo da inteligência europeia”, ao descrever o movimento surrealista como uma iluminação profana, destaca este “pessimismo organizado” como uma necessidade contra a catástrofe que já se apresentava eminente. Löwy (1981/2020) reconhece que Benjamin, ao descrever a ameaçadora fabricação do gás Zyklon B pela I. G. Farben, cuja mão de obra advinha dos campos de concentração e que foi usado para o genocídio do povo judeu, “foi o único, entre os pensadores e dirigentes marxistas daqueles anos, que teve a premonição dos monstruosos desastres que a civilização industrial/burguesa em crise poderia estar gerando” (p. 25).

Assim, compreendemos que a postura melancólica em Benjamin seria marcada pela desconfiança frente a um *ethos* que pedia muitas certezas: a certeza do progresso, da evolução humana e do socialismo como fim inevitável (BENJAMIN, 1929/2021; LÖWY, 1981/2020). Leandro Konder (1988/1999), analisando a melancolia no próprio temperamento de Benjamin, ressalta como o seu legado, muitas vezes denominado como irracionalista, tem como ponto central a primazia do pensamento a fim de alcançar o domínio da melancolia. Ao contrário da melancolia fatalista de esquerda, encontrada, por exemplo, nos escritos de Erich Kästner, que atrapalhava “a resoluta transformação da realidade” (KONDER, 1988/1999, p. 118), em Benjamin temos “uma melancolia na qual reaparecia o elemento desaparecido da acepção original do termo: a cólera, a indignação dos justos” (p. 119). Por isso, distanciando-se da resignação, “Benjamin constatava, melancolicamente, que não bastava protestar: era preciso agir, tomar iniciativas, ir a luta” (p. 119).

Quando pensamos o contexto brasileiro e a melancolia do negro contemporâneo, podemos encontrar suas raízes num projeto de modernidade que não abarcava o negro como humano e, não bastando, num sistema socioeconômico que precisava desumanizar povos inteiros para transformá-los em animais, em peças que trabalhariam por cerca de sete anos até serem descartadas (MOURA, 1993/2020b). Moura (1959/2020a, p. 83) observa o escravismo moderno como “um elemento constitutivo inicial do capitalismo”, sendo que a sua existência nas colônias “proporcionou o desenvolvimento do capitalismo industrial nas metrópoles” (p.

83). O *ethos* criticado pela visão de mundo romântica é o mesmo que se beneficiava com a exploração colonial: “como cimento dos alicerces da sociedade capitalista, a escravidão, durante um período de tempo relativamente longo, foi um dos seus elementos mais importantes”, destaca Moura (1959/2020a, p. 83). Dessa maneira, assim como a melancolia que se expressava buscando as formas comunitárias de vida social no passado, no Brasil, os negros escravizados, longe de seu eixo civilizatório ancorado em África, eram atingidos por um forte abatimento psíquico e físico: o banzo.

A palavra banzo, segundo Santos-Stubbe (1989), teria a sua origem no quimbundo, língua da família banta, e significaria “saúde da aldeia”, saúde da “terra natal” (p. 8). Poderíamos conceituá-lo como um “estado de depressão psicológica que se apossava do africano logo após o seu desembarque no Brasil” (MOURA, 2004, p. 63). Sua etiologia era atribuída, na maioria dos casos, à saúde que estes africanos sequestrados sentiam de sua aldeia. Esta patologia era associada, geralmente, à morte, ao suicídio, a uma completa apatia, e era mais frequente na primeira geração de escravizados (MOURA, 2004). Além disso, a tristeza do banzo já era presente nos navios negreiros durante a travessia do Atlântico quando muitos dos africanos sequestrados se lançavam ao mar devido à nostalgia e ao futuro catastrófico vaticinado pelas correntes e algemas presas em seus corpos.

Separados de suas famílias e de membros da sua etnia, os escravizados eram amontoados primeiramente nos navios e depois nas senzalas das fazendas canavieiras e cafeeiras onde eram obrigados a trabalhar (SANTOS-STUBBE, 1989). Esta apatia, que tinha um fundamento crítico, parece apontar para outras revoltas que se opunham ao *ethos* calcado pelo sistema escravista, dentre elas podemos citar: “o assassinio dos senhores, dos feitores, dos capitães-do-mato, o suicídio, as fugas individuais, as guerrilhas e as insurreições urbanas” (MOURA, 1993/2020b, p. 24). Entretanto, a unidade básica essencial que garantiu a resistência dos escravizados deste período e que lhes possibilitou resgatar, ativamente, a humanização negada pelo escravismo foi o quilombo (MOURA, 1959/2020a; 1993/2020b).

Para Moura (1993/2020b, p. 23), os quilombos eram “frutos das contradições estruturais do sistema escravista e refletiam, na sua dinâmica em nível de conflito social, a negação desse sistema por parte dos oprimidos”. Funcionavam como uma unidade produtiva, em que seus membros possuíam papéis específicos a fim de manter a harmonia da comunidade. Tendo como referência as instituições tribais que os negros sequestrados de África conheciam, a existência dos quilombos foi expressiva em todo o território brasileiro. Além de ser a negação do sistema escravista, era acima de tudo, uma sociedade alternativa que buscava uma organização de homens livres: “a dicotomia senhor/escravo deixava de existir para se estabelecer

outra que funcionava dentro de padrões de controle dos próprios elementos do quilombo” (MOURA, 1959/2020a, p. 160). Esta proposta de sociedade alternativa era, muitas vezes, acompanhada de guerrilhas, que funcionavam como elementos complementares ou mesmo independentes dos quilombos.

Em vista destas respostas violentas à opressão exercida pelo aparelho do Estado escravista, providências eram tomadas a fim de conter as revoltas contra este sistema. Moura (1959/2020a, p. 164) destaca o Alvará de 7 de março de 1741, “que estatuiu [que] fosse ferra-do — ferro em brasa — com um ‘F’ na testa todo cativo que fugisse e fosse encontrado em quilombo, e cortada uma orelha em caso de reincidência”. Medidas como esta, no entanto, não impediam o avanço da luta dos escravizados e, especificamente neste caso, o contrário aconteceu: as cadeias se encheram de negros rebeldes. Neste sentido, reconhecendo as injustiças de Clio como propôs Moura (1990), compreendemos o papel do banzo, do quilombo e da guerrilha, que, como respostas à condição dos escravizados, puderam abrir caminho para a afirmação de sua humanidade. Ao invés da imagem do negro resignado à dominação que lhe era imposta, encontramos uma outra figura: a do agente histórico e social capaz de alterar a realidade (MOURA, 1993/2020b).

Tornando ao conceito de repetição, base para este trabalho, reconhecemos como este aspecto de nossa historiografia, esta injustiça como afirma Moura (1990), possui consequências atuais. Há um texto de Beatriz Nascimento (2015), escrito na década de 1970 e publicado posteriormente, em que a historiadora evidencia esta influência do passado no presente. O texto é atravessado por um relato de uma conversa que Nascimento teve com um amigo psicanalista. Ela o havia procurado com a necessidade de conversar sobre como estava sofrendo em decorrência da discriminação racial e este seu amigo analista propõe uma interpretação “interessante” (2015, p. 92) para a sua queixa quanto ao sofrimento diante do racismo.

Em seu texto, Nascimento (2015) afirma que o seu amigo psicanalista, depois de escutá-la, teria lhe proposto, não negando a discriminação na realidade material, uma interessante análise. Nesta pequena observação sobre o sofrimento da amiga, ele sugere a existência de um negro interno, um negro que ela internalizara e que usava como seu substituto no sofrimento; um negro que ela também agredia. Ela concorda e continua o texto pensando neste negro interno, concluindo que estava nela “resolver os problemas levantados” (2015, p. 93). Até que certo ponto, quase que aniquilando qualquer possibilidade de “solução” para estes problemas relacionados ao seu negro interno, Nascimento (2015, p. 95) vivencia um episódio racista: é confundida com uma trabalhadora “serviçal” e, além de tudo, é chamada de “crioula”. A “entrada de serviço” (p. 95) lhe é apontada como o caminho a ser seguido e ela paralisa, nau-

seada com a crueza da situação. A pequena história narrada por Nascimento (2015) caminha para o desfecho, deixando aberta a ferida, nem tanto inusitada. Por certo, é uma ferida que ainda hoje está aberta e que aponta para um problema que temos de resolver como sociedade.

A ideia da repetição da dinâmica colonial relacionada à amnésia mantida pela nossa população é algo que marca este escrito de mais de 50 anos. No início do texto citado, Nascimento (2015, p. 90), retornando à “interpretação mitológica da origem do homem”, que nos relembra o oráculo de Delfos, aponta para como o autoconhecimento é algo próximo da expiação de um crime. Isso se daria pelo seu caráter doloroso, pois o autoconhecimento de nós brasileiros, da nossa história, é algo que dói. Doeria por escancarar como a formação do nosso contexto atual é herdeira da barbárie escravagista e da alienação de povos inteiros, tantos os originários, quantos os africanos. A autora confirma isso, ainda, ao desvelar “as origens das relações inter-raciais no Brasil, e nas implicações dessas na psique do homem negro” (2015, p. 90). Esse desvelamento aponta para a nossa amnésia como povo e para a repetição.

Ao longo do pequeno episódio racista narrado no texto de Nascimento (2015), encontramos a atualização de figuras e elementos emblemáticos do período colonial: a ideia do quilombola como um ser dócil, o tronco, o canavial, a mãe preta etc. Todos estes elementos são mantidos por uma repressão muito grande, uma tentativa de manter tudo do jeito que está, como Moura (1990) também aponta em sua crítica à historiografia brasileira. Entretanto, aquilo que está sendo reprimido cobra o seu preço, retorna com sutileza e se manifesta, antes de tudo, como algo sofrido: “quando pretendo explicar o que se produziu em quatro séculos de repressão, de ausência de ser, vejo somente uma imensa amnésia coletiva que nos faz sofrer brutalmente” (NASCIMENTO, 2015, p. 90).

No fim do breve texto, Nascimento (2015, p. 91) observa que o efeito desta amnésia coletiva é a manutenção da opressão colonial que se expressa não somente na disposição socioeconômica de nossa sociedade, como também, conseqüentemente, na constituição dos sujeitos, no modo como estes enxergarão a si mesmos e ao mundo: “o negro brasileiro permanece como se tivesse recentemente saído do negreiro, perdido de si mesmo, das suas coisas, dos seus, como ausências contundentes na sociedade ‘racialmente democrática’”. Este status de permanência é o que marca a repetição tão presente e tão ignorada em nossa história, é aquilo que mexe na ferida e a impede de se cicatrizar.

Por fim, o que Nascimento (2015) aponta neste texto é algo que se aproxima do pensamento melancólico, do inconformado e colérico que não se satisfaz com o futuro que já se anuncia catastrófico, pensamento que reconhece que a mudança no presente precisa de um desvio pelo passado, rumo a um futuro utópico (LÖWY, 1981/2020). Assim, abre possibilida-

de para caminhos a fim de atravessarmos este trauma em nossa história. Caminhos que fincam suas raízes nas contribuições radicais do pensamento benjaminiano e na clínica psicanalítica: somente fazendo as pazes com o passado, poderemos alcançar algo para além dessas repetições.

## Capítulo 2

### O incômodo fracasso de apagar a mancha

“O ar do inferno não suporta hinos!”  
(Artur Rimbaud, 1873/2016, *Uma temporada no inferno*, p. 37)

“— Mamãe! Mamãe!  
— Que é minha filha!  
— Nós não somos nada nesta vida.”  
(Lima Barreto, 1948/2019a, *Clara dos Anjos*, p. 294)

Em um texto de 1983, Lélia Gonzalez (2020), desvelando as relações intrínsecas entre o racismo e o sexismo na nossa sociedade, descreve como o processo de marginalização dos negros os coloca em uma posição social de extrema desvalorização. O texto se inicia com uma longa epígrafe, um relato com tom memorialístico, em que a pessoa narrando — uma pessoa negra, descreve, ressentidamente, a diferença entre “gente fina, educada, viajada por esse mundo de Deus” (p. 75), ou seja pessoas brancas, e a “negrada” o “criolêu” (p. 75). Nesta descrição emblemática, Gonzalez (2020) anuncia a identificação entre o dominador e o dominado e a evidencia como base para a dominação colonial — dominação que ainda existe, atualmente, na nossa sociedade meritocrática. Identificando-se com o branco, o negro brasileiro é ensinado a enxergar em si aspectos negativos, sendo colocado em um *locus* de extrema desvalorização e marginalização social<sup>1</sup>, ou, como aponta Gonzalez (2020), como “a lata de lixo da sociedade brasileira”.

Sendo regularmente invisibilizado, humilhado, referido como o feio, o bandido, o mau, o negro brasileiro se vê herdeiro da condição de coisa, a mesma de seus antepassados. Como Gonzalez (2020) observa, o negro ocupa a lata de lixo da sociedade brasileira porque preenche, por certo, um lugar de dejetos, que conforma o modo como este sujeito será encarado por uma sociedade em que o racismo é normalizado. Como exemplo, Gonzalez (2020) analisa a representação do negro no senso comum para o qual o “negro tem mais é que viver na miséria. Por quê? Ora, porque ele tem umas qualidades que não estão com nada: irresponsabilidade, incapacidade intelectual, criancice etc. e tal.” (p. 78). Como Gonzalez (2020) aponta, o homem negro se confronta com os estereótipos típicos associados à malandragem e à imagem de que todo negro é ladrão, enquanto a mulher negra se vê destinada a papéis soci-

---

<sup>1</sup> Este tema foi objeto de análise no plano de trabalho do Programa de Iniciação Científica da UFG: “Retratos do Não-lugar: um estudo crítico em Lima Barreto” (2020-2021). Dessa maneira, os dados da discussão apresentada a seguir se devem aos resultados gerados pela pesquisa, organizados em seu relatório final.

ais invisíveis e marginalizados como ser “cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta” (p. 78). É escutando, diariamente, previsões como estas que a criança negra cresce e se forma, encontrando como única possibilidade de verter esta condição o embranquecimento, como bem lembra Fanon (1952/2020). Certamente, viver com este vaticínio tão feroz é algo que marca o modo como nos enxergamos como sociedade, sobretudo, aquilo que tentamos esconder. Aquilo que não escutam e que colocamos em um *locus* de negação, um não-lugar.

## 2.1 Cultura e não-lugar: a violência em uma caricatura

A condição do negro brasileiro, como apontado anteriormente, é circunscrita pela desvalorização social e pela marginalização de aspectos físicos, culturais e religiosos. Dessa maneira, reconhecemos que este ocupa um *locus* social em que assumir os aspectos característicos do ser negro é algo desencorajado. É, ainda, um *locus* em que a negação, inclusive negação de si mesmo, é estrutural. Por isso, consideramos este *locus* como um não-lugar, que consistiria em uma situação de intensa indeterminação: de não ser considerado branco, por causa de aspectos físicos remetidos ao ser negro; e o de evitar ser considerado negro, por meio de diversas tentativas de embranquecimento. Este *locus* do não-lugar não permite que o sujeito se aproxime de nenhum desses dois polos — nem o do branco e nem o do negro, e toda essa indeterminação produz um sofrimento psíquico e social não verbalizado e ainda menos reconhecido, tanto socialmente, quanto, muitas vezes, pelo próprio sujeito. Este silêncio compulsório dos negros, ancorado na sua desumanização e na identificação com a brancura imposta pela ordem dominante, parece se correlacionar com o processo analisado por Moura (1983), sendo, também, ligado à dimensão cultural do nosso país — dimensão que aponta para uma cultura racista.

Para Souza (1983/2021), constrói-se, em torno do negro, aquilo que ela define como “mito” (p. 54). O mito seria “uma fala que objetiva escamotear o real, produzir o ilusório, negar a história, transformá-la em ‘natureza’” (SOUZA, p. 1983/2021, p. 54). Seria resultado da “convergência de determinações econômicas, políticas, ideológicas e psíquicas” (p. 54) e teria um papel crucial no modo como nos organizamos como sociedade. O papel crucial desempenhado pelo mito negro na nossa sociedade seria o de manter a dominação imposta pela ordem dominante, buscando, a todo instante, suprimir o sujeito ao *locus* que lhe reservam. Esta dominação cotidiana, que assume tons de normalidade como afirma Gonzalez (2020), evidencia a “marca do insólito, do diferente” (SOUZA, 1983/2021, p. 55), despejando na imagem do negro tudo o que considerado como ruim/inferior. Assim, como já colocado, tendo o branco

como a única possibilidade de humanização em seu horizonte, o negro o toma como referência: “para afirmar-se ou para negar-se, o negro toma o branco como marco referencial. A espontaneidade lhe é um direito negado, não lhe cabe simplesmente ser — há que estar alerta” (SOUZA, 1983/2021, p. 55).

Em vista da posição do branco como referência quanto ao que se é considerado como humano, resta à imagem do negro tudo aquilo associado ao seu oposto, tudo que é considerado como primitivo/animal. Souza (1983/2021) reitera isto ao sinalizar que, desde os primeiros momentos, no núcleo familiar, e logo depois nas seguintes instâncias de socialização, é pintada uma caricatura violenta do negro: “O irracional, o feio, o ruim, o sujo, o sensitivo, o superpotente e o exótico são as principais figuras representativas do mito negro” (p. 57). Para Souza (1983/2021), estas figuras representativas cristalizam o ser negro e todo o seu devir, não sobrando espaço para “a contradição, a política e a história em suas múltiplas determinações” (p. 57). Voltamos, novamente, ao lugar de dejetos, que Gonzalez (2020) chamou de lata de lixo da sociedade brasileira, uma vez que o negro se torna aquilo em que se despeja tudo que é indesejado: “O sujo está associado ao negro: à cor, ao homem e à mulher negros” (SOUZA, 1983/2021, p. 59).

Estas considerações de Souza (1983/2021) em relação ao mito negro como uma caricatura violenta parecem se aproximar das consequências do processo de “alienação” analisado por Fanon (1952/2020; 1964/2021). Em seu ensaio “Racismo e Cultura”, Fanon (1964/2021) reforça que a colonização é o pressuposto do curso de opressões como o racismo e se insere em uma opressão maior — a desumanização no Sistema Capitalista. Seguindo esta lógica irracional (que visa o desumanizar), o regime colonial implantado teve como fim oprimir as culturas originárias e instalar a dominação violenta. Fanon (1964/2021) reconhece que, neste processo, uma série de brutalidades são executadas a fim de transformar o sujeito dominado em objeto, como “exploração, torturas, pilhagens, racismo, assassinatos coletivos, opressão racial” (p. 78) e o resultado dessa série de violências é a imposição de uma nova maneira de se enxergar e, antes de tudo, “uma avaliação pejorativa de suas formas originais de existência” (p. 78).

Fanon (1964/2021) ainda releva que, restando ao colonizado o sentimento de inferioridade e de culpa, este toma a cultura do colonizador como sua e, ainda, condena o seu próprio estilo cultural. Observando a “aniquilação de seus sistemas de referência, à destruição de seus esquemas culturais” (FANON, 1964/2021, p. 78), o grupo inferiorizado é forçado a acreditar que esta sequência de infortúnios decorre “de suas próprias características raciais e culturais” (p. 78). Este é o processo de alienação. Para Fanon (1952/2020), nesta relação entre do-

minador e dominado, desenvolve-se a interiorização de um complexo de inferioridade, decorrente de um duplo processo, econômico e de interiorização, declarando que a análise deste fenômeno não competiria somente ao individual: seria coletivo.

Em “Pele negra, máscaras brancas” (FANON, 1952/2020, p. 22), este humano que passa a ser objeto é alvo da análise do teórico que reconhece na cultura racista a produção de “aberrações afetivas” em relação à questão negra. Especificamente no capítulo “O Negro e a Linguagem”, Fanon (1952/2020) descreve como podemos perceber este processo de alienação nas produções artísticas que apontam para uma cultura racista. Nestas produções, é frequente observar como os negros são retratados como inferiores, a exemplo a linguagem: comumente são representados falando o *petit-nègre*<sup>2</sup>. Em determinado ponto do capítulo, o teórico observa as revistas destinadas às crianças, em que “os negros todos têm na boca o ‘sim, sinhô’ ritual” (p. 48) e evoca, além disso, a figura do soldado senegalês que aparecia nos rótulos do achocolatado *Banania*. Este é representado como um homem negro, de lábios e de nariz extravagantes, mostrando seus dentes com um sorriso extremamente branco, acompanhado da frase “y’a bon...” (“isso é bom”, em *petit-nègre*).

Segundo Fanon (1952/2020), esta imagem — imagem distante, construída a partir de considerações racistas quanto ao fenótipo de pessoas negras (nariz grande e amassado, pele muito escura contrastando com os lábios grandes e avermelhados etc) e a imposição do *petit-nègre* como única maneira dos colonizados se comunicarem aponta para o estancamento da imagem do negro: “fazê-lo falar *petit-nègre* é acorrentá-lo à sua imagem, enredá-lo, aprisioná-lo, vítima eterna de uma essência, de uma aparência pela qual ele não é responsável” (p. 49). A criação desta imagem do negro, baseando-se somente em estereótipos difundidos por uma cultura racista aparenta correlacionar-se ao mito negro apontado por Souza (1983/2021), evidenciando como a alienação e o racismo estão intrinsecamente ligados em uma trama de opressões sofisticadas dentro do sistema econômico capitalista.

Como Fanon (1952/2020), Moura (1983) e Souza (1983/2021) afirmam, a única alternativa oferecida pela cultura racista de romper com a desvalorização desses aspectos físicos e culturais, tomados perversamente como caricaturas, seria o embranquecimento. Este é, em primeiro lugar, um movimento que busca com avidez a humanização, já que o verdadeiro humano considerado socialmente seria apenas o branco (FANON, 1952/2020). Nessa jornada impossível de embranquecimento, objetivos como uma carreira acadêmica impecável e o en-

---

2 O *petit-nègre* é uma tentativa de simplificar fonética e morfológicamente o francês, de caráter ofensivo, utilizado, principalmente, no contato entre os colonizadores e os colonizados. Fanon dispensa grande importância ao *petit-nègre* em sua análise, reconhecendo neste uma síntese da visão opressora que diminui o colonizado ao seu status de objeto.

volvimento afetivo-sexual com parceiros brancos seriam exemplos sutis da tentativa de corresponder àquilo que é valorizado socialmente (FANON, 1952/2020; SOUZA, 1983). Cria-se no negro, a partir das crenças culturais internalizadas, uma expectativa de que apesar de sua cor, se este se esforçar — se este se embranquecer o suficiente, será capaz de tornar-se humano, de ter sucesso na vida.

Esta falsa possibilidade é criticada por Gonzalez (2020) em um breve texto de 1981, “Democracia racial? Nada disso!”, que busca demonstrar como, por trás de todas essas promessas do “mundo branco” (FANON, 1952/2020), construídas na fachada da Democracia Racial, o que encontramos é a amnésia e a repetição. Gonzalez (2020) aponta que a empregada doméstica que conhecemos hoje é a neta das mulheres sequestradas de África, que foram escravizadas, trabalhando nas plantações e na casa-grande. Não somente isso: a mestiçagem que temos no Brasil, muitas vezes colocada como argumento a favor de ideologias meritocráticas, é fruto de uma profunda violência: “o grande contingente de brasileiros mestiços resultou de estupro, de violentação, de manipulação sexual da escrava” (p. 202).

Podemos entender, assim, que estas promessas de humanização, construídas em torno do embranquecimento, são impossíveis: não abrem espaço para o devir, não escancaram as contradições. De maneira oposta, atuariam mantendo o negro no *locus* estabelecido, o de negação, colaborando ainda mais com o mito, como bem observado por Souza (1983/2021). Este movimento teria, para além da sua dimensão social, uma psíquica, que, construída a partir dos ideais dominantes, impede que o sujeito se identifique positivamente com os aspectos físicos e culturais concernentes ao ser negro. Assim, neste espaço, de promessa e de frustração ao perceber cada vez mais que os ideais são minimamente próximos, um caminho possível e muito comum seria o do ressentimento.

## **2.2 Lidando com promessas impossíveis: o não-lugar e o ressentimento**

Como apontado na seção anterior, o *locus* em que o negro é colocado em nossa sociedade é, ainda, um que incita o ressentimento. Como Maria Rita Kehl (2004/2020) designa, “ressentir-se significa atribuir ao outro a responsabilidade pelo que nos faz sofrer” (p. 9) e, mesmo atribuindo a um outro a causa de um sofrimento opressivo, este não se confunde com lutas sociais que buscam a transformação. Ao contrário, o ressentimento é a alimentação de um lamento monótono, em que o ressentido se coloca como uma vítima inocente (KEHL, 2004/2020). Nesta queixa endereçada ao outro em que se busca manter as coisas como estão, Kehl (2004/2020) observa que o ressentido se apoia na validação social de seu sofrimento para alimentar a repetição: “quanto mais os motivos da queixa encontram validação na reali-

dade social a que pertence o sujeito ressentido, mais difícil é fazer com que ele se desloque do lugar de vítima” (KEHL, 2004/2020, p. 28). Esta posição de vítima impossibilita que o sujeito ressentido comece “a indagar-se sobre sua responsabilidade quanto ao que o faz sofrer” (p. 28) e, assim, essa inércia é ainda mais evidente “com pessoas que pertencem a grupos socialmente reconhecidos como vítimas de injustiças e discriminações” (p. 28). Por serem comumente colocadas neste lugar de vítima, a partir do senso comum, pessoas que sofrem racismo, por exemplo, tem esta crença perigosa tão presente no ressentimento, afirma Kehl (2004/2020).

Remetendo ao “Além do Princípio do Prazer” (FREUD, 1920/2020a), a teórica observa, através da psicanálise, como o ressentimento é um “ganhar o jogo sem entrar no jogo” (KEHL, 2004/2020, p. 61). Esta assertiva síntese aponta para um meio de gozo análogo à solução de compromisso encontrada nos sintomas neuróticos e na repetição incessante da queixa ressentida. Kehl (2004/2020), abordando o ressentimento no processo de análise, observa como as queixas do ressentido atuam contra a associação livre e, antes de tudo, como defesas do Eu: “Embora as queixas repetitivas do ressentimento não escapem à determinação inconsciente, servem, acima de tudo, aos mecanismos de defesa do eu” (p. 27). Dessa maneira, mesmo reconhecendo o seu sofrimento, o ressentido “atribui toda a responsabilidade ao outro, mais poderoso que ele, suposto agente do mal que o vitimou” (p. 27). Ao cabo, atuando como resistência, a queixa, quando não manejada pelo analista, extingue o processo de análise: “bem depressa o analista percebe a impossibilidade de conduzir uma análise com alguém que se instala nessa posição” (p. 27).

Kehl (2004/2020) aponta ainda para uma espécie de envenenamento do sujeito, encontrando esta noção em Nietzsche, filósofo do ressentimento. Segundo Nietzsche (1887/1998 apud Kehl 2004/2020), o ressentimento seria um traço dos fracos, sendo estes ainda responsáveis pela criação dos valores de bom e mal. Nessa perspectiva, ocorre uma associação do que é bom com a ação e a capacidade de lutar pelo que se deseja; e o que é ruim com seu oposto. O sujeito ressentido distorce essa associação. Para ele, a sua incapacidade em não alcançar o que deseja é associada ao outro que o impediu de fazê-lo e, por isso, este seria mal. Ainda nessa distorção, o bom seria ele próprio, o ressentido, que estaria sendo alvo de uma injustiça. Por isso, o ressentimento estaria ligado ao rancor, à mágoa e ao ódio, sendo que estes, por não serem lançados para fora de si, voltam-se para o interior, onde são re-entendidos mesmo quando não mais existem (PASCHOAL, 2008). Na distorção dos valores, há uma vingança imaginária que se projeta para o futuro a partir da ideia de que os maus serão punidos em algum momento. Dessa maneira, no bom há o que Nietzsche (1887/1998 apud KEHL

2004/2020) nomeia de “veneno”, pois em vez de agir e lutar pelo que se quer, o ressentido se embreda de promessas fantasiosas de justiça e do ódio voltado para dentro.

Kehl (2004/2020) ainda releva como o ressentimento, em um âmbito mais coletivo/social, instiga uma passividade queixosa que impede a ação de determinados grupos ou classes, cuja “promessas de igualdade de direitos entre todos os sujeitos nascidos na modernidade não se cumpriram como era esperado” (p. 162). Como bem aponta a teórica, diante dessas promessas de igualdade não cumpridas, o ressentimento atua a fim de evitar o conflito e deixar as coisas como estão: “o que produz ressentimento são as tentativas de estabelecer uma solução de compromisso entre os sentimentos de revolta/insatisfação e a subordinação às condições impostas pelo poder” (KEHL, 2004/2020, p. 164). Antes de tudo, o que o ressentido busca não é a transformação social, mas sim “inverter a sua própria posição desvantajosa” (p. 164). Com isso em vista, Kehl (2004/2020) afirma que o ressentimento, na nossa sociedade contemporânea, encontra possibilidades de expressão em frente à “suposta individualidade dos membros das sociedades modernas” (p. 172).

Na busca desta inversão de posições e com a suposta individualidade garantindo a possível ascensão social, a autora endossa que o ressentimento em membros de classes sociais inferiores nasce a partir de uma promessa. Esta promessa seria a da igualdade e, em função disso, “é preciso que exista um pressuposto simbólico de igualdade entre opressor e oprimido, entre rico e pobre, poderoso e despossuído, para que os que se sentem inferiorizados se ressin-tam” (KEHL, 2004/2020, p. 14). Na nossa pretensa democracia meritocrática, há este pressuposto de que, não importando a cor da sua pele, desde que faça por merecer, o sucesso é garantido. Este pressuposto de que há a possibilidade de igualdade, própria das sociedades modernas, além disso, condiciona a identificação entre os oprimidos com os seus opressores: “a identificação dos oprimidos com aqueles que os oprimem, da qual participam não apenas os afetos e a necessidade de proteção quanto o fato (...) de que ambas as classes compartilham de ideais comuns” (KEHL, 2004/2020, p. 165).

O compartilhamento de ideais comuns e a identificação, muitas vezes, são acompanhados de um deslocamento, já que, ao em vez da insatisfação atingir a classe dominante, esta se volta para a própria classe oprimida: “se a elite dominante ocupa o lugar do ideal, os membros das classes subalternas interpretam sua própria miséria como fracasso; nessa lógica, é mais fácil culpar os companheiros da mesma condição social, vistos como concorrentes, que questionar as regras do jogo” (KEHL, 2004/2020, p. 167). Diante disso, voltamos à consideração de que o *locus* de não-lugar do negro brasileiro seria, por si, marcado pela promessa do branqueamento. Assim como o típico ressentido descrito por Nietzsche, o negro apoia-se nes-

tas promessas e se lança num trabalho que o impede de reconhecer a si e aos seus semelhantes — sendo impossibilitada, assim, a luta conjunta em busca da mudança de paradigmas e ideais ligados à brancura. Preso no não-lugar, o sujeito negro deve se negar a toda hora e a todo custo e essa negativa, este não ser negro e, ao mesmo tempo, não ser branco também, é fonte de muito sofrimento, sofrimento narcísico.

Minerbo (2014) aponta o sofrimento narcísico como aquele que decorre de falhas nas funções egoicas. Em sua teoria acerca da constituição do Eu, Freud (1914/2020c; 1923/2019b) destaca que, para que haja a formação desta instância capaz de trabalhar as demandas da realidade, é necessária, antes, uma fase de intenso investimento libidinal no indivíduo. Dessa maneira, no processo de estruturação do Eu descrito por Freud (1914/2020c), com o desenvolvimento normal da libido, há a passagem do autoerotismo do narcisismo primário em que toda a libido se volta para a criança — o Eu é tomado como objeto. Este processo, designado como narcisismo primário, pode ser observado na atitude de superestimação dos pais em relação aos seus filhos, por exemplo. No início da vida do bebê, “os pais são levados a atribuir à criança todas as perfeições — que um observador neutro nelas não encontraria — e a ocultar e esquecer todos os defeitos” (FREUD, 1914/2020c, p. 36). Esse processo de investimento dos pais é, além de tudo, uma promessa, já que o bebê “deve concretizar os sonhos não realizados de seus pais” (FREUD, 1914/2020c, p. 37). O bebê se torna, portanto, depositário do narcisismo destes e herdeiro da missão de ser a melhor versão dos seus pais.

Ao analisar esse processo em famílias negras, Souza (1983) nos adverte que o bebê negro se torna, muitas vezes, uma promessa de embranquecimento — mais do que um corpo negro investido narcisicamente. Chnaiderman (2017) nos relembra que o bebê de pele escura, quando nasce, pode ser visto pelos próprios pais como um desapontamento dessa promessa. A sombra do desejo de embranquecimento recai sobre o corpo real do bebê. Esse desapontamento é, muitas vezes inconscientemente, transmitido para ele e o acompanhará pelo resto de sua vida. O tom desta decepção já é antecedido por Freud (1914/2020c), que observa a formação do ideal do Eu. Durante os primeiros anos de vida, o *infans* acredita na supervalorização e que corresponde ao narcisismo perdido dos pais. Durante essa etapa, há a constituição do Eu ideal. Entretanto, o contato com a realidade e com a Lei vão frustrando esse Eu ideal e em seu lugar surge o ideal do Eu. Este seria conformado e seguido pelo indivíduo a fim de tentar resgatar o Eu ideal perdido — aquele tão glorificado na primeira infância. O que é imprescindível perceber, é que “além do seu lado individual, ele tem o social, é também o ideal comum de uma família, uma classe, uma nação” (FREUD, 1914/2020c, p. 50). Esse ideal do Eu é formado a partir da incorporação dos valores éticos e morais da família e da sociedade em que a criança

está inserida. Se torna um ideal a ser perseguido durante toda a vida e tem como objetivo último resgatar o olhar de desejo do Outro. Em uma sociedade cujos ideais são embranquecidos, o ideal do Eu do sujeito negro carrega uma impossibilidade que atravessa o próprio corpo (SOUZA, 1983).

### **2.3 Uma mancha difícil: o legado marcado no corpo**

Esta impossibilidade que atravessa o corpo das pessoas negras é o tema central de um dos estudos pioneiros na área: “Significações do Corpo Negro”, da psicanalista Isildinha Baptista Nogueira (2021). Neste, sua tese de doutorado defendida em 1998 e recentemente publicada em 2021, a teórica aborda a dimensão psíquica do racismo, partindo do pressuposto que o nosso contexto histórico-social conforma, nas pessoas negras, configurações psíquicas particulares. Como Nogueira (2021) aponta, a psicanálise não acredita na possibilidade de representação do corpo: “impossível de ser capturado numa representação, o real do corpo permanece, fantasmaticamente, ligado às experiências arcaicas de despedaçamento, anteriores à fase do espelho” (p. 97). Sales (2005) indica que antes da fase do espelho não existia, para a criança, correspondência entre uma unidade corporal e sua experiência proprioceptiva, ao passo que “seu próprio corpo lhe providencia uma experiência de despedaçamento, de uma falta geral de coordenação” (p. 116) e, ao longo do estágio, “o bebê é levado a perceber a existência de uma unidade que lhe causa estranhamento mas que ele já é capaz de reconhecer como sua própria imagem” (p. 116). Há, assim, na saída da angústia do despedaçamento, uma operação de identificação — saída que é apenas ilusória, já que, como apontado, “essa imagem primeira jamais pode constituir um reflexo fiel” (SALES, 2005, p. 116).

Lacan (1998) aponta que esta identificação consistiria no próprio estágio do espelho e que condiria com a definição clássica da psicanálise: “a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem” (p. 97), sendo, ainda, apontada como a origem de identificações posteriores. Como mesmo define Freud (1921/2011), para a psicanálise, a identificação seria “a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa” (p. 64-65) e tem incomensurável importância para compreendermos a gênese do Eu e a pré-história do complexo de Édipo. Para o teórico, esta é uma fase anterior à da escolha objetal do sujeito: “a identificação é uma etapa preliminar da escolha de objeto e a primeira forma, ambivalente em sua expressão, com que o Eu distingue um objeto” (FREUD, 1917/2020e, p. 108).

Lacan (1998) ainda observa que, durante o estágio do espelho, na assunção jubilatória, no reconhecimento que o *infans* tem da própria imagem, há “a matriz simbólica em que o [eu] se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação

com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito” (p. 94). Nesse reconhecimento, nesta configuração primordial identificada pelo *infans*, antecipa-se a forma total do corpo em uma *Gestalt*, sendo esta ligada à espécie — no caso, a espécie humana. Lacan afirma, assim, que a função deste estágio seria, antes de tudo, a de “estabelecer uma relação do organismo com sua realidade” (LACAN, 1998, p. 100). Em vista do exposto, entendemos que a fase do espelho, como identificação, aponta não somente para a própria formação do Eu, mas também para o reconhecimento da própria imagem, reiterada com a assunção jubilatória.

Assumindo a importância da ligação entre a forma antecipada do corpo, construída neste estágio, com a espécie humana, Nogueira (2021) recorre a Françoise Dolto que estipula a diferença que existe entre os habitualmente confundidos esquema corporal e imagem do corpo. Nogueira (2021) ressalta que o esquema corporal, enquanto “condição de representante da espécie do indivíduo” (p. 98), seria responsável pelo modo como as experiências serão vivenciadas pelo sujeito. A autora ressalta que essas experiências “serão determinadas pelas condições físicas do organismo, conforme este apresente um estado de integridade ou lesões, passageiras ou permanentes, de caráter neurológico, muscular ou ósseo, ou sensações fisiológicas dolorosas, viscerais ou circulatórias” (p. 99-100). Quanto à imagem do corpo, a teórica reconhece o seu envolvimento como mediados das instâncias psíquicas, a partir das representações metafóricas do sujeito. Seria, a contrário do esquema corporal, para além de um dado anatômico; seria construída ao longo do desenvolvimento da criança, sendo definida a partir da história do sujeito.

Ainda sobre a imagem do corpo, Nogueira (2021) reconhece o seu desenvolvimento como a síntese de três modalidades: imagem de base, imagem funcional e imagem erógena. A imagem base estaria relacionada a um narcisismo primordial, sendo a criança considerada como a herdeira simbólica do que os pais desejam. Seria, por certo, uma fase em que a condição para o desejo é posta. Seguiria o desenvolvimento de cada imagem base da criança: “após o nascimento, uma imagem de base respiratória — olfativa — auditiva, seguida de uma imagem de base oral, envolvendo toda a zona bucal e faringo-laríngea, que se soma à primeira e, finalmente, à terceira imagem, a anal” (NOGUEIRA, 2021, p. 101-102). A imagem funcional seria “a que possibilita ao sujeito a realização do seu desejo” (p. 102), já que é partir desta “que as pulsões de vida, após serem subjetivadas no desejo, buscam alcançar prazer, objetivando-se na relação com o outro e com o mundo” (p. 102). Por fim, a imagem erógena, que seria intimamente ligada à imagem funcional, “onde se focaliza o prazer ou o desprazer erótico na relação com o outro” (p. 102). Como Nogueira (2021) mesmo aborda, a imagem de cor-

po valeria como “a síntese em constante devir das imagens de base, funcional e erógena, (...), num atualizar contínuo” (p. 102).

Considerando essas diferenciações entre imagem de corpo e esquema corporal, Nogueira (2021) observa como o negro tem de lidar com algumas contradições existentes que decorrem do processo de formação econômico e social do nosso país. Como já abordado no capítulo anterior, o negro sequestrado e escravizado era associado a peças que deviam ser funcionais e que, quando parassem de produzir, logo eram descartadas e, após a abolição da escravatura, passou a ocupar uma posição social ingrata. Ser a “lata de lixo da sociedade brasileira”, como mesmo se refere Gonzalez (2020), é algo que atravessa também o psiquismo e, conseqüentemente, a imagem do corpo. Nogueira (2021) aponta como é comum uma dissociação narcísica da imagem do corpo para o negro, uma vez que este nega a própria conformação física e busca características que o aproximem do branco: “que sujeito desejanete é o negro, que vê no seu equipamento para satisfação do desejo, o corpo, desde já um entrave — sua cor? Um corpo que é a negação daquilo que deseja, pois seu ideal de sujeito, sua identificação, é o inatingível — o corpo branco” (p. 105-106). É por isso que Nogueira (2021) indica que há uma dissonância entre o esquema corporal e a imagem do corpo, já que quando o negro idealiza a imagem do corpo, esta não corresponde ao esquema corporal: o universal, o humano, não abarca o corpo negro. A partir disso, a teórica também pensa no narcisismo primordial, aquele empreendido pelos pais. O que estes desejam também é cruzado por esta dissociação e, assim, “a continuidade narcísica, para o negro aparece como comprometida, prejudicando a sua coesão narcísica” (p. 106).

Voltando à metáfora do espelho que Lacan (1998) empregou para analisar uma identificação primeira do *infans* aos seis meses de idade, Nogueira (2021) destaca como esta fase pode ser demarcada pelo sentimento que Freud (1919/2020b) cunhou como *das Unheimlich*. Traduzido como infamiliar, inquietante, estranho e/ou incômodo, este sentimento evocaria uma aversão a algo que, outrora, era considerado familiar e pertencente ao sujeito: “o infamiliar é uma espécie do que é aterrorizante, que remete ao velho conhecido, há muito íntimo”, afirma Freud (1919/2020b, p. 33). A partir da linguagem, Freud (1919/2020b) aponta como, em verdade, o infamiliar, antes de ser considerado como algo estranho, condiria com o íntimo: “Em suma, familiar [*heimlich*] é uma palavra cujo significado se desenvolveu segundo uma ambivalência, até se fundir, enfim, com seu oposto, o infamiliar [*unheimlich*]. Infamiliar é, de certa forma, um tipo de familiar.” (p. 47-49). Por meio desta correlação das palavras, Freud (1919/2020b) caracteriza este sentimento que evoca horror e angústia como próprio do retorno de algo familiar, movimento cunhado como o retorno do recalado: “É justo dizer que o in-

familiar é o familiar doméstico que sofreu um recalçamento, dele retornando, e que todo infamiliar preenche essa condição” (p. 97). Diante disso, Nogueira (2021) afirma que a infamiliaridade do reconhecimento de si no espelho, assim como a identificação do bebê com o rosto da mãe, “prenuncia o início de uma projeção que interrompe a identificação primordial com o rosto do outro” (p. 114). Para a teórica, essa desidentificação com o rosto da mãe e identificação com o próprio rosto, demarcada pelo estranhamento, pode ser carregada, ainda, por uma série de afetos — como o constrangimento e o medo.

Retornando, então, à internalização de ideais brancos (dominantes) para o negro, compreendemos que esta brancura, este ser branco, seria a ‘única via possível de acesso ao mundo’ (NOGUEIRA, 2021, p. 117), sendo, acima de tudo, “a negação de sua condição própria, a negritude — desde a origem” (p. 118). Tendo como pressuposto na condição de ser branco o “neutro da humanidade” (NOGUEIRA, 2021, p. 119), o sentimento infamiliar diante do reflexo do espelho — que acompanha o sujeito para o resto da vida, seria diferente nos negros. Não seria somente o reconhecimento de um outro eventual, estranho. Seria, além disso, “o reconhecimento de sua condição de não ser; é o reencontro de um rosto que um processo desrealizante imaginariamente negara” (NOGUEIRA, 2021, p. 119). Nogueira (2021), ainda por cima, assevera que, em vez da neutralidade do ser branco, o ser negro “não é uma condição genérica, é uma condição específica, é um elemento marcado, não neutro” (p. 119). Ao fim, ser negro, como aponta Nogueira (2021), “corresponde a uma categoria incluída num código social, que se expressa dentro de um campo etnossemântico onde o significante ‘cor negra’ encerra vários significados” (p. 119).

Tendo em vista o narcisismo primário, o narcisismo depositado na criança pelos pais, Nogueira (2021) adverte sobre a continuidade do racismo, proposição que aponta para o sentido oposto da ideia de um momento originário, uma primeira experiência do sujeito com a opressão. Segundo a teórica, manifestações do negro frente ao racismo, como o ódio contra si mesmo, remeteriam a uma sobreposição: “o encontro com o racismo enquanto experiência consciente vem se sobrepor a um real de recusa do corpo negro que corresponde a uma lembrança arcaica” (p. 120), sendo que esta lembrança arcaica de um momento anterior determinaria as suas estruturas narcísico-imaginárias. Tornamos, novamente, à noção de Chnaiderman (2017), de que o bebê de pele escura poderia ser encarado como a frustração de uma promessa de branqueamento, já que “a mãe negra deseja o bebê branco, como deseja, para si, a brancura” (NOGUEIRA, 2021, p. 121), e, assim, compreendemos que a assunção jubilatória da criança negra em frente ao espelho seria marcada pela negação do que a imagem especular apresenta. Ao concluir que esta imagem seria ele, o *infans* busca algo nesta que possibilitaria a

reconciliação com o desejo materno. Mesmo sendo desejado pela mãe, o projeto parental desenvolvido por ela não abarcaria o bebê negro e, por isso, esse momento é marcado duplamente pela coincidência e dissidência em relação ao desejo materno.

Diante do exposto, entendemos como a missão social incorporada no início do século XX que buscava branquear a nossa população também se expressa, hoje em dia, como uma missão pessoal. No embate entre o negro e a opressão racista, herdeira direta da colonização e expressão máxima do mito negro, a constatação lúgubre do seu não-lugar, da sua impossibilidade de ser humano, o cristaliza nessa posição de inércia e ressentimento. É por este motivo que o incômodo causado pela imagem do próprio corpo refletida no espelho, remete não apenas à história pessoal do sujeito negro, mas também ao nosso contexto de formação e às suas contradições. Enxergamos, dessa forma, como a ideologia do branqueamento atua, ainda por cima, na aniquilação do negro brasileiro, constatação que reporta para a melancolia, apresentada no início do primeiro capítulo, existente entre os alunos negros que entram no ensino superior e que se defrontam com a academia e com a agressividade dos ideais brancos incubados neste ambiente.

A melancolia descrita por Freud (1917/2020e) poderia ser compreendida como uma forma patológica do luto, marcada principalmente pelo rebaixamento da autoestima, “que se expressa em autorrecriminações e autoinsultos, até atingir a expectativa delirante de punição” (FREUD, 1917/2020e, p. 100). Freud (1917/2020e) ainda aponta a melancolia como uma reação à perda de um objeto amado, relacionando-se tanto a um objeto que morreu como, também, possivelmente, a uma perda de caráter mais ideal. Esta perda também seria inconsciente, já que o melancólico, mesmo sabendo a quem perdeu, não sabe o que perdeu com este. Com esta perda inconsciente em vista, o teórico descreve um empobrecimento do Eu do melancólico: “O doente nos descreve seu Eu como indigno, incapaz e moralmente desprezível; ele se recrimina, insulta-se e espera ser rejeitado e castigado” (FREUD, 1917/2020e, p. 102-103).

Neste movimento de autodepreciação, Freud (1917/2020e) propõe observar a melancolia a partir da clivagem do Eu: “uma parte do Eu se contrapõe à outra, avalia-a criticamente e a toma como se fosse um objeto. Nossa suspeita de que a instância crítica clivada do Eu [*vom Ich abgespaltene*] nesse caso também poderia provar sua autonomia sob outras condições será confirmada por todas as observações posteriores.” (p. 105). Esta instância clivada corresponderia à consciência moral, cujas recriminações, na verdade, pouco se adequariam ao próprio melancólico em si: “as mais violentas entre elas [autoacusações] frequentemente se adequam muito pouco à sua própria pessoa, mas que, com ligeiras modificações, podem ser adequadas para outra pessoa que o doente ama, amou ou devia amar” (FREUD, 1917/2020e,

p. 105). Ao contrário do luto, em que a perda é trabalhada a fim de retirar a libido investida no objeto perdido e deslocar para um novo, na melancolia a perda do objeto é seguida do recolhimento da libido livre no próprio Eu. Assim, ocorre uma identificação do Eu com este objeto abandonado: “A sombra do objeto caiu sobre o Eu, que agora pôde ser julgado por uma instância especial, como um objeto, como o objeto abandonado” (FREUD, 1917/2020e, p. 107). Por isso, Freud aponta as correspondências entre a perda do objeto amado, o empobrecimento do Eu e a clivagem em uma instância crítica: “a perda do objeto se transformou em uma perda do Eu, e o conflito entre o Eu e a pessoa amada, em uma cisão entre a crítica do Eu [*Ichkritik*] e o Eu modificado pela identificação” (FREUD, 1917/2020e, p. 107).

Quando tomamos como análise a situação das pessoas negras que entram na faculdade e que demonstram esta postura melancólica, encontramos um movimento próximo a este. Como já apontado, o outro culpado pelo sofrimento é o próprio sujeito negro que, colocado como um outro negado, é culpado por não se esforçar o suficiente, ou por ser negro demais. Parece-nos, assim, ocorrer um processo de clivagem do Eu. Esta aproximação do sofrimento narcísico das pessoas negras à melancolia também foi observada por Nogueira (2021) em um estudo de caso do livro “Significações do Corpo Negro”.

No caso nº2, encontramos a história da Senhora Oliveira, mãe de uma família de pessoas negras, que teria sido orientada por uma pediatra a recorrer à terapia após a filha, Mariana, apresentar problemas de relacionamento com as outras crianças na escola. Nogueira (2021) observa que, desde o início do caso, as implicações da nossa cultura racista e do mito negro no modo como a Senhora Oliveira percebe toda a situação aparecem como algo que ela tenta disfarçar. No entanto, a queixa central da criança revela-se correlacionada à insatisfação da própria mãe que se frustra com a tentativa de negar a cor da própria filha. A criança, resistindo às tentativas de embranquecimento, rebela-se contra os colegas da escola, todos brancos, e confronta a visão da mãe.

No comentário do caso, Nogueira (2021) descreve como é difícil para pessoas negras se reconhecerem como negras e, no caso específico, como este reconhecimento também se estende para a relação entre mãe e filha: “a senhora Oliveira não reconhece, em Mariana, uma menina negra. Projeta na filha seu desejo de brancura, a partir de sua vivência de que ser negro é muito ruim, e que não é possível existir a não ser se pensando como branco” (p. 158). A questão do sofrimento narcísico, do sofrimento relacionado ao Eu e às demandas que nascem com esta instância em contato com a realidade, reaparece na relação entre mãe e filha: “penso que o caso da senhora Oliveira e Mariana mostra uma das manifestações daquilo que discuti anteriormente, relativamente à construção da imagem do corpo negro como marcada, desde a

origem, pelo olhar da mãe onde a recusa do corpo é significada” (NOGUEIRA, 2021, p. 158).

Na análise do caso, Nogueira (2021) destaca que toda a relação de negação que a mãe mantinha com a filha dava-se pela diferença entre o seu próprio sofrimento e o do da filha. Para a mãe, o “sofrimento se manifestava num movimento melancólico, como se fosse alguém que perdera o objeto desejado, ‘o ser branco’, sem conseguir deixar de se identificar com a imagem desse objeto” (NOGUEIRA, 2021, p. 159). Incorporava-se, assim, à brancura. Este movimento melancólico é o que apresentamos anteriormente, e que acreditamos ser típico na relação do negro brasileiro com a nossa cultura. Diante dos ideais brancos dominantes, este tem de lidar com um incômodo fracasso ao tentar apagar a mancha de cor.

Endossando essa possibilidade, Costa (2012) entende que há no sentimento da vergonha, muito comum em sujeitos negros (NOGUEIRA, 2021), dois aspectos fenomênicos: o medo da exposição ao outro e o medo de ser ignorado pelo outro. Como o teórico observa, “O sujeito deseja ser reconhecido como objeto de investimento do outro, teme, porém, não possuir os predicados que o outro, supostamente, desejaria que ele tivesse. Resultado: nem quer ser visto nem deixar de ser visto.” (p. 10). Assim, sentindo que não consegue alcançar as expectativas do outro em relação a si, o sujeito se apropria de marcas pessoais como justificativas da insuficiência: “A marca é o traço ‘vergonhoso’ destinado a encampar a vida subjetiva como uma sombra maligna imposta ao ego, homóloga à sombra do objeto que cai sobre o sujeito melancólico, na célebre definição de Freud” (p. 10). Por isso, há esse movimento análogo à melancolia, em que um aspecto, a “marca” (p. 10), é tomado como a justificativa de sua insuficiência, uma depressão, uma inércia.

O sujeito negro, tomando a marca da pele escura como causa de sua incompetência é petrificado em seu *locus* de não-lugar, impossibilitado de revoltar-se individual e coletivamente. Percebemos, portanto, a sofisticação e a perversidade da opressão racista que, seguindo os objetivos do Sistema Capitalista, busca desumanizar os sujeitos. A busca pela superação desta inércia, própria da cristalização ressentida causada pela internalização de ideais brancos, é apontada por Souza (1983/2021) na militância política, principalmente na construção de um novo modelo ideal a ser buscado. Tendo como perspectiva a História, este modelo encarnaria valores e interesses próprios ao negro, que lhe dariam um “rosto próprio” (p. 77). Nesta direção, a crítica da formação da nossa sociedade, próxima à crítica produzida por Benjamin e pela psicanálise quanto à modernidade, parece apontar para uma saída análoga à descrita por Souza (1983/2021), identificando as obras artísticas modernas como possibilidade de transgressão a este panorama marcado pela apatia.

### Capítulo 3

#### O visionário e a sua estadia no inferno: os diários de Lima Barreto<sup>3</sup>

“Se meu cérebro descansasse de recordações perversas, de dilaceradas lembranças! Se eu pudesse escrever não tormento, mas alegria, não ressentimento, mas afirmação”.

(Beatriz Nascimento, *Se eu pudesse encontrar o fio...*, 2015, p. 88.)

“A Arte fala a verdade...”.

(Lima Barreto, 1923/1998, *Os Bruzundangas*, p. 18)

A tradição de contar histórias é algo que marca a fundação de diferentes povos. Compreendemos que neste contar há uma busca para além do que hoje encontramos, por exemplo, nos escritos ficcionais, como afirma Gagnebin (2014). Segundo a autora, ao contrário das ficções atuais, que muitas vezes estão inseridas em uma lógica capitalista de entretenimento e de cristalização estilística, a transmissão oral de histórias apontaria para a possibilidade de construção de um elo comum e social. Pela oralidade, por exemplo, a “Odisseia” (HOMERO, 2015) resistiu para, posteriormente, tornar-se o pilar de todo um conjunto de pensamentos. Se não fosse pela “Odisseia”, toda a filosofia produzida por Platão não existiria. Não existiria, por consequência, toda a civilização ocidental e o seu conhecimento. O corpo do raciocínio que mantemos hoje, como bem ressalta Gagnebin (2014), deve muito aos mitos primários sustentados na acrópole e isso se explicaria pela transmissão da história que sustenta a noção de memória.

Referenciando-se à crítica da modernidade elaborada por Benjamin, especificamente ao texto “O Narrador” (1936/2012e) — também traduzido, recentemente, aqui no Brasil como “O contador de histórias” (1936/2018), Gagnebin (2014) descreve como esta transmissão, que antes era oral, foi substituída pela escrita. Ambas as tentativas de transmitir o passado no presente tem suas raízes na busca por “lutar contra a morte” (GAGNEBIN, 2014, p. 15), de legar os tesouros do passado às gerações futuras e, assim, de vencer o esquecimento — mesmo que temporariamente, já que esta luta é infinita. Contudo, como bem lembra Benjamin (1936/2012e), a transmissão difundida na escrita dos produtos culturais modernos, como o romance, não possui a mesmas características que a transmissão pela oralidade e, com isso, o

<sup>3</sup> A temática deste capítulo foi objeto de investigação nos planos de trabalhos do Programa de Iniciação Científica da UFG: “Orlando, de Virginia Woolf: uma perspectiva da modernidade” (2018-2019) e “Lima Barreto: recordação e transgressão em escritos autobiográficos” (2019-2020). Dessa maneira, os dados da discussão apresentada a seguir se devem aos resultados gerados pelas pesquisas, organizados em seus respectivos relatórios finais.

elo comum e social, que antes nos parecia inalienável, torna-se cada vez mais escasso, senão até impossível.

Esta possibilidade de elo, afirmada pela transmissão oral das histórias, seria fundamentada por um tipo de conhecimento que Benjamin (1936/2018) conceitua como “experiência”, como apresentamos brevemente no primeiro capítulo. Em vista da ascensão do capitalismo industrial e do surgimento das grandes cidades, a experiência se desvalorizou e entrou em declínio já que, como Gagnebin (1994/2004) relembra, ela estaria inserida em uma temporalidade comum a várias gerações — uma que se inscreveria no legado passado de pais para filhos. Seria um elemento comum às sociedades artesanais, anteriores ao sistema capitalista e a seu funcionamento acelerado e entrecortado (BENJAMIN, 1936/2018). Além do caráter oralizado e coletivo da experiência, outra característica evidente deste tipo de conhecimento seria o seu cunho prático: “a orientação para assuntos de natureza prática é um traço característico de muitos contadores de histórias natos (...). De forma aberta ou escondida, essa prática traz sempre consigo alguma utilidade” (BENJAMIN, 1934/2018, p. 143).

Com isso, Benjamin (1936/2018) acentua, no contar das histórias, não somente o ato de ouvir, mas também o de escutar e seguir que condiria com uma “formação” ampla e válida para os indivíduos que compõem a coletividade — seria o resultado da troca de histórias “de boca em boca”, remetendo ainda às primeiras epopeias (GAGNEBIN, 1994/2004). A perda desta formação acarretaria o que teórico percebe como uma desorientação moderna (BENJAMIN, 1936/2018). Como resposta a estas perdas, Gagnebin (1994/2004) observa que Benjamin apontou um movimento de interiorização e valorização do individual a fim de suprir as lacunas deixadas pela perda daquilo que era coletivo. Isolado em sua unidade solitária, o sujeito moderno não se prenderia mais a uma forma coletiva de conhecimento e formação. Ao contrário, tudo primaria pela compreensão subjetiva: desde o movimento e o barulho das grandes cidades até a força imensurável da massa de pessoas indistintas e estranhas (BENJAMIN, 1936/2018; 2017a).

Em sua análise da perda da experiência e em oposição a este processo, Benjamin (1936/2018) formula a ideia da “vivência” que equivaleria a uma fragmentação extrema: “a experiência tradicional comunitária se fragmenta em vivências individuais, não mais atadas a um fundamento coletivo, e não comunicáveis no sentido ético, substancial” (RAMPIM, 2018, p. 147). A vivência possibilitaria ao sujeito moderno, que é um sujeito extremamente solitário e ensimesmado, a “constituição heroica” que as grandes urbes demandam, já que a violência e a rapidez dos centros urbanos se assemelham mais à vida selvagem do que à imagem reconfortante despertada quando se pensa em civilização (BENJAMIN, 2017a, p. 76).

Nesse cenário, Benjamin (1936/2018) assinala a popularidade do romance como um sinal da ascensão da vivência e do declínio da experiência. Segundo o teórico, este gênero seria uma forma de relato tipicamente moderna, uma vez que este tipo de escrito enquadra-se em uma perspectiva estética em que o isolamento e a solidão, do escritor e do leitor, são imprescindíveis. Benjamin (1936/2018 p. 144) também afirma que o romance é a “profunda desorientação dos vivos” e que demonstraria a busca do sujeito moderno pelo “sentido da vida”. Para o personagem dos romances, o sentido da sua vida só seria revelado através da sua morte. Por isso, o leitor deste gênero literário garante que a assistirá — se não esta, ao menos a “morte figurada” que é o final do livro. Assim, para Benjamin (1936/2018), o romance seria, desde a sua conformação inicial como ideia, escrita e divulgação, algo eminente da modernidade, principalmente por indicar a necessidade de o homem moderno atribuir lógica a uma existência caótica e solitária.

Em vista desses processos apontados por Benjamin (1933/2012c), a figura do contador de histórias estaria prestes a desaparecer. Sua incongruência ao dinamismo desesperador dos grandes centros urbanos e à lógica do sistema de produção capitalista, uma em que *time is money* é apenas o pressuposto, seriam os motivos de sua extinção. Benjamin (1933/2012c, p. 221) ainda aponta: “o tédio é o pássaro onírico que choca os ovos da experiência. O menor sussurro das folhagens o assusta. Seus ninhos — as atividades intimamente associadas ao tédio — já se extinguíram nas cidades, e também no campo estão em vias de extinção”. Esta passagem poética descreve como o tédio — em alemão, *langeweile*, traduzido também como “disponibilidade” (BENJAMIN, 1936/2018) — é algo essencial para a transmissão da experiência pelas histórias contadas de boca em boca e, conseqüentemente, para a existência do contador de histórias. Isso se daria pela necessidade do que o teórico chama de “distensão/relaxamento”, sendo o tédio “o ponto mais alto da distensão psíquica” (BENJAMIN, 1923/2012, p. 221). Assim, o barulho e a agitação violenta das cidades afastaria a possibilidade de relaxamento e, por isso, não seríamos mais capazes de escutar e contar histórias. Com a incapacidade de trocarmos histórias, desorientamo-nos.

Ainda em sua crítica acerca da modernidade, Benjamin evidencia como estas mudanças despersonalizam o indivíduo que se torna um sujeito, um “eu”, sem ligações profundas, sem raízes que lhe proporcionem segurança. Em “Experiência e pobreza” (BENJAMIN, 1933/2012c), criticando o desenvolvimento desenfreado da técnica e as suas conseqüências, como os resultados catastróficos da Primeira Grande Guerra, o teórico evidencia essa condição do sujeito moderno e atesta a sua miséria. Restaria, segundo Benjamin (1933/2012c), apenas a confissão dessa pobreza de experiência e, desse modo, a possibilidade de seguirmos, de

nos contentarmos e construirmos com o pouco, operar por “tabula rasa” (p. 125). Para, portanto, compreendermos as transformações advindas com a modernidade e as suas implicações no processo de subjetivação do sujeito moderno, é indispensável pensarmos na perda do referencial que antes dava sentido às existências, sendo a noção psicanalítica de desamparo algo imprescindível.

### 3.1 Proust e Freud na trilha de Penélope

Segundo Freud (1930/2010a) a civilização moderna possui origens profundas em embates violentos de interesses. Os termos “civilizado” e “bárbaro” não são gratuitos e a conotação que esses carregam, por certo, pode revelar muito mais acerca da dimensão constitutiva do desenvolvimento humano. Para Freud (1930/2010a), há um pacto civilizatório: nós negamos uma parte considerável de impulsos agressivos e sexuais para podermos resistir, unidos, contra as imposições da força despótica e violenta da natureza. Porém, mesmo com este pacto civilizatório, o teórico não descarta a existência desses impulsos primitivos: “o que retiramos para nossos fins imediatos, das afirmações precedentes, é que não há perspectiva de poder abolir as tendências agressivas do ser humano” (FREUD, 1932/2010b, p. 429). Estes permaneceriam sendo, muitas vezes, satisfeitos a partir de substitutos — através, por exemplo, da produção e fruição de obras artísticas, da produção da ciência ou da utilização de substâncias entorpecentes. Em “Futuro de uma ilusão”, Freud (1927/2014) percebe como as satisfações substitutivas — no caso analisado deste texto, a religião — também buscariam preencher a lacuna ocasionada pela inegável perda de um pai capaz de amparar e sustentar: “quanto às necessidades religiosas, parece-me irrefutável a sua derivação do desamparo infantil e da nostalgia do pai despertada por ele, tanto mais que este sentimento não se prolonga simplesmente desde a época infantil, mas é duradouramente conservado pelo medo ante o superior poder do destino” (p. 25). Percebemos, portanto, que o desamparo, além de constitutivo, é algo que nos acompanha pelo resto da vida — desde a infância à vida adulta.

Ainda, Freud (1930/2010a) percebe que abdicar dessas tendências contrárias à civilização é algo muito oneroso e isso significa que, de algum modo, elas permanecem se manifestando no cotidiano. Para o teórico, o ato de educar, nesse aspecto, fundamenta-se, em um primeiro instante, na repressão de parte dessas pulsões aversivas à vida em conjunto. Freud (1927/2015, p. 194) ainda enfatiza que há uma coerção externa que, aos poucos, é internalizada e que isso é constitutivo: “está de acordo com nossa evolução que a coação externa seja gradualmente internalizada, pois uma instância psíquica especial, o Super-eu humano, a acolhe entre os seus mandamentos. Toda criança nos exhibe o processo dessa transformação, é o

que a torna um ser moral e social”. Todos passariam por esse processo. Assim, viver em civilização consistiria em viver uma constante abdicação.

Uma vez que esses impulsos hostis não desaparecem completamente, Freud observa que uma indagação válida seria como isso pode se revelar no modo que nos relacionarmos. Esse questionamento é a base para o seu texto “Moral sexual ‘cultural’ e o nervosismo moderno” (FREUD, 1908/2015), em que teórico percebe que demandas civilizatórias modernas de uma moral sexual “cultural” — uma que demandasse obediência moral sexual e que ocasionasse um árduo e intenso trabalho cultural — não são iguais para todos os indivíduos. Por exemplo, as transgressões sexuais, aquelas que fugiriam das comuns ao casamento monogâmico, seriam menos agressivas aos homens do que às mulheres. Existiria uma moral dupla aplicada ao homem. Com isso, Freud (1908/2015) relaciona a doença nervosa moderna ao aumento dessa moral rígida e injusta. Aqui, podemos enxergar uma reminiscência do conflito brutal de interesses que sustentaria a civilização ocidental. Na civilização moderna, as abdições próprias da constituição humana seriam menores para determinada parcela privilegiada. As histéricas europeias que povoavam o início da clínica psicanalítica seriam fruto dessa moral injusta e inflexível, nascida das transformações pulsantes da modernidade. Sobretudo, a perda do referencial imbatível — do pai que amparava, do solerte Odisseu (HOMERO, 2015) — reverberava, exorbitantemente, na moral vitoriana intransigente e nos princípios religiosos ascéticos. O desamparo, cuja origem é afetiva, seria a base desse *ethos*.

Tendo em vista a crítica da modernidade de Benjamin e as considerações freudianas acerca do desamparo, Gagnebin (2014) propõe evidenciar como a psicanálise buscaria uma nova forma de lidar com o passado, voltando à importância da necessidade de se contar histórias. Por causa da impossibilidade da troca de experiências partilháveis pela oralidade, o paradigma psicanalítico buscaria aquilo que não tem espaço na agitação moderna, na brutalidade das grandes cidades. Buscaria o lapso, o sonho, o ato falho e o sintoma — exemplos dos restos, daquilo que é malquisto (GAGNEBIN, 2014). Numa situação inusitada, mas explicitamente capitalista, o sujeito em sofrimento — o sujeito que tem de lidar com aquilo que recalçou e que está retornando de formas escusas, como o sintoma — entra em contato com o analista que, via de regra, em troca de dinheiro, dispõe-se a escutá-lo. Há, assim, uma suspensão da celeridade cotidiana, da agitação insuperável do mundo moderno. A própria técnica da psicanálise se ampara naquilo que era essencial ao contador de história: na escuta.

Como Freud (2014/2020d) assevera, a psicanálise sofreu grandes transformações até o estabelecimento de seu *corpus* teórico e da sua práxis. Inicialmente, por meio dos estudos sobre a histeria em conjunto de Breuer, Freud operou a partir da catarse em que “o foco se

dava sobre o momento da formação dos sintomas, e havia o esforço conseqüente em deixar reproduzir os processos psíquicos daquela situação, para depois conduzi-los a um decurso [*Ablauf*] através da atividade consciente” (FREUD, 2014/2020d, p.151). Pela hipnose, buscava-se fazer o paciente se lembrar e ab-reagir, ou seja, descarregar emocionalmente o afeto ligado ao acontecimento traumático e patogênico (LAPLACHE; PONTALIS, 1982/2001). Com o tempo, a ab-reação perdeu o seu lugar para o trabalho que o analisando empreende em superar a crítica contra as suas ocorrências, sendo que esta mudança deu origem à técnica psicanalítica atual em que “o médico abdica do estabelecimento de um determinado momento ou problema e se contenta em estudar a superfície psíquica do analisando, usando a arte da interpretação basicamente para reconhecer as resistências que surgem ali e para torná-las conscientes para o paciente” (FREUD, 2014/2020d, p. 152). Assim, chegamos ao objetivo da clínica em psicanálise: “de forma descritiva: o preenchimento das lacunas da lembrança [*Erinnerung*], de forma dinâmica: a superação das resistências de recalque [*Verdrängungswiderstände*]” (FREUD, 2014/2020d, p. 152).

Nascendo com um traço biologizante e uma forte pretensão científica que buscava a etiologia dos sintomas histéricos (FREUD, 1895/2003), a psicanálise tornou-se algo eminentemente novo e singular, fruto de sua inegável raiz moderna. Gagnebin (2014) reconhece esta possibilidade de entendê-la como uma nova forma de lidar com a história, com o passado, e observa como Benjamin a aproxima da literatura proustiana. Em “A Imagem de Proust” (BENJAMIN, 1929/2012a), ao retomar os tomos volumosos da saga do tempo perdido, Benjamin percebe esses romances como “resultados de uma síntese impossível” (BENJAMIN, 1929/2012a, p. 37) e, demais, percebe-os como consolidadas grandes obras. Teriam ultrapassado as próprias características do gênero. Seriam, certamente, uma modificação da própria estrutura do romance — como o teórico afirma, ainda, em “O Contador de Histórias” (1936/2018) — porquanto, não seriam literatura passível de classificação.

Pelo ângulo proustiano, o importante ao se escrever, ao se rememorar, não é o que se viveu, mas o tecido, a malha da rememoração (BENJAMIN, 1929/2012a). Para analisar a incessante atividade de escrever, Benjamin (1929/2012a) recorre à imagem de Penélope. Em “Odisseia” (HOMERO, 2015), Penélope é a esposa de Ulisses, rei de Ítaca, que o espera fielmente enquanto o herói da epopeia cumpre a sua missão. Em certo momento da obra, ela se vê obrigada a acatar a proposta de casamento de uma série de pretendentes que queriam usurpar o lugar de seu marido e, para escapar desta imposição, Penélope cria um plano. Ela se coloca a tecer um véu para o seu sogro, Laertes, e anuncia que comunicará a escolha acerca do pretendente apenas depois do fim de seu trabalho, passando, assim, o dia inteiro a tecer o véu.

Contudo, durante a noite, Penélope desmanchava a malha que havia tecido durante o dia, adiando a sua escolha e recomeçando o mesmo processo dia após dia.

A partir dessa narrativa mítica, Benjamin aproxima estes dois trabalhos — o de escrever e o de tecer, entendendo que o escrever seria como o trabalho de Penélope e, portanto, estaria próxima ao esquecimento. Não intenta, com isso, resgatar o passado; enseja superá-lo. A memória involuntária, tracejada por Proust (1913/2016), em “No Caminho de Swann”<sup>4</sup>, seria fruto de uma cisão própria da condição moderna (BESSA, 2016). Seria subposta à memória voluntária e relacionada à consciência desperta, protegendo, assim, o indivíduo dos estímulos externos das grandes cidades. A modernidade, ao emergir como tempo das grandes indústrias e das multidões, teria tonificado a sobreposição dessa memória, que, por si, estaria entrelaçada à vivência. Nessa ótica, Benjamin compreende que a memória involuntária em Proust estaria próxima da experiência (BESSA, 2016). Há, então, a procura do em-si, da verdade — é a busca de algo único. O teórico mesmo aponta: “Sabemos que Proust não descreveu em sua obra uma vida como ela de fato foi, e sim uma vida rememorada por quem a viveu (...). Pois um acontecimento vivido é finito, ou pelo menos encerrado na esfera do vivido, ao passo que o acontecimento rememorado é sem limites, pois é apenas uma chave para tudo o que veio antes e depois” (BENJAMIN, 1929/2012a, p.38).

Seria possível, ainda, aproximar o trabalho de Penélope à repetição que se expressa no *setting* analítico. Como já exposto, o analisando, não se lembra do ocorrido, porém atua com este através da transferência (FREUD, 1912/2020g). Assim, o analisando “repete tudo que já se impôs a partir das fontes do seu recalco em sua essência evidente, suas inibições e posições inviáveis, seus traços de caráter patológicos” (FREUD, 1914/2020d, p. 156). Nesta repetição, não surge, exatamente um fato novo, mas uma nova concepção, uma mais coesa e, a partir disso, o tratamento terapêutico se estabelece, consistindo na “recondução ao passado” (FREUD, 1914/2020d, p. 157). Gagnebin (2014) evidencia como essa noção do lembrar, tanto em Proust quanto em Freud, não procura mais afastar as imagens turbulentas que surgem, ao contrário da concepção clássica sobre memória — que buscava o equilíbrio entre as imagens aleatórias que surgem na mente e a atividade consciente do recordar. Para estes autores, o que importa é o percurso.

### **3.2 A literatura no avesso do nada: a arte como possibilidade de crítica social**

Neste cenário marcado pelo desamparo e pelo rompimento de imagens que, antes,

4 Romance inicial da saga “Em Busca do Tempo Perdido” escrita entre 1908 e 1922 por Marcel Proust. O trecho citado por Benjamin remete à famosa cena da madeleine, em que o protagonista do romance, Marcel, rememora-se de sua infância ao provar do biscoito tipicamente francês em conjunto de um chá que tomava quando criança.

tentavam conter o medo gerado frente a este, Freud (1908/2020f) destaca o papel das obras artísticas. Assim como os sintomas, os sonhos e os atos falhos, estas seriam satisfações substitutivas; ou seja, os desejos insatisfeitos e as pulsões reprimidas seriam as forças impulsionadoras do fantasiar e da escrita criativa. Da insatisfação do contato entre o sujeito e a realidade, nasceriam obras que agem como uma formação de compromisso frente as exigências conflituosas destes dois lados. Além disso, a escrita criativa atuaria como uma redução da distância entre o particular/individual e o universal/coletivo, sendo que esta redução é capaz de promover valorização social e garantir a satisfação, mesmo que parcial, de pulsões reprimidas.

Assim, partindo do pressuposto de que a arte é capaz de satisfazer, pelo menos parcialmente, e que se ancora nas demandas internas do sujeito frente a realidade (FREUD, 1908/2020f), é nos possibilitado um estudo analítico de obras artísticas modernas, uma vez que essas foram atravessadas pelo modo que o sujeito se enxergava e como enxergava o mundo. Como vimos, segundo Gagnebin (1994/2004), há na crítica de Benjamin às obras literárias modernas, uma tentativa de explicitar a desorientação própria das rupturas e das transformações sociais e subjetivas. Há também, ressalta Gagnebin (1994/2004), por trás desse processo, a necessidade de encontrarmos uma nova maneira de lidar com a finitude: “trata-se de nada menos que estabelecer uma nova relação com a morte, portanto com a negatividade e com a finitude, o que aliás, parece orientar numerosas interrogações filosóficas de hoje” (p. 64).

Gagnebin (1994/2004, p. 64-65) ainda destaca que “se morrer e narrar têm entre si laços essenciais, pois a autoridade da narração tem sua origem mais autêntica na autoridade do agonizante que abre e fecha atrás de nós a porta do verdadeiro desconhecido, então declínio histórico da narração e recalque social do morrer andam juntos”. Para Gagnebin (1994/2004), essa necessidade em se estabelecer uma nova relação, tanto coletiva e individual, com a morte, aponta para o que Benjamin (1934/2012d), analisando a produção de Franz Kafka (escritor tcheco do final do século XIX e início do XX), chama de “a mais perfeita narração contemporânea da impossibilidade de narrar” (GAGNEBIN, 1994/2004, p. 66). A leitura benjaminiana (1934/2012d) de Kafka descreve, então, esse vínculo entre morrer e narrar e, ainda, a ruptura com a tradição, uma vez que a obra de Kafka não afirmaria “a necessidade de reencontrar qualquer ancoragem na tranquilidade de um porto” (p. 67). Encontraríamos isso, por exemplo, em seu romance “O Castelo” (KAFKA, 1926/2000) em que o agrimensor Josef K passa longos e exaustivos 25 capítulos em busca da sua regularização na província em que acabava de chegar. Ao cabo, não consegue e, não bastando, o romance termina no meio de

uma frase, realçando o seu caráter de inacabado<sup>5</sup>, mas também revelando a temática da ruptura e do desamparo, pano de fundo de todas as obras do autor. Assim, analisando a obra de Proust e Kafka, Benjamin descreve-as como grandiosas aporias, pois gravitariam no avesso do nada (GAGNEBIN, 1994/2004).

Além da temática do desamparo, comum na literatura kafkiana e proustiana, Benjamin, descrevendo o mote da arte moderna, aponta, no cerne das produções vanguardistas, uma busca por denunciar os processos burgueses e consoladores em relação ao declínio da experiência e a ascensão da vivência. Neste sentido, o romance moderno, o de vanguarda que fugia das determinações estilísticas ditadas pelo que posteriormente Adorno e Horkheimer (1947/1985) cunharam como “indústria cultural”, ao em vez de consolar, teria um teor realista de denúncia. Gagnebin (1994/2004) elenca uma série de artistas e obras citados por Benjamin: Bauhaus, o cubismo, Bertold Brecht e, surpreendentemente, o camundongo Mickey Mouse. Este último é alvo da análise do teórico em seu texto “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica (1935[1936]/2012b), texto ousado e bastante criticado, em que Benjamin analisa como o desenvolvimento da técnica das produções artísticas, como a possibilidade de se reproduzirem originais em grande escala, influenciaria no contato do indivíduo com a obra de arte. Nesta relação, que acompanharia uma lógica burguesa e capitalista, haveria a possibilidade de crítica e rompimento frente a uma realidade cada vez mais dominada pela técnica e, conseqüentemente, pela desumanização.

Assim, analisando novos meios de expressão artística, como o cinema, Benjamin (1935[1936]/2012b) descreve a sua possibilidade de transgressão como positiva, algo que seus interlocutores, como o próprio Adorno, encaravam com desconfiança. Nessa sua leitura, o teórico reconhece no cinema a possibilidade de dar vazão aos nossos vislumbres: “o cinema faz-nos vislumbrar, por um lado, os mil condicionamentos que determinam nossa existência, e por outro assegura-nos um grande e insuspeitado espaço de liberdade” (BENJAMIN, 1935[1936]/2012b, p.160). Para Benjamin (BENJAMIN, 1935[1936]/2012b), o aparelho por trás do cinema nos possibilita, para além do produto final, uma nova maneira de encararmos a realidade: “uma das funções sociais mais importantes do cinema é criar um equilíbrio entre o homem e o aparelho. O cinema não realiza essa tarefa apenas pelo modo com que o homem se representa diante do aparelho, mas pelo modo com que ele representa o mundo, graças a esse aparelho” (p. 160).

5 Este romance, em conjunto de grande parte da obra kafkiana, foi publicado postumamente por Max Brod, amigo de Kafka que ficou responsável pelo seu espólio literário. Contrariando o desejo de Kafka, que lhe pediu para destruir todos os originais e não os publicar, Brod os organizou e os publicou entre 1925 e 1935, formando o que chamamos hoje de “obra definitiva” do autor.

Com isso, Benjamin (1935[1936]/2012b), experimentalmente, aproxima o cinema à psicanálise, no sentido de que ambos revelam o inconsciente. Enquanto a psicanálise desvelaria o inconsciente pulsional, o cinema poderia investigar o inconsciente óptico. A psicanálise teria a sua técnica, com a associação livre e a atenção flutuante, e o cinema teria a “câmara com seus inúmeros recursos auxiliares, suas imersões e emersões, suas interrupções e seus isolamentos, suas extensões e suas acelerações, suas ampliações e suas miniaturizações” (p. 161). Desse modo, análogo à psicanálise, o cinema, como expressão cultural, poderia explicitar as consequências das mudanças advindas com a modernidade e, até mesmo, as contradições de como nos relacionamos e nos enxergamos. Benjamin (1935[1936]/2012b) aponta na introdução do ensaio que o que pretendia com este texto, na esteira da produção de Marx, seria sondar os reflexos das condições de produção capitalista nos setores da cultura, especificamente, as “as tendências evolutivas da arte” (p. 140). Dessa maneira, o olhar positivo de Benjamin em relação ao cinema se devia à sua possibilidade de romper com a lógica burguesa que organizava as cidades em, por exemplo, grandes massas indistintas: “nossos cafés e nossas ruas, nossos escritórios e nossos quartos alugados, nossas estações e nossas fábricas pareciam aprisionar-nos inapelavelmente. Veio então o cinema, que fez explodir esse universo carcerário com a dinamite dos seus décimos de segundo, permitindo-nos empreender viagens aventurosas entre as ruínas arremessadas à distância” (BENJAMIN, 1935[1936]/2012b, p. 159).

No fim do texto, observando a relação do fascismo e da estetização da política, expressa na vanglória da guerra, Benjamin (1935[1936]/2012b) descreve a possibilidade de uma resposta a esse fenômeno eminentemente moderno, nascido do avanço da técnica e da formação das grandes massas. Seria a politização da arte — conceito que o filósofo não define, mas que, como, Villela (2020) apresenta, poderia ser encarado como “uma espécie de projeto a ser formulado pelas forças comunistas para o combate do fascismo” (p. 04). Relevando as críticas quanto à análise benjaminiana da arte e da modernidade, parece-nos possível compreender como este movimento, que sublinha as diversas mudanças advindas com o avanço do capitalismo, como uma forma de traçar sentido em um mundo marcado pela lógica burguesa e irracional — que visa a desumanização, e, assim, como uma forma também de apontar as fissuras desse mundo tão aparentemente coeso. Ao apontar as fissuras, há a possibilidade de resistência e, acima de tudo, a possibilidade de mudança no cenário catastrófico. Novamente, conseguimos perceber a aproximação do pensamento romântico e revolucionário de Benjamin, expressadas nestas possibilidades, à clínica psicanalítica. Similar a um processo de análise, que visa, em um primeiro momento, reconhecer possíveis aberturas para a elaboração, a arte como crítica social teria esta chance, de apostar na ruptura que, muitas vezes, não recebe espaço

para expressão.

Pensando no contexto histórico do nosso país, a modernidade chegou tardiamente, em conjunto com a passagem de uma sociedade escravista para uma industrial e competitiva no final do século XIX e início do XX. Como Moura (1959/2020a) descreveu, o Brasil atuou como base para a formação da sociedade burguesa europeia, sendo que esta atuação foi marcada pela lógica colonialista em que a colônia envia boa parte de sua produção e riquezas para a metrópole. Por isso, segundo o teórico, a modernidade brasileira poderia ser observada por esta ótica em que a passagem apressada do escravismo para o capitalismo deixou marcas indelévels, que ainda hoje se expressam em nossa configuração social. Moura (1983) ainda evidencia isto ao considerar o período do escravismo brasileiro como um dos momentos cruciais da formação do nosso povo e que os quatrocentos anos de sua vigência “foram definitivos na plasmação do *ethos* do nosso país” (p. 124). Para Moura (1983), com o declínio do sistema escravista, houve uma transição moderada que não procurava desarranjar a ordem dominante e as estruturas de poder. Isso estaria explícito no fato de que, mesmo com uma ideologia eminentemente racista, a ideologia do branqueamento da população a partir da entrada de imigrantes europeus no final do século XIX, ainda assim surgiu o engodo da Democracia Racial, amplamente defendida e estudada durante a década de 1930.

Essa postura ideológica diante da história do nosso país, que nega as suas contradições e, por consequência, a existência da luta de classes durante a escravidão, continua atualmente, na negação, por exemplo, do racismo em nossa sociedade, como observa Moura (1983). Esta negação corresponde a uma repressão social que, como já apresentamos no primeiro capítulo, impede o trabalho coletivo de elaboração frente a momentos traumáticos, alimentando as “repetições sinistras” (KEHL, 2015, p. 27). O próprio movimento melancólico de estudantes negros na academia que tomamos como ponto inicial de discussão deste trabalho seria uma resposta a essa repressão coletiva. As consequências desta postura de negação frente a história de nosso povo parecem gravitar no silêncio e na cristalização das camadas oprimidas em seus *locus* sociais. Como apontado na exposição acerca do ressentimento no segundo capítulo, o *locus* de não-lugar do negro brasileiro seria atravessado pela promessa de branqueamento e, por isso, o negro, apoiando-se na promessa de brancura, lançaria mão de um trabalho que o impede de reconhecer a si e aos seus semelhantes — inviabilizando a luta conjunta em busca da mudança de paradigmas e ideais ligados à brancura. Esta falta de reconhecimento é o que Kehl (2004/2015) aponta como base para a identificação entre os oprimidos com os seus opressores, tão comum no ressentimento.

Encontramos, assim, um movimento similar ao descrito pela crítica de Benjamin

acerca das obras modernas na concepção estética do escritor brasileiro Lima Barreto. Em seu projeto literário autointitulado “literatura militante” (BARRETO, 2017), Barreto exprime a sua verve humanista, reconhecendo que a arte, e assim também a literatura, tem como o Belo a possibilidade de tornar o sofrimento humano algo partilhável. Em um texto escrito em 1918, “Literatura Militante” (BARRETO, 2017), respondendo a um autor contemporâneo que utilizara o termo “militante” como algo pejorativo, Barreto (2017) defende a ideia de que a obra de arte militante seria aquela que tem como destino “revelar umas almas às outras, de restabelecer entre elas uma ligação necessária ao mútuo entendimento dos homens” (p. 129). Também, tomando alguns trabalhos do romancista francês Anatole France, o escritor afirma que estes, como obras militantes, “nada têm de contemplativos, de plásticos, de incolores. Todas, ou quase todas as suas obras, se não visam a propaganda de um credo social, têm por mira um escopo sociológico. Militam.” (BARRETO, 2017, p. 129).

Ainda ressaltando a possibilidade de encontrar um caráter positivo neste tipo de obras, Barreto (2017) exprime, ao comparar a história do Brasil com a de Portugal, como a história do nosso povo não foi construída a partir da ideia de um passado grandioso: “A velha terra lusa tem um grande passado. Nós não temos nenhum; só temos futuro. E é dele que a nossa literatura deve tratar, da maneira literária” (p. 129). Segundo Barreto (2017), o futuro, como alvo utópico, deveria tratar das questões próprias do nosso país, especificamente, as consequências da colonização, da escravidão e da miscigenação: “Em vez de estarmos aí a cantar cavalheiros de fidalguia suspeita e damas de uma aristocracia de armazém por atacado, porque moram em Botafogo ou Laranjeiras, devemos mostrar nas nossas obras que um negro, um índio, um português ou um italiano se podem entender e se podem amar, no interesse comum de todos nós” (p. 108).

Estes temas caros ao autor parecem apontar, como indica seu biógrafo Francisco de Assis Barbosa (1952/2017), para uma crítica profunda ao ideal civilizacional europeu tão presente em seu tempo. Não podemos esquecer que Barreto vivenciou as mudanças urbanas implementadas por Rodrigo Alves, presidente da República durante 1902 e 1906, que tinham como objetivo europeizar o Rio de Janeiro, então capital do Brasil. Para tanto, foi montada uma equipe composta pelo prefeito Pereira Passos e pelo engenheiro Lauro Müller, sendo que o saneamento da cidade ficou a cargo de Oswaldo Cruz. Assim, houve uma demolição das favelas e casebres proposto pela reforma, cuja inspiração vinha da moderna Paris. O Brasil civilizava-se (BARBOSA, 1952/2017). Toda esta movimentação, endossada inclusive por teorias higienistas e racistas, causava uma profunda desconfiança em Barreto que com seu olhar atento procurava criticar, através de suas obras artísticas, essa modernização muito apressada e

cruel — a exemplo, uma série de reportagens e crônicas redigidas por Barreto durante esta época popularmente conhecida como “o bota-abaixo” (BARBOSA, 1952/2017)

Tendo ainda em vista este referencial estético do escritor, recorremos a um de seus últimos textos, escrito pouco antes de sua morte precoce em 1922. Em “O destino da literatura”, conferência escrita em 1921 durante a sua estadia na pequena cidade de Mirassol, mas nunca proferida publicamente em vista de seus problemas alcoólicos, suas ideias acerca da estética que o acompanharam desde a juventude tomam uma forma mais madura e compõem o que Barbosa (1952/2017, p. 280) chama do “seu testamento literário”. O texto se inicia com Barreto (2017) remetendo a outros autores clássicos para introduzir o assunto do Belo e da arte. Assim, cita Tolstói, Hegel e, especialmente Taine, historiador francês que teve um papel determinante na formação do escritor. Para Barreto (2017, p. 275) obras como os romances de Dostoiévski endossariam a possibilidade de se estabelecer semelhanças “no sofrimento da imensa dor” de sermos humanos e, a partir desta compreensão, poderíamos elaborar questões próprias de nosso contexto — movimento que parece se aproximar da possibilidade de crítica da arte moderna proposta por Benjamin.

Segundo Barbosa (1952/2017), a defesa do papel militante da literatura empreendida por Lima Barreto tem suas raízes em seu drama pessoal frente ao contexto social em que viveu. Sendo homem negro, neto de mulheres negras escravizadas, Barreto observou e viveu intensamente o racismo brasileiro e as consequências do colonialismo em nossa sociedade. Por este motivo, a crítica presente em toda a sua obra não seria descolada de seu sofrimento psíquico e, principalmente, de sua postura melancólica. Em seus diários, encontramos diversas entradas que apresentam a melancolia do escritor e que, não obstante, a correlacionam ao seu *locus* social de não-lugar, comumente destinado a pessoas negras, como apresentamos no segundo capítulo. Assim como a situação dos estudantes negros que entram na universidade e que apresentam um movimento melancólico, parece-nos que a melancolia em Lima Barreto também atua como um sinalizador do mal-estar advindo com o pacto civilizatório, que muitas vezes é sutil e passa despercebido, como Kehl (2015) adverte.

Com isso, recorrendo às contribuições da psicanálise e dos escritos de Benjamin acerca da escrita, reconhecemos a importância destes textos autobiográficos de Lima Barreto. Como apontado, a necessidade de elaboração presente na escrita nos possibilita compreender como questões individuais também nos proporcionam uma abertura para pensarmos em uma crítica social ampla, capaz de suscitar mudanças futuras. Voltamos à divisa romântica elaborada por Löwy (1981/2020) que nos lembra que um olhar em retrospecto, uma elaboração do passado, abriria a possibilidade de trilharmos um futuro utópico, um em que os resquícios do

colonialismo em nossa história não nos dominam. Com isso em vista, propomos uma leitura analítica dos diários de Barreto, objetivando identificar estas relações entre a melancolia e as contradições presentes na formação do nosso contexto histórico.

### 3.3. Percurso metodológico

Calligaris (1998), descrevendo a cultura moderna e ocidental, percebe como há uma mudança na importância dos fatores que compõem a transmissão daquilo que é contado. Ao contrário do que era comum antes, a condição da própria enunciação do que é dito se torna tão importante, ou até mesmo mais, do que a própria coisa a ser enunciada. Como o teórico observa, em condições culturais anteriores, o que importaria seria a mensagem em si: “certamente, do ponto de vista de um sujeito medieval, para que ‘cadeira’ denotasse e conotasse, era necessário que alguém dissesse ou escrevesse ‘cadeira’. Mas nem por isso a presença implícita ou explícita do locutor ou escritor devia se tornar para ele mais importante do que a própria cadeira” (CALLIGARIS, 1998, p. 45). Calligaris (1998, p. 45) destaca como, no contexto moderno e ocidental, “a verdade que importa é cada vez mais a que está no sujeito, no foro íntimo do indivíduo, de onde se presume que provenham fala e escrita”. A mesma situação apresentada anteriormente assume uma forma dissemelhante no contexto moderno e ocidental: “o significante ‘cadeira’ denota o conceito cadeira, mas por sua vez o signo cadeira conota para cada um a cadeira do avô perto da lareira etc.” (p. 44). Com isso, percebemos que o que importa é o íntimo, o que parte do sujeito: “Uma descrição rápida, mas não grosseira da modernidade ocidental, poderia defini-la como uma cultura na qual se espera que do sujeito venha a organização do mundo (e não do mundo a organização do sujeito)” (CALLIGARIS, 1998, p. 45).

Neste contexto, Calligaris (1998) destaca como a sinceridade na intenção do autor, a sinceridade ao relatar aquilo que viveu e o sentido que construiu para o que passou, seria mais importante do que a veracidade dos fatos. A partir disso, o autor destaca uma distinção entre os textos próximos do gênero literário diário: (a) a autobiografia; (b) o diário íntimo (*journal*); (c) o diário (*diary*); e (d) as memórias (*memoirs*), reconhecendo no diário íntimo um documento extremamente privilegiado, já que “geralmente afastado dos eventos externos, meditativo, desenvolve uma imagem de vida interior” (CALLIGARIS, 1998, p. 46).

Ainda descrevendo a emergência de textos autobiográficos na modernidade, Calligaris (1998) aproxima este fenômeno à ascensão do romance, enxergando nestes gêneros similaridades. Assim como os diários, os romances seriam valorizados pela sinceridade, citando obras, como as de Daniel Defoe e Laurence Sterne, em que traços autobiográficos latentes en-

dossam o seu valor: “se por algum artifício o autor se mostrar sincero, a história que ele conta será lida como verídica (por exemplo, a história da Letra escarlate é lida como verdadeira, porque Nathaniel Hawthorne nos conta profusamente como, durante seu trabalho na Casa da Alfândega, ele encontrou por acidente documentos materiais e escritos relativos à história que vai narrar)” (p. 48). Por este motivo, Calligaris (1998) afirma que os diários, assim como os romances de formação, carregariam este caráter de percurso formativo, buscando responder à pergunta “como me tornei quem eu sou?”. A escrita autobiográfica procuraria tramar um sentido a partir do passado, uma vez que a desorientação do sujeito moderno é algo constitutivo: “escrito recapitulativo, quase sempre retrospectivo, que visa a construir ou inventar a imagem no tapete de uma vida” (p. 46).

Ainda considerando os textos de caráter autobiográficos e a sua relação com a modernidade ocidental, Celes (1993) descreve como para o sujeito da autobiografia há uma distinção entre um mundo externo e interno, sendo que esta diferença encontra sua síntese nas experiências pessoais do sujeito. A autobiografia seria, por certo, esta síntese. Segundo esta lógica, Celes (1993) também acentua um movimento de valorização do interior em detrimento do exterior e, dessa maneira, “ao lado da condição de distinção entre o ‘exterior’ e o ‘interior’, vai havendo uma autonomia crescente do ‘interior’ na função de síntese e, ainda, uma variação, também em direção constante, no modo de apreensão e entendimento do que seja esse ‘interior’” (p. 179). Por isso, as autobiografias não seriam somente descrições de acontecimentos e experiências externas e internas, pois “a autobiografia não expressa um sujeito já dado cuja história de vida resume-se numa sucessão de fatos externos; tão pouco expressa um puro desdobramento ou desabrochar autônomo de uma subjetividade — a vida ali narrada não é pura exterioridade, nem pura interioridade” (p. 179).

Além disso, Celes (1993), remetendo às origens pietista e puritana, ou seja, cristãs e confessionais dos primeiros relatos autobiográficos modernos, destaca dois aspectos importantes que parecem ter moldado o que atualmente encontramos nestes gêneros literários. Estes seriam: (a) a busca por uma verdade íntima através da escrita — “a autobiografia começa a constituir-se como meio de conhecimento, como mediação entre o sujeito e a sua verdade” (p. 182); e (b) a presença de uma série de vicissitudes interiores, resultados de conflitos entre o sujeito e a realidade — “O sujeito da autobiografia é agora o indivíduo angustiado no conflito entre as exigências da vida espiritual e uma alma doentia, fraca, incerta quanto a si mesma” (p. 183). Encontramos, por isso, a ascensão deste gênero em uma época propícia, uma época marcada pelo rompimento com as tradições, pelo isolamento de um sujeito solitário em grandes cidades e pela busca generalizada de massas compostas por estes mesmos sujeitos buscan-

do o sentido da vida, sendo que esta análise acerca da formação deste gênero literário parecem caminhar próximo à crítica da modernidade desenvolvida por Benjamin (1936/2018).

Tendo em vista o exposto, tomamos a possibilidade de estudo dos diários de Lima Barreto como uma oportunidade privilegiada de contato com estes conflitos eminentemente modernos e que buscam, assim como na psicanálise (CELES, 1993), a elaboração. Dessa maneira, selecionamos duas obras de caráter autobiográfico do escritor, “Diário Íntimo” (1956/2011) e “Diário do Hospício” (1953/2019b). O primeiro se trata, assim como apontado pelo título, daquilo que Calligaris (1998) reconheceu como *journal*, sendo a reunião e publicação póstuma de notas e de pequenos textos confessionais, coletados e organizados em 1953 pela irmã do escritor, Evangelina de Lima Barreto, e pelo seu biógrafo, Francisco de Assis Barbosa. Já o segundo, de mais difícil classificação, parece ser uma mistura de todos os gêneros elencados por Calligaris (1998), sendo que ainda poderíamos considerá-lo como uma espécie de estudo de campo realizado pelo escritor durante a sua segunda estadia como interno no Hospital Nacional de Alienados, de dezembro de 1919 e fevereiro de 1920. Ambos os diários apresentam os temas centrais que discutimos ao longo deste trabalho como a melancolia, o debate acerca da formação do nosso contexto histórico e social, as consequências do colonialismo em nossa sociedade, a busca por elaborarmos a nossa história em frente a nossa cultura racista etc.

Para a análise dos diários, temos como ancoragem teórica a psicanálise, os textos de Benjamin acerca da escrita e da arte e as contribuições de teóricos que criticam o colonialismo e o contexto de formação do Brasil, como Frantz Fanon, Isildinha Baptista Nogueira, Neusa Santos Souza, Lélia Gonzalez, Clóvis Moura etc. Seguimos a proposta de análise desenvolvida por Ricœur (1994) acerca do estudo de narrativas (ficcionais e históricas). Ricœur (1994), inspirando-se no conceito de *poiesis* desenvolvido por Aristóteles, sugere a divisão para análise das obras a partir de três momentos. Seguindo a noção aristotélica de *mimesis*, de criação a partir repetição, a investigação divide-se em: *Mimesis I*, *Mimesis II* e *Mimesis III*. O primeiro momento, concerne à análise do contexto sócio-histórico no qual e a partir do qual a obra analisada foi produzida; o segundo, condiz com o momento da articulação dos eventos pelo narrador, ou seja, a análise do enredo e da intriga construída em seus textos; já o terceiro momento refere-se à relação entre o mundo do leitor/ouvinte e o mundo do texto, como o contexto e a obra podem auxiliar a pensar criticamente a realidade atual. Pensando na análise dos diários de Lima Barreto a partir destes três momentos, empreendemos a leitura da biografia do escritor, a fim de entender o seu contexto de formação. Selecionamos “A vida de Lima Barreto”, de Francisco de Assis Barbosa (1952/2017), e “Lima Barreto: triste visionário”, de Lilia Mo-

ritz Schwarcz (2017). Dessa maneira, iniciaremos com uma introdução acerca da vida e do contexto do escritor, seguiremos com a análise de trechos dos diários, articulando-a com os apontamentos gerados ao longo da pesquisa, e, ao fim, tentaremos apontar contribuições significativas da obra de Barreto para a discussão central do nosso trabalho.

### *3.3.1 O drama particular de Lima Barreto*

Lima Barreto foi um escritor que vivenciou grandes mudanças em nossa sociedade. Filho de negros libertos, Amália Augusta e João Henriques, Barreto nasceu em 13 de maio de 1881 — exatos sete anos antes da abolição da escravatura. Este detalhe, que em verdade não é somente um detalhe, marcou a visão do escritor quanto ao modo como nos organizamos como sociedade — em uma passagem de 1903 do “Diário Íntimo” (BARRETO, 1956/2010, p. 12), ele mesmo proclama que desejava, em um futuro próximo, escrever “História da Escravidão Negra no Brasil e sua influência na nossa nacionalidade”. Como Schwarcz (2017) percebe, este interesse estaria ligado não somente à condição de Barreto como homem negro, mas também à gênese da família do escritor, uma vez que suas avós foram mulheres negras escravizadas. Barreto parecia muito interessado em como elas teriam se estabelecido no Brasil, remetendo principalmente às raízes de sua mãe e avó materna, já que a informação sobre a origem destas era escassa, quase impossível de reconstituir os rastros para uma possível memória. Contudo, como Schwarcz (2017, p. 31) percebe, este não se privava de especular e, em um movimento inventivo, Barreto imaginava e (re)criava as matrizes de seu nascimento em obras como “Clara dos Anjos” (BARRETO, 1948/2019a): “As passagens, ainda que alusivas, são fundamentais para entender rastros da história da mãe do escritor, ou ao menos o que Lima seleciona dessa história. Na falta de dados, o escritor ficcionaliza”.

“Clara dos Anjos” (BARRETO, 1948/2019a) é um exemplo emblemático desta recriação que também buscava a elaboração, uma vez que o romance narra a história de uma jovem negra cuja vida é revirada pelas promessas amorosas de um galanteador suburbano. É, ainda, a história do abandono e da solidão desta mulher que, grávida e socialmente desmoralizada, vê-se sem um futuro garantido. Segundo Schwarcz (2017), é a repetição ficcionalizada da história das avós de Barreto — ambas mulheres negras escravizadas que engravidaram de homens brancos e, no caso da avó materna do escritor, engravidada pelo seu próprio senhor. Comprendemos, assim, que a origem do escritor estaria marcada pela imagem do estupro que Gonzalez (2017, p. 202) evoca quando analisa a formação do nosso contexto social e a imagem que a nossa cultura racista construiu em torno da mulher negra: “Na verdade, o grande contingente de brasileiros mestiços resultou de estupro, de violentação, de manipulação sexual

da escrava. Por isso existem os preconceitos e os mitos relativos à mulher negra: de que ela é ‘mulher fácil’, de que é ‘boa de cama’ (mito da mulata) etc. e tal”. Barreto estava atento a isso e durante toda a sua obra procurou escancarar esta face perversa de nossa história.

Ainda pensando em suas origens e na formação do escritor, é necessário relevarmos o papel que a educação formal ocupou em sua trajetória. A valorização dos estudos foi algo muito presente em sua vida, sendo legada pelo seu pai e pela sua mãe que era professora. Barreto, desde cedo, viveu sob a promessa de tornar-se “doutor”, tendo estudado em colégios de elite de seu tempo. Schwarcz (2017, p. 98-99) percebe como a sua entrada no mundo acadêmico também foi acompanhada pelo fenômeno da exclusão social, uma vez que o jovem estudante era de um nível econômico muito mais baixo que os de seus colegas: “O menino começaria a sentir na pele a diferença de classe e a existência de um racismo dissimulado. Vivia constrangido diante dos colegas mais abonados, (...) ele sofreria por sua origem e condição econômica muito distintas das dos demais alunos”. Esta descrição nos lembra do estudo de caso nº 2 de Nogueira (2021) citado no segundo capítulo, em que a pequena criança negra sente dificuldades de se relacionar com os seus colegas, uma vez que ocupa o papel de estranha/diferente e, também, da situação central que deu início às nossas discussões — a entrada de estudantes negros no ensino superior e o seu abatimento psíquico. Neste sentido, é essencial pensarmos na escola como uma das primeiras instituições representantes de nossa sociedade e, dessa forma, como uma instância que também reproduzirá o racismo existente em nossa cultura.

A ideia da escola como um microcosmo de nossa sociedade não passou despercebida para Barreto, que já tivera contato, por exemplo, com o romance seminal de nossa literatura, “O Ateneu”, de Raul Pompeia (1888/2015). Neste, há uma descrição de como todas as contradições que existem em nossa sociedade apareceriam e seriam transmitidas nas relações sociais existentes dentro de um renomado colégio de elite, O Ateneu. O romance de Pompeia (1888/2015, p. 25) também versa sobre a passagem do momento “das ilusões de criança educada exoticamente na estufa de carinho que é o regime do amor doméstico” para a violenta convivência com os outros estudantes do internato. Esta noção aparece logo na frase substancial que abre o livro, em que o pai diz para o filho, despedindo-se na entrada do colégio: “— Vais encontrar o mundo (...) coragem para a luta” (p. 25). A impressão desta leitura em Barreto, marcada em 24 de janeiro de 1904 no “Diário Íntimo” (BARRETO, 1956/2010, p. 53), parece reverberar no primeiro romance do escritor, “Recordações do escrivão Isaías Caminha” (BARRETO, 1909/2019c).

Nesta obra, acompanhamos a formação moral e intelectual de um jovem estudante

negro, Isaías Caminha — *alter ego* de Barreto segundo Barbosa (2017), que tem como grande ambição tornar-se “doutor”. Na voz deste personagem-narrador, encontramos uma tentativa de cumprir a promessa de ascender socialmente pela educação, e assim se embranquecer: “resgataria o pecado original do meu nascimento humilde, amaciaria o suplício premente, cruciante e onímodo de minha cor” (BARRETO, 1909/2019c, p. 75). Assim, Isaías se muda para a capital em busca de ocupar um lugar de reconhecimento e de alcançar o sonho de ser “doutor”, mesmos sonhos que marcaram inicialmente a vida de Barreto. Nesta mudança, há o contraste entre seus valores e os dos encontrados no meio urbano, sendo que a sua trajetória se desenvolve com traços de desgosto. Aproximando-se da temática de “O Ateneu” (POMPEIA, 1988/2015), este romance de formação aponta para o racismo presente desde o início de nossa primeira República e, ainda, para como desde cedo, ao entrar em contato com as primeiras instituições de nossa sociedade, dos seus microcosmos, o negro brasileiro tem de lidar com a melancolia e com o ressentimento próprios do seu *locus* de não-lugar, como já apresentado no segundo capítulo deste trabalho.

Este ressentimento é abordado em um episódio do capítulo V, cuja cena principal é construída por Barreto (1909/2019c) de maneira desoladora e revoltante. A cena descreve o momento em que o protagonista recebe uma intimação para depor na delegacia da cidade. Ele se apresenta prontamente e, ao chegar lá, espera por certo tempo cheio de angústia por não saber do que se tratava. Em determinado ponto, ele escuta que está ali por ser o suspeito de um roubo, sendo identificado unicamente como “o mulatinho” (p. 127), o que lhe causa forte impacto e intenso sofrimento. Apesar de inocente, Isaías é constrangido e humilhado na delegacia. É interessante perceber como Barreto (1909/2010) explicita, no romance, o rompimento do sujeito cheio de ambições e sonhos com a realidade dura que não lhe garante o reconhecimento que tanto busca,

Para além deste episódio, a exemplificação do não-lugar do negro brasileiro como fonte de ressentimento é colocada em diversas outras passagens. Nos vários episódios de racismo descritos no livro, a resposta repetida do protagonista é sempre de passibilidade, de “uma raiva muda” (BARRETO, 1909/2019c, p. 80) e de uma postura ruminante. Por causa da cor da sua pele, o reconhecimento prometido aos que têm bons resultados escolares nunca chega. Após uma série de decepções em relação a isso, o herói do romance consegue um emprego na imprensa fluminense e se corrompe com a sujeira deste meio. Já no final da vida, se lamenta por não ter alcançado os sonhos de sua juventude: “Lembrava-me de que deixara toda a minha vida ao acaso e que a não pusera ao estudo e ao trabalho com a força de que era capaz. [...] Sentia-me parasita, adulando o diretor para obter dinheiro... [...]. Às minhas aspira-

ções, àquele forte sonhar da minha meninice eu não tinha dado as satisfações devidas” (p. 300). Percebemos, dessa maneira, como o ressentimento atuou na cristalização de Isaías em seu *locus* de não-lugar, evidenciando a inércia e a apatia comum desta postura.

Por fim, antes de analisarmos os diários de Barreto, é necessário apresentarmos um aspecto crucial de seu drama particular, que, inegavelmente, alimentou o seu movimento de elaboração através da literatura: a loucura. Inúmeras são as passagens em “Diário Íntimo” (1956/2011) em que Barreto medita sobre o sofrimento psíquico — ora enxergando como um estado, ora o percebendo como uma sina. Decerto que a loucura estaria presente em sua vida desde muito cedo, pois, como Schwarcz (2017) ressaltava, o escritor viveu entre os internos de uma colônia de alienados durante a infância. Seu pai, João Henriques, pediu demissão do seu cargo na Tribuna Liberal, órgão vinculado ao partido que estava no poder, antes da transição do Império para a República. Como Schwarcz (2017) observa, ao saber da possível demissão em vista de seu apoio à Monarquia, o próprio João Henriques resolveu se desligar da Tribuna e da Imprensa Nacional, abandonando o emprego de tipógrafo que exerceu durante doze anos ininterruptos. Assim, “reinventando-se”, como Schwarcz (2017, p. 116) percebe, João Henriques aceitou o seu novo emprego: almoxarife das Colônias de Alienados da Ilha do Governador.

Para além deste seu contato cotidiano com a loucura, ela também esteve presente na vida do escritor através da figura do seu próprio pai. João Henriques é, por muitas vezes, descrito como “o pai louco” (BARRETO, 1956/2011), que, depois de um surto psicótico em 1902, nunca mais teria retomado a sanidade. Schwarcz (2017) assevera como este não foi um evento isolado — o pai do escritor já teria sofrido crises antes desta, sendo que uma, ocorrida logo após o seu noivado com Amália, resultou em sua internação na Casa de Saúde e de Convalescença de São Sebastião. Os delírios do pai serviram, segundo seus biógrafos (BARBOSA, 1952/2017; SCHWARCZ, 2017), para a construção de Policarpo Quaresma, personagem principal de seu romance mais conhecido (BARRETO, 1911/2019d), mas também para nutrir a sensação de não pertencimento do escritor em relação ao seu meio doméstico: “Dolorosa vida a minha! (...) Minha casa ainda é aquela dolorosa geena pra minh’alma. É um mosaico tétrico de dor e de tolice. Meu pai, ambulante, leva a vida imerso na sua insânia (...) Como me tem sido difícil reprimir a explosão. Seja tudo que Deus quiser!” (BARRETO, 1956/2011, p. 16).

Esta queixa em relação ao seu deslocamento quanto ao contexto familiar é algo muito presente em seus escritos confessionais. Em determinada passagem de “Diário Íntimo” (1956/2011), novamente associando o mal-estar à insânia do pai, Barreto descreve: “como a

casa me aborrecesse, não unicamente pela tristonha moléstia de meu pai, mas por ela em si, com quem nunca me acomodei” (p. 37). Este sentimento do escritor é predominante nestes seus relatos e, como Schwarcz (2017) sobreleva, estendia-se às pessoas do subúrbio com quem ele convivia, sendo algo que o próprio Barreto professa em “Diário Íntimo” (BARRETO, 1956/2011, p. 41): “Eu tenho muita simpatia pela gente pobre do Brasil, especialmente pelos de cor, mas não me é possível transformar essa simpatia literária, artística, por assim dizer em vida comum com eles, pelo menos com os que vivo”.

Diante do exposto, conseguimos perceber como, partindo de seu próprio contexto e do seu drama particular, Barreto empreendeu uma obra com caráter crítico que escancarava as contradições advindas com a formação de nossa sociedade e, principalmente, aquelas que apareciam fantasiadas como promessas diante da transição entre a Monarquia e a República. Os subúrbios — pano de fundo de todas as suas histórias, surgiram a partir da marginalização da parcela negra da população brasileira, que logo após a abolição da escravatura, viu-se sem nenhum direito ou projeto que possibilitasse a sua integração à sociedade. Entendemos, portanto, que o contexto histórico e social em que Barreto produziu foi marcado por essa insatisfação — descontentamento que ainda hoje permanece presente em nossa sociedade, e que teve sua expressão máxima em “Diário Íntimo” (BARRETO, 1956/2011).

### 3.3.2 *Diário íntimo*

Como Barbosa (1952/2017) observa, esta obra de Lima Barreto carrega uma visão ampla da vida do escritor, já que a primeira entrada é de 1900 e a última de 1921 — um ano antes de sua morte. Nesta publicação póstuma, encontramos as elaborações pessoais de Barreto, cujos assuntos circulam entre, principalmente: a autodescrição, os anseios e sonhos do artista, temas literários, conflitos familiares, experiências de contato com o racismo e a relação entre melancolia, ressentimento e alcoolismo. Na leitura da obra, podemos perceber como há um movimento decrescente quanto às ambições do escritor, que, no início de sua carreira literária, mantinha grandes expectativas quanto ao seu futuro. Um exemplo do caráter ambicioso que marcou o início de seu “diário extravagante” (BARRETO, 1956/2011, p. 12), é uma passagem de 1904, quando Barreto tinha vinte e três anos, em que estabelece seus três grandes sonhos: “Um amor, um belo livro e uma viagem pela Europa e pela Ásia” (p. 58).

Porém, como Barbosa (1952/2017) descreve, o contato com a imprensa a partir da publicação de seu primeiro livro deu início a uma séria de decepções do escritor. Sobre isso, Schwarcz (2017) analisa que a condição social de Barreto como um homem negro na Primeira República foi determinante. Não exatamente por sua origem marcada pela miscigenação ou

pela cor da sua pele — afinal, havia intelectuais “mulatos” que eram amplamente celebrados, como o “maior poeta nacional, Gonçalves Dias”, Machado de Assis e Coelho Neto (BARRETO, 2017, p. 49). O que o afastou das críticas e resenhas da imprensa e dos centros intelectuais de seu tempo, parece ter sido sua postura abertamente inconformada — a postura de um “visionário” (SCHWARCZ, 2017). Para Schwarcz (2017), por aproximar-se de uma perspectiva revolucionária, o maximalismo, e ter a sua crítica voltada para o combate das oligarquias e do influente capital estrangeiro, Barreto era considerado como uma “pedra no sapato” por seus contemporâneos, sendo, muitas vezes, relegado e silenciado (SCHWARCZ, 2017).

Um exemplo deste silêncio que tanto o atormentava, como demonstrado em seus diários e cartas pessoais, foi a recusa da sua admissão na Academia Brasileira de Letras em 1917 e em 1921 (BARBOSA, 1952/2017; SCHWARCZ, 2017). O motivo aparenta ter sido sua vida boêmia e o alcoolismo, mas também a oposição dos acadêmicos frente ao caráter combativo e dissidente do autor que enxergava e criticava, abertamente, as produções intelectuais da época como peças distantes dos verdadeiros problemas enfrentados pela maioria da população. Barreto mesmo reconhecia: sua escrita era movida pelo “desejo de escandalizar” — desejo que refletia, ainda, sua necessidade de ser acolhido no meio social (BARBOSA, 1952/2017, p. 270).

Esse desejo, junto a sua exclusão do ciclo intelectual da época e sua crítica combativa, incorporou-se ao seu projeto estético e no cunho social de sua produção. Este alvo crítico parece ser muito importante para a obra barretiana, já que toda a sua produção se baseia em histórias centradas nos subúrbios e nas camadas mais baixas da população brasileira, revelando um cotidiano diferente do retratado pela literatura popular da época. No entanto, essa perspectiva não agradou aos membros da elite por escancarar as contradições sociais de seu contexto de forma que o escritor foi lançado no já descrito não-lugar, comum ao negro brasileiro.

Entretanto, a fria recepção de “Recordações do escrivão Isaías Caminha” (BARRETO, 1909/2019c) já fora antecedida de um forte abatimento. Em 1908, a Floreal, revista literária mantida por Lima e por mais alguns amigos, faliu e, com esta, sua oportunidade de publicação também esmoreceu. Em seu diário, Barreto (1956/2011) inicia uma entrada, em 16 de julho deste mesmo ano, descrevendo o que chama de “mania de suicídio” (p. 85), reconhecendo esta desde quando era criança: “aos sete anos, logo depois da morte de minha mãe, quando eu fui acusado injustamente de furto, tive vontade de me matar. Foi desde essa época que eu senti a injustiça da vida, a dor que ela envolve, a incompreensão da minha delicadeza, do meu natural doce e terno” (p. 85). Isolado, sem o reconhecimento que tanto buscava, Barreto alimentava a melancolia e, antes de tudo, o ressentimento. Como já debatido, Kehl (2020) alega

que, neste *locus* de desilusão comum a grupos sociais discriminados, o sujeito se vê “coberto de razões” para se ressentir, e nisso se instaura uma repetição — uma repetição que Freud (1920/2020a) não desvincula do gozo. Abdicar desta postura, obviamente, é muito difícil e demanda grandes esforços, o que, muitas vezes, não é possível já que a melancolia do ressentimento é marcada por uma forte apatia (KEHL, 2020).

No próprio “Diário Íntimo” (BARRETO, 1956/2011), muitas das entradas refletem uma apatia e inércia quanto à situação que Barreto vivia. No limiar entre os subúrbios negros e a urbe cheia de brancos falando francês, sua escrita demonstrava uma insatisfação que parecia lembrá-lo de seu desenraizamento. Em 1908, data próxima da publicação de “Recordações do escrivão Isaías Caminha” (BARRETO, 1909/2019c), uma entrada de 24 de janeiro nos chama a atenção. No acontecimento narrado, Barreto tinha sido convidado para assistir à partida de uma esquadra americana a bordo de um outro navio. Apesar de se sentir hesitante frente ao convite, ele aceitou. Quando foram embarcar, todos os seus companheiros aristocratas passavam pela entrada no navio sem precisar mostrar o convite. Na sua vez, entretanto, lhe pediram para mostrar o seu. Ele se aborreceu fortemente com a situação e, após a cena, recorreu à bebida. No final do relato, o escritor arremata: “é triste não ser branco” (BARRETO, 1956/2011, p. 81).

Episódios infelizes de racismo e preconceito de classe como este se repetem incontáveis vezes em seu diário, e a bebida aparece como tentativa de aliviar esse insuperável sofrimento. A repetição, comum no ressentimento, dá seus indícios em uma passagem de 20 de abril de 1914, uma entrada nostálgica em que Barreto relembra a publicação de seu livro em 1909. Junto ao relato, há uma sensação forte de desalento, de falha e fracasso. O autor reclama por não ter editor e nem jornais que o apoiem. Diz não ter nada, se vê esmorecido e expõe a monotonia agônica em que vive: “tenho sinistros pensamentos. Ponho-me a beber; paro. Voltam eles e também um tédio da minha vida doméstica, do meu viver quotidiano, e bebo. Uma bebedeira puxa outra e lá vem a melancolia” (BARRETO, 1956/2011, p. 81). A confissão prossegue e Barreto se mostra totalmente alheio ao trabalho, a si mesmo e aos familiares — especialmente ao pai, que “enlouquecera”. Em determinado momento, ele desabafa: “enfim, a minha situação é absolutamente desesperada, mas não me mato” (p. 81). Nesta cena de desolação, o desfecho soa tão apático quanto o início: “desgraçado nascimento tive eu! Cheio de aptidões, de boas qualidades, de grandes e poderosos defeitos, vou morrer sem nada ter feito. Seria uma grande vida, se tivesse feito grandes obras; mas nem isso fiz” (p. 81). É certo que este não pertencimento de alguma forma reaparecia em personagens de sua obra, como o próprio Isaías Caminha, ou mesmo Augusto Machado, de “Vida e Morte de M. J. Gonzaga de

Sá” (1919/2017), personagem também atravessado pela apatia do não-lugar destinado aos negros.

Barreto sabia que ser negro e intelectual não era algo visto como possível e, por muitas vezes, caía num sofrido conflito ocasionado por este não-lugar. Ainda em “Diário íntimo” (BARRETO, 1956/2011, p. 32), ele denuncia e desabafa: “A capacidade mental dos negros é discutida a priori e a dos brancos, a posteriori”; era o seu olhar judicioso à tendência positivista e cientificista em tratar os negros como degenerados. Voltando à discussão apresentada no segundo capítulo, lembramo-nos que, ante os ideais brancos socialmente valorizados, o negro brasileiro é forçado a se conformar e se desvalorizar, já que a intimidação constante dos ideais culturais e do seu ideal do Eu não oferecem trégua (SOUZA, 1983/2021). A apatia que encontramos nos escritos de Barreto e a indicada nas entrevistas que Neusa Souza (1983/2021) realizou para escrever o livro “Tornar-se negro” parecem corresponder àquela descrita por Fanon (1956/2021) no seu trabalho de crítica ao colonialismo e ao racismo.

Para Fanon, o sujeito colonizado, quando submetido à humilhante alienação, torna-se um “homem objeto, sem meios de existência, razão de ser” (FANON, 1956/2021, p. 74) e, em decorrência disso, este sujeito coisificado “torna-se cada vez mais confuso, mais fantasmático” (p.74). Perdendo os seus meios positivos de identificação, o sujeito colonizado se vê frente a uma cultura que não o reconhece e, culpado e inferiorizado, “o oprimido tenta então escapar disso, por um lado proclamando sua adesão total e incondicional aos novos modelos culturais e, por outro, condenando de forma irreversível seu próprio estilo cultural” (p. 78). Na imobilidade apática fomentada pela falta de ideais, o sujeito negro estaria condenado à sua condição de “lata de lixo da sociedade brasileira”, como nos lembra Lélia Gonzalez (2020).

É a partir disso que podemos pensar também nas contribuições de Barreto quanto à crítica à invisibilidade do sofrimento de nossa população negra. Quando pensamos na situação inicial apresentada neste trabalho, entendemos como o sofrimento de pessoas negras ainda é muito deslegitimado e como, muitas vezes, não há espaço para sua expressão e elaboração. Considerado, casualmente, como “coisa de sua cabeça” — como bem nos lembra Beatriz Nascimento (2015) — a elaboração coletiva desta ferida aberta pelo colonialismo é algo que precisamos buscar e, antes de qualquer coisa, reconhecer. Se não o fizermos, ainda seremos reféns da repetição, esta mesma que atingiu Barreto e que o levava ao álcool, cuja influência em sua vida desbocou em internações forçadas em Hospitais psiquiátricos. Destes, ao menos em sua última estadia, temos o seu relato intenso e pungente em “Diário do Hospício” (1953/2019b).

### 3.3.3 *Diário do Hospício*

A constante frustração diante do silêncio imposto ao escritor e da sensação de desenraizamento e solidão tão presente em “Diário Íntimo” (BARRETO, 1956/2011) era acompanhada pelo ressentimento, pelo vício no álcool e pelo receio frente a possível loucura. Nesta época, os parâmetros relacionados ao diagnóstico de qualquer sofrimento psíquico seguiam determinações higienistas, alinhadas às concepções racistas de estudiosos como Lombroso (SCHWARCZ, 2017). A obra destes autores seguia a mesma trilha da produção de conhecimento ocidental que, anteriormente era realizada pela filosofia e pela religião, atestava a inferioridade dos povos colonizados (FANON, 1952/2020; 1965/2021). Esta perspectiva que assumiu ares científicos no século XIX e XX, mas que não passava de uma justificativa desumanizadora, penetrou as terras brasileiras e teve grande difusão entre os pensadores deste período. Um destes autores que ainda é referenciado como o pioneiro em estudos étnicos aqui no Brasil foi Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906).

Rodrigues foi um médico brasileiro que atuou intensamente na área dos estudos raciais, tendo recebido forte influência de criminalistas italianos (RODRIGUES, 2015). Assim, em seus trabalhos acerca “[d]os mistérios da mente e do espírito dos negros brasileiros” (RODRIGUES, 2015, p. 1119), Nina Rodrigues empreende um exaustivo diagnóstico científicista, em que o biológico predomina sobre outros aspectos, apontando para a inferioridade da raça negra. Tendo contato com os autores mais populares desta época, sua produção atravessava diversas áreas, passando pela medicina e outros campos de saberes e frequentemente se ancorando em pensadores como Spencer e Le Bon. Esta visão é expressada, por exemplo, em “Mestiçagem, degenerescência e crime” (RODRIGUES, 1899/2008), trabalho em que o teórico racista desenvolve a ideia de que a miscigenação no Brasil estaria relacionada a determinados comportamentos criminosos. É necessário ressaltarmos a influência que o seu pensamento teve durante a sua época e a posição importante que este teórico assumiu na entrada da Ciência aqui no Brasil (principalmente a Psicologia e a Psiquiatria), uma vez que Rodrigues foi titular na cátedra de Medicina Legal e, junto de Juliano Moreira e Alfredo Britto, fundou e foi presidente da Sociedade de Medicina Legal da Bahia (RODRIGUES, 2015).

Era nesse cenário em que Lima se encontrava em que a loucura e o alcoolismo eram associados à cor de sua pele e encarados como herança genética herdada de seu pai (SCHWARCZ, 2017). Assim como João Henriques, Barreto recebeu a alcunha de louco por beber, sendo internado diversas vezes a fim de se tratar. Duas, no entanto, foram as estadias mais longas: uma entre 18 de agosto e 13 de outubro do ano de 1914, e outra entre dezembro de 1919 e fevereiro de 1920. É de sua segunda estadia que nasce “Diário do Hospício” (BAR-

RETO, 1953/2019b). O escrito assemelha-se a um estudo de campo, a uma tentativa de anotar e desenvolver o máximo de pensamentos relacionados à experiência no hospício, para, depois, servir na composição de um romance sobre a loucura — “O cemitério dos vivos” (1953/2019b), trabalho que, infelizmente, o escritor deixou inacabado. Esse relato autobiográfico do “Diário do Hospício” apresenta as impressões de Barreto acerca dos internos, sobre o que seria a loucura, sobre a ineficácia do diagnóstico e, ainda, da insuficiência dos tratamentos correntes de sua época. No entanto, também poderíamos encarar esta obra como uma reflexão sobre a importância da arte, especificamente a literatura, que, neste momento, Barreto (1953/2019b, p. 36) encarava de forma ambivalente: “Ah! A Literatura ou me mata ou me dá o que eu peço dela”.

É neste diário que Barreto parece empreender uma análise mais profunda acerca de sua formação intelectual, de sua trajetória como escritor e, sobretudo, da sua condição psíquica. Mesmo frente a tantas opiniões médicas atestando a sua pretensa loucura, Barreto compreendia que estas seguiam uma concepção extremamente enviesada que não considerava o contexto social, as vivências e referências pessoais do sujeito em sofrimento: “de mim para mim, tenho certeza que não sou louco; mas devido ao álcool, misturado com toda espécie de apreensões que as dificuldades de minha vida material há seis anos me assoberbam, de quando em quando dou sinais de loucura: delírio” (BARRETO, 1953/2019b, p. 34). Isso fica ainda mais evidente nas passagens em que o escritor critica abertamente a técnica distanciada e higienista dos médicos que atendiam os internos. Em determinado trecho, ao ser examinado por Henrique Roxo, psiquiatra carioca, o escritor demonstra grande desconfiança quanto aos métodos do profissional, frente ao seu distanciamento: “Ele me parece desses médicos brasileiros imbuídos de um ar de certeza de sua arte, desdenhando inteiramente toda outra atividade intelectual que não a sua e pouco capaz de examinar o fato por si. Acho-o muito livresco e pouco interessado em descobrir, em levantar um pouco o véu do mistério — que mistério! — que há na especialidade que professa” (BARRETO, 1953/2019b, p. 37). Ao fim da descrição deste pequeno episódio, Barreto (1953/2019b) expõe a sua crítica quanto à técnica e aos tratamentos de sua época, crítica que atravessa todo o “Diário do Hospício”: “[Henrique Roxo, o médico] lê os livros da Europa, dos Estados Unidos, talvez; mas não lê a natureza. Não tenho por ele antipatia; mas nada me atrai a ele” (p. 37).

Ainda neste movimento crítico, Barreto (1953/2019b) apresenta cenas escatológicas, que escancaravam os maus tratos e as condições subumanas a que os internos eram submetidos nos hospícios — descrições de cenas em que os internos eram obrigados a andarem nus, a dividirem camas, a passarem fome etc. O escritor compreendia como a situação em que estava

corresponderia, segundo as suas próprias palavras, a um “estado de humilhação” (BARRETO, 1953/2019b, p. 44) e que os agravos que acompanhavam esta experiência lançavam-no em um campo de extrema desesperança, já que estes não seriam facilmente esquecidos: “digo com franqueza, cem anos que viva eu, nunca poderão apagar-me da minha memória essas humilhações que sofri. Não por elas mesmo, que pouco valem; mas pela convicção que me trouxeram de que esta vida não vale nada, todas as posições falham e todas as precauções para um grande futuro são vãs.” (p. 67). Outra passagem que demonstra este sentimento inconformado é a que descreve um dos inúmeros banhos públicos: “Todos nós estávamos nus, as portas abertas, e eu tive muito pudor. Eu me lembrei do banho de vapor de Dostoiévski, na Casa dos mortos. Quando baldeei, chorei; mas lembrei de Cervantes, do próprio Dostoiévski, que pior deviam ter sofrido em Argel e na Sibéria” (p. 36). Parece-nos que a experiência de Barreto como interno no hospital psiquiátrico apontaria para a possibilidade de enxergarmos como esta instituição reproduziria, com os seus diagnósticos falhos e os maus tratos, a cultura racista de nossa sociedade, assim como as instituições educacionais e os valores difundidos nestas, também muito criticados por Barreto (1909/2019c).

Barreto (1953/2019b), nos dez capítulos de “Diário do Hospício”, aproxima o cotidiano do ambiente a uma experiência infernal: “Paro aqui, pois me canso; mas não posso deixar de consignar a singular mania que têm os doidos, principalmente os de baixa extração, de andarem nus. Na Pinel, dez por cento assim viviam, num pátio que era uma *bolgia* do Inferno. Por que será?” (p. 41). Nesta passagem e em inúmeras outras, há uma referência explícita à “Divina Comédia” de Dante (2010), aos círculos do inferno, cada um referente a um pecado capital. Assim como Virgílio e Dante passam por estes círculos e extraem a poesia de um grande sofrimento, Barreto passava pelos seus próprios círculos infernais procurando formar, através da arte, um sentido que lhe conferisse, talvez, alguma saída para a elaboração de seu sofrimento. Além disso, há outras diversas passagens em que o escritor se refugia do cotidiano infernal na biblioteca do hospício, no meio de autores como Dostoiévski, não se esquecendo, todavia, de sua estadia no inferno: “estou entre mais de uma centena de homens, entre os quais passo como um ser estranho. Não será bem isso, pois vejo bem que são meus semelhantes. Eu passo e perpasso por eles como um ser vivente entre sombras — mas que sombras, que espíritos?! As que cercavam Dante tinham em comum o *stock* de ideias indispensável para compreendê-lo” (1953/2019c, p. 47). Assim, o escritor segue aproximando o seu sofrimento infernal à arte, lembrando-nos de seu ideal estético que propunha uma literatura militante (BARRETO, 2017) e encontrando nesta experiência insuportável uma saída para a repetição.

### 3.3.4 *O inferno como saída da repetição*

Esta aproximação do sofrimento ao “Inferno” de Dante (2010) realizada por Barreto parece assimilar-se a uma imagem construída por Fanon (1952/2020) em “Pele negra, máscaras brancas”. Buscando evidenciar as consequências da dominação colonial no psiquismo das pessoas, partindo da crítica do conceito de raça e da possibilidade de superá-lo, o teórico martinicano evoca, igualmente, a figura do inferno construída por Dante (2010). Logo no início do livro, ao anunciar um novo humanismo e escancarando contradições fundamentais da dominação colonialista, Fanon (1952/2020, p. 22) aponta que, ao em vez de somente homem<sup>6</sup>, o negro é um homem negro, condição que o lança em uma zona “estéril e árida”, uma zona do “não ser”. Esta “zona do não ser” (FANON, 1952/2020, p. 22) é apontada por Faustino (2022, p. 49-50) como uma abordagem positiva do autor “dos caminhos tortuosos e das frustrações que compõem a experiência individual”. Para Faustino (2022, p. 49-50), o caráter positivo desta abordagem seria influenciado pelo existencialismo francês e consistiria em compreender que a “vida humana é plena de contradições e dilemas sociopsíquicos existenciais dos mais variados que, embora difíceis e às vezes insuportáveis, possibilitam ampliar a nossa consciência sobre o mundo a liberdade e a responsabilidade para conosco e para com os outros”. Por este motivo, Faustino (2022) destaca a impossibilidade de viver sem conflitos, ressaltando necessidade de encararmos as nossas próprias contradições, processo que Fanon (1952/2020, p. 22) anuncia, poeticamente, como descer “ao verdadeiro inferno”.

Como Faustino (2022, p. 51) destaca, o sujeito negro é lançado na zona do não ser e é impedido de reconhecer as contradições próprias deste processo, o que dificultaria “a vivência plena e, sobretudo, a superação dos conflitos existenciais que nos tornam humanos”. Seguindo a modernidade capitalista, a alienação colonial enxergaria o sujeito dominado como uma coisa, um objeto, e não como um ser humano. A fim de manter esta dominação, a cultura dominante e racista cria uma imagem estereotipada imposta para grupos com determinadas características culturais e fenotípicas — como a pele escura, o cabelo crespo, os lábios volumosos etc., imagem que os resumiria em apenas “negros”.

Assim como Fanon (1952/2020), parece que Barreto buscou encontrar no sofrimento indícios das contradições existentes de seu contexto, tentando elaborar e apontar para cami-

6 O termo “homem”, aqui, é usado no sentido de “humano”, resumindo toda a humanidade no gênero masculino, revelando o que Faustino (2020b, p. 249) aponta como as “próprias contradições” do autor em relação aos debates quanto ao gênero e à orientação sexual. hooks (1983/2019, p. 76) também critica essa linguagem sexista presente no livro, apontando que o valor de obras como esta, que indiscutivelmente nos ensinam muito sobre a luta revolucionária mas que “corroboram e perpetuam a opressão sexista”, diminui-se, porém não se anula. Quanto a isso, temos hoje no meio acadêmico, aquilo que Faustino (2020b, p. 250) indica como a possibilidade de exercer movimento próximo ao do próprio Fanon diante de seus interlocutores: “caminhar com eles, ao redor deles e, sobretudo, para além deles, sempre que a realidade concreta assim demandar”.

nhos alternativos para a sua cristalização em “negro”, para a melancolia e para o ressentimento. Em “Diário do Hospício” (1953/2019b), há diversas passagens que escancaram a verdadeira luta existencial do escritor, que procurava encontrar a possibilidade de se reumanizar, mesmo em seu “estado de humilhação” (p. 44). Em um trecho do diário, ao relatar uma cena em que é interrogado por um médico que lhe aconselhava reagir contra o vício, Lima reforça a sua busca por extrair a poesia da situação que apenas parecia apontar para a morte que assumia a figura do álcool: “como eu tenho feito o possível para extirpá-lo [o vício] e, parecendo-me que todas as dificuldades de dinheiro que sofro são devidas a ele, e por sofrê-las, é que vou à bebida. Parece uma contradição (...) *Não quero morrer, não; quero outra vida.* Não lhe disse isto ao doutor H., mas lhe quis dizer.” (p. 46, grifo do autor).

Olhando para o passado, o escritor se angustia ao perceber como a repetição de situações como a de seu pai aconteciam com ele próprio. Em outra passagem, descrevendo um dos surtos de João Henriques e o primeiro contato com a temática da loucura, Barreto remete a um decálogo, presente em “Diário Íntimo” (1956/2011), em que toma para si os seguintes mandamentos: “O meu decálogo: 1 — Não ser mais aluno da Escola Politécnica. 2 — Não beber excesso de coisa alguma. 3 — E...” (p. 12). Barreto (1956/2019b, p. 49) observa criticamente esta passagem: “escrevi um decálogo para o governo da minha vida; entre os seus artigos havia o mandamento de não beber alcoólicos (...) Nunca o cumpri e fiz mal. Muitas causas influíram para que viesse a beber; mas, de todas elas, foi um sentimento ou pressentimento, um medo, sem razão nem explicação, de uma catástrofe doméstica sempre presente”. Em seu drama particular, também podemos perceber as contradições que compunham o seu contexto social e que ainda hoje possuem resquícios. O racismo científico dos diagnósticos falhos e a ojeriza do meio intelectual dominante de sua época quanto aos temas centrais de sua obra, como o racismo, as consequências do escravismo e a exclusão social, evidenciam como o sofrimento descrito em seus diários aponta para raízes, também, no social e que se aproxima, por exemplo, do movimento melancólico dos estudantes universitários negros descrito no início deste trabalho.

A partir disso, é possível pensarmos acerca da indissociabilidade entre social e o individual no sofrimento do negro brasileiro, entendendo que este sofrimento tem relações profundas com a formação do nosso contexto sócio-histórico. Ainda, encontramos esta visão crítica da relação entre o social e o psíquico em Fanon (1952/2020) que, recorrendo à análise freudiana do narcisismo, evidencia a possibilidade de compreender como o sofrimento psíquico teria de ser compreendido pela história individual do sujeito que sofre, mas também entendendo que as implicações sociais na constituição psíquica do sujeito teriam de ser igualmente

relevadas. Faustino (2020a) aponta, especificamente com as contribuições do trabalho de Fanon, para a possibilidade de perceber o sofrimento psíquico como, também, psicossocial. Como Ambra e Paulon (2019) reconhecem, a elaboração e reconhecimento dos sofrimentos atuais evidencia não somente seu cunho político e partilhável, mas também a possibilidade de impulsionar transformações sociais por meio da crítica produzida a partir das experiências compartilhadas, por exemplo, em grupos militantes feministas e pelos movimentos negros. Esta crítica, por si, descreve o que os autores chamam de “uma verdade construída no tecido social” (p. 2) que remeteria às desigualdades sociais e que atestaria a impossibilidade de desmembrar o sofrimento em somente psíquico ou, mesmo, somente social. Considerando a indissociabilidade entre social e psíquico, tomamos a melancolia evidenciada na obra de Lima Barreto como possibilidade de crítica deste sofrimento narcísico comum ao negro brasileiro e da sua relação com a formação da sociedade brasileira.

Por este motivo, voltamos ao objetivo principal deste trabalho — a possibilidade de reconhecer o melancólico como um aquele que enxergaria os sutis problemas sociais que quase ninguém percebe. Na esteira disso, enxergar os diários de Lima Barreto como expressão de um sofrimento psicossocial, sobretudo a melancolia tão presente em seus escritos, apontaria para a possibilidade de elaboração; para um desvio pelo passado, rumo ao futuro — como Löwy reconheceu no romantismo revolucionário (1981/2020). Para tanto, evocamos uma última passagem de “Diário íntimo” (BARRETO, 1956/2011), em que o escritor busca a mudança no futuro através da crítica do presente pelo passado. Datada em 10 de fevereiro de 1908, a entrada descreve uma viagem do escritor a São Gonçalo, por causa da visita a um amigo, o Uzeda. Passeando pela cidade, olhando para as casas antigas, cuja aparência referenciava o Brasil colônia, e olhando para as mulheres que passavam pelo caminho, Barreto (1956/2011, p. 82) estabelece a relação do nosso passado mal elaborado, do nosso passado colonial e escravista, com o seu presente: “mulheres: negras, brancas e mulatas — tristes, de longos olhares, em que há desejos de volúpias e sonhos de festas, de bailes, fantásticos, de envolvedoras agitações de todo o corpo, capazes de as fazerem esquecer e quebrar a monotonia daquela vida pobre e triste que levam, tão parecida ainda com a senzala”. Barreto continua a descrição apontando para este passado que parecia talhado na própria arquitetura da cidade: “Tomei o *tramway*. Fui vendo o caminho (...) há casas novas, os *chalets*, mas há também as velhas casas de colunas heterodoxas e varanda de parapeito, a lembrar a escravatura e o sistema da antiga lavoura” (p. 82).

É com este olhar que ele se lembra de seus avós, em especial sua avó materna que não conheceu, mas que tinha uma história que lhe causava forte impressão: “Eu, olhando

aquelas casas e aqueles caminhos, lembrei-me da minha vida, dos meus avós escravos e, não sei como, lembrei-me de algumas frases ouvidas no meu âmbito familiar, que me davam vagas notícias das origens da minha avó materna, Geraldina. Era de São Gonçalo, de Cubandê, onde eram lavradores os Pereiras de Carvalho, de quem era ela cria” (BARRETO, 1956/2011, p. 82). Voltando ao passado oprimido, o escritor encontra-o no presente: “Lembrando-me disso, eu olhei as árvores da estrada com mais simpatia. Eram muito novas; nenhuma delas teria visto minha avó passar, caminho da corte, quando os seus senhores vieram estabelecer-se na cidade. Isso devia ter sido por 1840, ou antes, e nenhuma delas tinha a venerável idade de setenta anos” (p. 83).

Seguindo com a descrição, Barreto (1956/2011) fantasia acerca de sua origem, observando os passantes tristes com quem cruzava: “Quem sabe se eu não tinha parentes, quem sabe se não havia gente do meu sangue naqueles párias que passavam cheios de melancolia, passivos e indiferentes, como fragmentos de uma poderosa nau que as grandes forças da natureza desfizeram e cujos pedaços vão pelo oceano afora, sem consciência do seu destino e de sua força interior” (p. 83). Retomando o seu passado desfigurado, descrito como um barco destruído, Barreto (1956/2011) aponta para a superação, para o orgulho: “embora enchesse-me de tristeza o seu estado, eu não pude deixar de lembrar-me, sem algum orgulho, que o meu sangue, parente do seu, depois de volta de três quartos de século, voltava àquelas paragens radiante de mocidade, saturado de noções superiores, sonhando grandes destinos” (p. 83). É com esta imagem que Barreto (1956/2011) recuperava a possibilidade de se humanizar e, não somente isso, como também a possibilidade de sonhar, entendendo que, por trás da apatia e da inércia da melancolia, há também caminhos que apontam para a saída da repetição, que apontam para a elaboração e para a mudança.

## Considerações Finais ou “quanto ao futuro”

“— Quando é um homem branco, é só ‘Homem’! Agora, quando é preto é Homem preto!

— Engraçado que você acabou de parafrasear um trecho de *Pele Negra, máscaras brancas*. É muito massa o que a gente tá vivendo, saca? Que a gente tá imerso num caldeirão cultural em que, agora, citar Fanon de memória é superpossível, saca?”.

Diálogo entre dois estudantes negros da Universidade Federal de Goiás, no dia 26 de março de 2022

“Aí Macabéa disse uma frase que nenhum dos transeuntes entendeu. Disse bem pronunciado e claro:

— Quanto ao futuro.”

(Clarice Lispector, *A hora da estrela*, 1977/2020, p. 77).

A busca por compreender como algo tão oneroso como a melancolia poderia ser enxergado como tendo alguns aspectos positivos foi o que moveu esta discussão e o que estabeleceu os objetivos a serem seguidos durante esta pesquisa. No entanto, o interesse profundo por sondar e (re)elaborar este movimento tão marcado como apático e inerte tem suas raízes em nosso esforço anterior, bem demonstrado na sequência de planos de trabalhos, iniciações científicas, citados ao longo do texto, que colaboraram significativamente para o nível da discussão proposta. Esta curiosidade em relação a uma possível virada quanto ao *status* da melancolia — uma possível passagem da apatia para a revolta procurando a mudança — foi marcada também pelo meu próprio contato como estudante negro com o ensino superior e pelo meu (re)encontro com as obras de Lima Barreto. Vivendo a apatia apresentada no início deste estudo, comum entre estudantes negros que se veem isolados em turmas majoritariamente brancas, esforcei-me por tentar elaborar essa ferida que parecia tão minha, mas que, aos poucos, revelou-se como uma ferida coletiva.

Em “Frantz Fanon, um revolucionário particularmente negro”, um pequeno ensaio biográfico acerca da obra e vida do teórico martinicano, Faustino (2018) descreve como “*Pele negra, máscaras brancas*” foi redigido a partir do contato de Fanon com o mundo intelectual europeu e com a abismal percepção de que, para este mesmo mundo, ele era apenas um “negro”. Assim, o seu livro seminal é resultado de um diálogo com os autores populares de sua época, mas também poderia ser enxergado como uma indagação existencial do próprio autor — o que ele mesmo chama, posteriormente de descida ao “verdadeiro inferno” (FANON, 1952/2020, p. 22). Dessa forma, frente à alienação que Fanon vivia por ser negro no “mundo (intelectual) do branco” — interessante expressão que Manoel (2020) utiliza para analisar este contato, “*Pele negra, máscaras brancas*” (FANON, 1952/2020) consistiu em, antes de qual-

quer outra coisa, uma tentativa de elaborar questões particulares e, não obstante, sociais, entendendo que “os assuntos em questão não eram enfrentados apenas como tema de pesquisa, mas como dilemas de vida de um jovem, letrado e de classe média, que queria apenas ‘ser um homem entre outros homens’” (FAUSTINO, 2018, p. 49).

É também neste ensaio biográfico que Faustino (2018) evidencia a importância do contato de Fanon com a obra e a docência de Aimé Césaire. Indiscutivelmente, a influência deste professor e poeta que professava a beleza do negro e a necessidade de luta frente ao capitalismo deixou marcas indeléveis em Fanon. Tendo sido aluno de Césaire e tendo, também, atuado politicamente a favor de seu mestre quando ainda estudante no Liceu, Fanon produziu todo o seu trabalho partindo deste inesquecível contato, desde memorável diálogo. Com isso em vista, entendemos que o nosso trabalho segue como fruto deste contato que deixou marcas na história a ponto de, como apresentado na epígrafe dessa conclusão, hoje ser possível citar de memória as contribuições destes autores em uma conversa corriqueira sobre negritude, brasilidade e luta antirracista.

Por isso, voltamos à noção da crítica do presente por meio de um desvio pelo passado, rumo a um futuro utópico desenvolvida por Löwy (1981/2020) a partir das contribuições do romantismo revolucionário e dos trabalhos de Walter Benjamin. Na epígrafe do penúltimo capítulo de “Pele negra, máscaras brancas” (1952/2020), Fanon remonta à Marx (1852/2020), assegurando que o sujeito é agente ativo na construção da história e, aqui já exprimindo o seu humanismo radical influenciado pelo existencialismo, que o sujeito é também autor da sua liberdade. Mas, na análise de Marx (1852/2020), há uma crítica frente à tomada do passado como repetição das mesmas façanhas grandiosas e históricas do passado. Em determinado momento do texto, o teórico materialista aponta: “não é do passado, mas unicamente do futuro, que a revolução social do século XIX pode colher a sua poesia” (p. 28). Löwy (1981/2020), comentando minuciosamente a tese XIV de “Sobre o conceito da História” (BENJAMIN, 1942/2012g), afirma que Benjamin contradiz Marx no sentido de que o resgate do passado apagado possui um potencial revolucionário e redentor. O passado seria “uma fonte formidável de inspiração, uma arma cultural poderosa no combate presente” (LÖWY, 1981/2020, p. 121).

Portanto, retomar o passado, para Benjamin (1942/2012g), não é encarado como uma artimanha cujo alvo é a resignação ou a lamúria ressentida. Assim, poderíamos pensar, na esteira de Fanon (1952/2020), que o passado de escravização não define quem os sujeitos negros são, mas, pode, certamente, ser retomado a favor da luta contra a opressão e contra o sistema de produção em que ela se insere. Igualmente, caminhamos próximo dos comentários de

Löwy (1981/2020, p 112) quando este se refere ao ressentimento e à melancolia como uma potência para a “revolta ativa, de práxis revolucionária”. Como Souza (1983/2021) e Fanon (1952/2020) exprimem, este ódio voltado para dentro, quando implicado em algo externo ao Eu, levaria à superação; levaria o sujeito a ser “acional” (FANON, 1952/2020, p. 232). É necessário, portanto, olhar para o passado e para a ancestralidade com a audácia de tomar destes a centelha capaz de explodir a linha histórica homogênea e negacionista que ainda alimenta o extermínio da população negra atualmente. É necessário tomar o passado para, assim como Macabéa em sua hora da estrela (LISPECTOR, 1977/2020), pronunciar em alto e bom tom: e quanto ao futuro?

Como exposto, Lima Barreto (2017) já estava atento a esta possibilidade de luta contra a violência extrema do racismo e das opressões do sistema capitalista, tendo como âncora em seu combate a ideia de que o sofrimento humano nos une. Legitimar as diversas conformações deste sofrimento seria o alvo de seu projeto artístico, não se afastando da importância em perceber que havia chegado o momento de agir: “É chegada, no mundo, a hora de reformarmos a sociedade, a humanidade, não politicamente que nada adianta; mas socialmente que é tudo” (BARRETO, 2017, p. 125). Nos artigos, resenhas e nos diários, Lima dá sentido ao seu movimento criativo e, por causa da força de seu projeto literário, percebemos que o silenciamento e a humilhação foram as respostas que a sociedade da época lhe deu. Mesmo sendo visto como “pedra no sapato” da “plutocracia” das grandes cidades, como observa Schwarcz (2017), o escritor não se intimidava, dando a réplica em peças importantes de nossa literatura brasileira.

Um exemplo de sua destreza em observar e criticar os nossos principais problemas é a história de “Clara dos Anjos” (BARRETO, 1948/2019a). Inicialmente desenvolvida em um pequeno conto de dez páginas e depois transformado em romance, a trama aborda o sofrimento das mulheres negras que são, comumente, percebidas através do prisma da hipersexualização. O romance tem como epígrafe um enunciado de João Ribeiro que aponta que a origem desta “solidão da mulher negra” está nas raízes da nossa colonização quando as mulheres dos povos originários foram roubadas e estupradas, tanto quanto as mulheres negras escravizadas e, ainda hoje, as “mestiças” e “mulatas”<sup>7</sup>. É também nesta obra que Barreto descreve a diferença entre os subúrbios e a urbe carioca: as casas, os costumes, as roupas e até a língua falada eram diferentes nestes dois lugares. Os subúrbios eram o lugar onde se despejava tudo aquilo que não cabia na cidade, onde se despejaram os corpos negros que não podiam manchar o suposto Brasil europeizado — como exprimido em sua célebre frase: “o subúrbio é o

7 Utilizamos as aspas por considerarmos palavras depreciativas das mulheres negras e indígenas.

refúgio dos infelizes” (BARRETO, 1948/2019a, p. 188).

Barreto era um destes infelizes. No final de sua vida, frente aos desencantos que pareciam se amontoar cada dia mais, ele encontrou possibilidades de resistir ao seu tormento íntimo a partir do engajamento político e do apoio aberto a causas tidas como polêmicas e revolucionárias. Barbosa (1952/2017) observa o quanto isso foi subversivo, já que o escritor era funcionário público e, ainda, Schwarcz (2017) ressalta que, na época, essa tendência revolucionária era considerada, inclusive pela ciência, como loucura moral. Isso não significa, exatamente, que foi aí que Barreto começou a se envolver com a política — já que desde sua juventude ele sempre se mostrou atento às questões prementes de seu tempo. O que acontecia era um ato corajoso de rompimento: seu grito de basta ao *locus* apático e à repetição dolorida que vinha mantendo (BARBOSA, 1952/2017). Na sua casa, nomeada “Vila Quilombo”, símbolo de resistência ao escravismo, o escritor dava seguimento aos anos derradeiros de muito trabalho até a sua morte precoce em 1922. No escritório e quarto de dormir, Barreto se apegava à sua biblioteca, chamada carinhosamente de “Limana”, e, afastando-se do ressentimento e do vício alcoólico, “tentava afirmar-se, ser alguém, deixar em suma a marca da sua passagem na terra” (BARBOSA, 1952/2020, p. 304).

Dentre as imagens que emergiram quando começamos a estudar o não-lugar de Lima Barreto, como o do negro incivilizado, do negro ressentido, do negro “pedra no sapato” e o do negro resignado, encontramos um último retrato: o de um grande escritor. Encontramos, assim, na obra de Barreto, um empenho muito forte em reconciliar este sujeito oprimido por uma sociedade racista, lembrando-nos da possibilidade de se reestabelecer o pacto civilizatório prometido por outras vias (FREUD, 1930/2020f). Como citamos, Barreto pretendia escrever a “História da Escravidão Negra no Brasil e sua influência na nossa nacionalidade” (BARRETO, 1956/2011, p. 12), projeto que não deu cabo. Porém, a partir dos seus trabalhos há essa possibilidade que nos ensina a vencer o ressentimento e a melancolia destinados àqueles que ocupam o *locus* de “não-lugar”. Esta é a verdadeira poesia retirada dos círculos infernais. Mesmo com tanta apatia, raiva e ressentimento, houve um trabalho construído com dores e com mágoa, que lançou seu olhar para o passado oprimido e ainda hoje nos incentiva a resistir e a lutar.

## Referências

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Originalmente publicada em 1947. Rio de Janeiro: Zahar. 1985.

AMBRA, Pedro.; PAULON, Clarice. Sofrimento, verdade e políticas identitárias. LavraPalavra, 2019, disponível em: <https://lavrpalavra.com/2019/07/26/sofrimento-verdade-e-politicas-identitarias/> acesso em 29/03/2022.

BALDWIN, James. *Notas de um filho nativo*. Originalmente publicado em 1955. Tradução de Paulo Henriques Britto. São Paulo: 2020.

BARBOSA, Francisco. *A vida de Lima Barreto*. Originalmente publicado em 1952. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BARRETO, Lima. *Clara dos Anjos*. Originalmente publicado em 1948. São Paulo: Companhia das Letras, 2019a.

\_\_\_\_\_. *Diário Íntimo*. Originalmente publicado em 1956. São Paulo: Globus. 2011.

\_\_\_\_\_. *Diário do Hospício e O cemitério dos vivos*. Originalmente publicado em 1953. São Paulo: Companhia das letras, 2019b.

\_\_\_\_\_. *Impressões de leitura e outros textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras. 2017.

\_\_\_\_\_. *Os Bruzundangas*. Originalmente publicado em 1923. Belo Horizonte: Garnier, 1998.

\_\_\_\_\_. *Recordações do escrivão Isaías Caminha*. Originalmente publicado em 1909. São Paulo: Companhia das Letras, 2019c.

\_\_\_\_\_. *Vida e Morte de M. J. Gonzaga de Sá*. Originalmente publicado em 1919. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2017.

\_\_\_\_\_. *Triste fim de Policarpo Quaresma*. Originalmente publicado em 1911. São Paulo: Companhia das Letras, 2019d.

BENJAMIN, Walter. A Imagem de Proust. Originalmente publicado em 1929. Em: \_\_\_\_\_. *Magia e Técnica, arte e política*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 2012a. p.37-50.

\_\_\_\_\_, A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. Originalmente publicado em 1935[1936]. Em: \_\_\_\_\_. *Magia e Técnica, arte e política*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 2012b. p.37-50.

\_\_\_\_\_. Charles Baudelaire: um poeta na época do capitalismo avançado. Em: \_\_\_\_\_. *Baudelaire e a modernidade*. Tradução de João Barrento, Belo Horizonte: Autêntica, 2017a. p. 7-102.

\_\_\_\_\_. *Imagens do pensamento/sobre o haxixe e outras drogas*. Originalmente publicado em 1972. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017b.

\_\_\_\_\_. Experiência e pobreza. Originalmente publicado em 1933. Em: \_\_\_\_\_. *Magia e Técnica, arte e política*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 2012c. p.123-128.

\_\_\_\_\_. Fragmento teológico-político. Originalmente publicado em 1921. Em: \_\_\_\_\_. *O anjo da história*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica. 2016. p. 21-24.

\_\_\_\_\_. Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário de sua morte. Originalmente publicado em 1934. Em: \_\_\_\_\_. *Magia e Técnica, arte e política*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 2012d. p.147-178.

\_\_\_\_\_. O contador de histórias. Originalmente publicado em 1936. Em: \_\_\_\_\_. *Linguagem, tradução e literatura*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p.139-166.

\_\_\_\_\_. O narrador. Originalmente publicado em 1936. Em: \_\_\_\_\_. *Magia e Técnica, arte e política*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 2012e. p.213-240.

\_\_\_\_\_. O Surrealismo, o último instantâneo da inteligência europeia. Originalmente publicado em 1929. Em: \_\_\_\_\_. *Magia e Técnica, arte e política*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 2012f. p. 21-36.

\_\_\_\_\_. *Rua de Mão única: infância berlinense: 1900*. Originalmente publicado em 1979. Tradução de João Barrento Belo Horizonte: Autêntica editora, 2017c.

\_\_\_\_\_. Sobre o conceito da História. Originalmente publicado em 1942. Em: \_\_\_\_\_. *Magia e Técnica, arte e política*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 2012g. p. 241-252.

BESSA, Beatriz. As experiências de Walter Benjamin. In: *Revista Morpheus-Estudos Interdisciplinares em Memória Social*, v. 5, n. 9, 2006.

CALLIGARIS, Contardo. Verdades de autobiografias e diários íntimos. *Revista Estudos Históricos*, v. 11, n. 21, p. 43-58, 1998.

CELES, Luiz Augusto M. A psicanálise no contexto das autobiografias românticas. *Cadernos de Subjetividade*, v. 1, n. 2, p. 177-203, 1993.

CHNAIDERMAN, Miriam. Buscando baobás na aridez do asfalto. Em: KON, N. M.; SILVA, M. L.; ABUD, C. C. (org). *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 180-196.

COSTA, Jurandir. Os sobrenomes da vergonha: melancolia e narcisismo. Em: *Sofrimentos narcísicos*, p. 9-15, 2012

DANTE, Alighieri. *A divina comédia — Inferno*. São Paulo: Abril, 2010.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Originalmente publicado em 1952. Tradução de Sebastião Nascimento e colaboração de Raquel Camargo. São Paulo: Ubu, 2020.

\_\_\_\_\_. *Por uma Revolução Africana: Textos políticos*. Originalmente publicado em 1964. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2021.

FAUSTINO, Deivison. *Frantz Fanon e as encruzilhadas: teoria, política e subjetividade*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

\_\_\_\_\_. *Frantz Fanon: um revolucionário, particularmente negro*. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018.

\_\_\_\_\_. Notas sobre a sociogenia, o racismo e o sofrimento psicossocial no pensamento de Frantz Fanon. Em: *Revista Eletrônica Interações Sociais*, 4(2), p. 10-21, 2020a.

\_\_\_\_\_. Posfácio. Em: FANON, Frantz. (2020). *Pele negra, máscaras brancas* (p. 245-264). São Paulo: Ubu editora, 2020b.

FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*. Originalmente publicado em 1920. Tradução de: Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020a.

\_\_\_\_\_. Construções em análise. Originalmente publicado em 1937. Em: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. v. 19. p. 327-344.

\_\_\_\_\_. *O infamiliar*. Originalmente publicado em 1919. Tradução de Ernani Chaves e Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica, 2020b.

\_\_\_\_\_. Introdução ao narcisismo. Originalmente publicado em 1914. Em: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2020c. v. 12. p. 13-50.

\_\_\_\_\_. Moral Sexual “Cultural” e O Nervosismo Moderno. Originalmente publicado em 1908. Em: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. v. 8.

\_\_\_\_\_. Lembrar, repetir e perlaborar. Originalmente publicado em 1914. Em: \_\_\_\_\_. *Fundamentos da clínica psicanalítica*. Tradução de Cláudia Dornbusch. Belo Horizonte: Autêntica, 2020d. p.151-164

\_\_\_\_\_. Luto e melancolia. Originalmente publicado em 1917. Em: \_\_\_\_\_. *Neurose, psicose, perversão*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020e, p. 99-122.

\_\_\_\_\_. O Eu e o Id. Originalmente publicado em 1923. Em: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. p. 13-74.

\_\_\_\_\_. Psicologia das massas e análise do Eu. Originalmente publicado em 1921. Em: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. v. 15. p. 09-101.

\_\_\_\_\_. O Futuro de uma Ilusão. Originalmente publicado em 1927. Em: \_\_\_\_\_. *Obras Completas*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. v. 17.

\_\_\_\_\_. O mal-estar na civilização. Originalmente publicado em 1930. Em: \_\_\_\_\_. *Obras Completas*. Tradução de Paulo César de Souza São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. v. 18.

\_\_\_\_\_. O poeta e o fantasiar. Originalmente publicado em 1908. Em: \_\_\_\_\_. *Arte, Literatura e os artistas*. Tradução de Ernani Chaves. Belo Horizonte: Autêntica, 2020f. p. 53-66.

\_\_\_\_\_. Por que a Guerra? Originalmente publicado em 1932. Em: \_\_\_\_\_. *Obras Completas*. Tradução de Paulo César de Souza São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. v. 18.

\_\_\_\_\_. Projeto para uma psicologia científica. Originalmente publicada em 1895. Em: *Publicações pré-psicanalíticas e Esboços inéditos*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

\_\_\_\_\_. Sobre a dinâmica da transferência. Originalmente publicado em 1912. Em: \_\_\_\_\_. *Fundamentos da clínica psicanalítica*. Tradução de Cláudia Dornbusch. Belo Horizonte: Autêntica, 2020g. p.107-120

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. Originalmente publicado em 1994. São Paulo: Perspectiva, 2013.

\_\_\_\_\_. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2015.

HOOKS, bell. *Teoria feminista: da margem ao centro*. Originalmente publicado em 1984. Tradução de Rainer Patriota. São Paulo: Perspectiva, 2019.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil. *Estudos e Pesquisas-Informação Demográfica e Socioeconômica*, v. 41, 2019. disponível em: [liv101681\\_informativo.pdf \(ibge.gov.br\)](http://liv101681_informativo.pdf(ibge.gov.br)). Acesso em: 30/10/2021.

KAFKA, Franz. *O castelo*. Originalmente publicado em 1926. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KEHL, Maria Rita. A melancolia em Freud e Benjamin. Em: *Walter Benjamin: Barbárie e memória ética*. Rio Grande do Sul: Zouk, 2020.

\_\_\_\_\_. *O tempo e o cão: a atualidade das depressões*. São Paulo: Boitempo, 2015.

\_\_\_\_\_. *Ressentimento*. Originalmente publicado em 2004. São Paulo: Boitempo, 2020.

KONDER, Leandro. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. Originalmente publicado em 1988. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

LACAN, Jacques. *Escritos*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LAPLACHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulário de Psicanálise*. Originalmente publicado em 1982. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LISPECTOR, Clarice. *A hora da estrela*. Originalmente publicado em 1977. São Paulo: Rocco, 2020.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade*. Originalmente publicado em 1992. Tradução de Nair Fonseca. São Paulo: Boitempo, 2015.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. Originalmente publicado em 1981. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2020

MANOEL, Jones. O negro no mundo (intelectual) do branco: breve nota sociológica. *Blog da Boitempo*. 2020. Disponível em: [https://blogdaboitempo.com.br/2020/02/11/o-negro-no-mundo-intelectual-do-branco-breve-nota-sociologica/amp/?\\_\\_twitter\\_impression=true](https://blogdaboitempo.com.br/2020/02/11/o-negro-no-mundo-intelectual-do-branco-breve-nota-sociologica/amp/?__twitter_impression=true) Acesso em: 13/06/2021.

MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Originalmente publicado em 1852. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2020.

MESSERSCHMIDT, Marcos Lentino. Pensar a melancolia: dos humores de Hipócrates ao pessimismo revolucionário de Walter Benjamin. *Griot: Revista de Filosofia*. v. 20, n. 2, p.88-98, 2020. Doi: [10.31977/grifi.v20i2.1734](https://doi.org/10.31977/grifi.v20i2.1734)

MOURA, Clóvis. *As injustiças de Clio: o negro na historiografia brasileira*. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.

\_\_\_\_\_. *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

\_\_\_\_\_. Escravismo, colonialismo, imperialismo e racismo. São Paulo: *IBEA - Instituto Brasileiro de Estudos Africanistas*, Afro-Ásia, n. 14, pp. 124-137, 1983.

\_\_\_\_\_. *O negro: de bom escravo a mau cidadão?* Originalmente publicado em 1977. São Paulo: Editora Dandara, 2021

\_\_\_\_\_. *Rebeliões da Senzala: quilombos, insurreições e guerrilhas*. Originalmente publicado em 1959. São Paulo: Anita Garibaldi, 2020a.

\_\_\_\_\_. *Quilombos: resistência ao escravismo*. Originalmente publicado em 1993. São Paulo: Expressão Popular, 2020b.

NASCIMENTO, Beatriz. *Todas (as) distâncias: poemas, aforismos e ensaios de \_\_\_\_\_*. Salvador: Editora Ogum's Toque Negros, 2015, p. 90-97.

NOGUEIRA, Isildinha. *A cor do inconsciente: significações do corpo negro*. São Paulo: Perspectiva, 2021.

PASCHOAL, Antônio. As formas do ressentimento na filosofia de Nietzsche. *Philosophos-Revista de Filosofia*, v. 13, n. 1, p. 11-33, 2008.

POMPEIA, Raul. *O Ateneu: crônica de saudades*. Originalmente publicado em 1888. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

PROUST, M. No Caminho de Swann. Obra original publicada em 1913. Tradução de: Fernando Py. Em: *Em Busca do Tempo Perdido*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

RAMPIM, J. *Colecionador, arte e materialismo histórico em Walter Benjamin*. São Paulo: Unifesp, 2018.

RIBEIRO, Helano Jader. Errata: A memória des-figurada de Walter Benjamin. *Signótica*, v. 32, 2020. Doi: [10.5216/sig.v32.64316](https://doi.org/10.5216/sig.v32.64316).

RICOEUR, P. *Tempo e narrativa (tomo 1)*. Campinas: Papirus, 1994.

RIMBAUD, Artur. *Uma temporada no inferno seguido de correspondência*. Originalmente publicado em 1873. Tradução de Paulo Hecker Filho, Alexandre Ribondi, Ivo Barroso, Júlia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, 2016.

RODRIGUES, M. Raça e criminalidade na obra de Nina Rodrigues: Uma história psicossocial dos estudos raciais no Brasil do final do século XIX. Em: *Estudos e pesquisas em psicologia*, v. 15, n. 3. Rio de Janeiro: 2015, p. 1119-1135.

RODRIGUES, N. Mestiçagem, degenerescência e crime. Em: *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, v. 15, (1899/2008), p. 1151-1180.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Édipo e o anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin*. Originalmente publicado em 1981. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2008.

RUY, José Carlos. Apresentação. Em: MOURA, C. Particularidades do racismo brasileiro. *Revista Princípios*, n. 32, p. 62-64, 1994.

\_\_\_\_\_. Um clássico sobre a luta de classes no Brasil. Em: MOURA, C. *Rebeliões da Senzala: quilombos, insurreições e guerrilhas*. São Paulo: Anita Garibaldi, 2020. p. 19-29.

SALES, Léa Silveira. Posição do estágio do espelho na teoria lacaniana do imaginário. *Revista do Departamento de Psicologia*. UFF, v. 17, p. 113-127, 2005.

SANTOS-STUBBE, Chirly. Banzo — Uma nostalgia afro-Brasileira. *Journal of Psychology in Africa*, v. 1, n. 2, p. 8-14, 1989.

SILVA, Tatiana Dias. *Ação afirmativa e população negra na educação superior: acesso e perfil discente*. Repositório do conhecimento do IPEA: 2020, disponível em: <http://repositorio.ipea.gov.br/handle/11058/10102>, acesso em 20 de outubro de 2021.

SCHWARCZ, L. *Lima Barreto: triste visionário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

SOUZA, Neuza Santos. *Tornar-se negro Ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Originalmente publicado em 1983. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

VILLELA, Thyago Marão. “Estetização da política” e “Politização da arte” na URSS: Walter Benjamin e o Movimento Produtivista (1926-1936). *Revista de História (São Paulo)*, 2020.