



ARTIGO/DOSSIÊ

O CORPO COMO TEXTO: A OBJETIFICAÇÃO COLONIZADORA NOS CONTOS “NEGRINHA” DE MONTEIRO LOBATO E “PAI CONTRA MÃE” DE MACHADO DE ASSIS

RENATA MOCELIN PENACHIO

Renata Mocelin Penachio

Doutoranda em Estudos Literários pelo Programa de Pós-graduação em Letras (PPGL) da Universidade Federal do Paraná na linha de pesquisa “Literatura e outras Linguagens”. Mestre em Estudos Literários pelo Programa de Pós-graduação em Letras (PPGL) da Universidade Federal do Paraná na linha de pesquisa “Literatura e outras Linguagens”, 2022.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1214589973294060>.

ORCID iD: <https://orcid.org/0009-0007-6886-6029>.

E-mail: mocelinrenata6@gmail.com.

Resumo: Neste artigo, busco unir minhas aspirações, a antropologia e a literatura, para uma investigação cuidadosa que emerge a partir da complexa intersecção dos saberes que são as fronteiras da historiografia brasileira. O corpo como forma de elegibilidade do texto e o texto como forma de elegibilidade do corpo. Trazer para o corpo as discussões sobre as problemáticas étnicas do país é materializar as marcas da colonização, mesmo que essas marcas estejam representadas nas lacunas psicoexistenciais que transitam entre a verdade e a ficção. O exercício de alteridade que a literatura

promove é o redimensionar das estruturas subjetivas que o pensamento colonial impõe e provoca antes, durante e pós-período escravocrata. Não é apenas do período histórico que advém a escravidão, mas do pensamento que perpetua na historicidade suas marcas de violência. Aqui, analiso os contos “Negrinha”, de Monteiro Lobato, e “Pai contra Mãe”, de Machado de Assis, na intenção de encarar a importância e impacto da narrativa ficcional na reflexão e (re)constituição da história do país.

Palavras-chave: Racismo. Colonização. Literatura brasileira. Monteiro Lobato. Machado de Assis.

Abstract: In this article, I propose unifying my two aspirations, anthropology and literature, looking for a careful investigation that emerges from the complex intersection of knowledges that constitute Brazilian historiography. Body as a form of eligibility of text and text as a form of eligibility of body. To bring to the body the discussions about ethnical problems of the country is to materialize the impressions of colonization, even though these impressions are represented in the psychoexistential gaps that wonder between truth and fiction. The exercise of otherness that literature promotes is the reshaping of subjective structures that the colonial thought imposes and provokes before, during and after the slavery period. It is not only from the historical period that slavery arises, but from the thought that perpetuates in historicity its impressions of violence. Here, I analyze the tails “Negrinha”, from Monteiro Lobato, and “Pai contra Mãe”, from Machado de Assis, in order to face the importance and impact of fictional narrative in the speculation and (re)constitution of the country’s history.

Keywords: Racism. Colonization. Brazilian literature. Monteiro Lobato. Machado de Assis.

Porque você passa a vida escutando que, apesar de tudo, você tem que aguentar [...] por mais que você derrube as ilusões, sobrar sempre aquela *dúvida sobre suas reais capacidades. E essa é a perversidade*

do racismo. Porque ele simplesmente te impede de visitar seus próprios infernos. (TENÓRIO, 2020, p. 86)

O negro quer ser branco. O branco incita-se a assumir a condição de ser humano. (FANON, 2020, p. 27)

INTRODUÇÃO

Neste estudo, abordo através da análise literária e do olhar antropológico algumas nuances da historiografia brasileira e os aspectos colonizadores de objetificação do corpo presentes nos contos “Negrinha”, de Monteiro Lobato (2008), e “Pai contra Mãe”, de Machado de Assis (1970). Ambos autores e contos exploram em seus enredos enlaçamentos narrativos dispostos a problematizar o período colonial brasileiro que é escorado em sua centralidade por uma base escravocrata. Os contos têm como contexto histórico-temporal o referencial ao período da escravidão, mas de maneiras distintas: “Pai contra Mãe” acontece antes do marco da abolição e “Negrinha” depois. Porém, é preciso considerar que o conto de Machado de Assis foi escrito no pós-abolição – também lugar de seu narrador –, assim como o de Monteiro Lobato; isso incita a discussão de que ambos os contos, apesar de se passarem em períodos diferentes, tratam da mentalidade escravocrata persistente na sociedade brasileira. Irei aqui fomentar uma leitura crítica descolonizante que se compromete com uma corrente que prioriza a problematização das questões raciais. Assim, sustenta Bonnici:

Essa abordagem envolve: um constante questionamento sobre as relações entre a cultura e o imperialismo para a compreensão da política e da cultura na era da descolonização; o autoquestionamento do crítico, porque solapa as próprias estruturas do saber, ou seja, a teoria

literária, a antropologia, a geografia eurocêntricas; engajamento do crítico, porque sua preocupação deve girar em torno da criação de um contexto favorável aos marginalizados e aos oprimidos, para a recuperação da sua história, da sua voz, e para a abertura das discussões acadêmicas para todos; uma desconfiança sobre a possível institucionalização da disciplina e sua apropriação pela crítica ocidental, neutralizando a sua mensagem de resistência. (BONNICI, 1998, p. 10)

Saliento que neste artigo o foco de investigação são as fronteiras entre literatura e história. Os aspectos constituintes da estrutura dos contos serão o ponto de partida para as análises aqui incentivadas, considerando o corpo como texto – o corpo como um lugar de elegibilidade. Ou seja, proponho uma chave de leitura que não existe sem a historiografia brasileira, abrindo portas para um debate sobre as relações possíveis entre ficção e aquilo que é reputado como “real”:

No caso, este entendimento da História como uma narrativa sobre o passado liga-se ao conceito da representação, que encarna a ideia de uma substituição, ou ainda da presentificação de uma ausência. Assim, no sistema de representações sociais construídas pelos homens para atribuir significado ao mundo, ao que se dá o nome de imaginário, a Literatura e a História teriam o seu lugar, como formas ou modalidades discursivas que têm sempre como referência o real, mesmo que seja para negá-lo, ultrapassá-lo ou transfigurá-lo. (PESAVENTO, 2003, p. 33)

Assim, compreendemos a história a partir dessa transfiguração que permite chaves de leituras literárias condizentes à história do Brasil e suas ficções, recalculando a rota conduzida pelas dicotomias ocidentais e reestabelecendo relações simbólicas indispensáveis para

uma aprofundada investigação daquilo que é tratado como realidade por epistemologias hegemônicas.

O CORPO COMO TEXTO

É da consistência do pensamento ocidental um paradigma filosófico dicotômico, no qual as reflexões são regidas por oposições e contrastes: razão e emoção, bem e mal, mente e corpo, verdade e mentira, história e ficção. Essa forma dualista de compreensão de mundo também é prescrita sobre a temporalidade e suas divisões que determinam epistemologias e criam um tipo de linearidade. Desse modo, o tempo acontece apenas em uma de três possíveis perspectivas historiográficas: passado, presente ou futuro. Desde Tucídides, historiador da Grécia Antiga no século V a.C., estabelece-se uma divisão clara entre o saber criterioso, racional, determinado pela veracidade fatural, e a ficção, disposta naquilo que seria da ordem da imaginação, da invenção, da não-verdade. O saber criterioso seria aquele designado ao papel do historiador, o consultor da documentação do passado que conta a história como ela “verdadeiramente” aconteceu. Essa perspectiva se prolonga até o século XIX, desdobrando-se nas transformações sociais decorrentes da industrialização propiciada, dentre outros fatores, pelo racionalismo cientificista. Essa separação de campos de saber é refreada pela crise dos paradigmas científicos na segunda metade do século XX, principalmente a partir da década de 1970. Essa crise é necessária para que “a ficção se tornasse uma questão chave para o debate da escrita da História, aproximando-a da Literatura” (PESAVENTO, 2003, p. 34).

Podemos entender a história e a literatura como formas de elegibilidade de mundo, em que o corpo desse mundo se condensa

em palavra, em texto. O corpo como texto reverbera na intenção da condição literária, tecendo um fundamento temporal como sua fonte de imaginário: é preciso que o tempo aconteça. Tanto na ficção quanto na história, há um tempo determinado, que pode ser da ordem linear da temporalidade ocidental ou pode se dar por meio de intuítos transformadores, criativos e edificantes, que perpassam uma construção ou reconstrução da realidade.

Esse segundo caminho pode ser uma alternativa à indução hegemônica do pensamento social brasileiro. Aqui, elaboraremos uma perspectiva descolonial sobre o texto e irei estendê-la também sobre o mundo, o tempo e tudo aquilo que envolve historiografia e ficção. Começaremos pensando na genealogia como uma perspectiva de leitura que contempla essa distinção do pensamento ocidental sobre a dicotomia estabelecida entre a veracidade historiográfica e a inventibilidade ficcional. Antônio Candido (1985, p. 171) relata uma “tendência genealógica” da literatura do país que insculpe em sua lapidação criativa um grande desejo de realizar uma literatura tipicamente brasileira, “típica da nossa civilização”:

Não se trata mais de ver o texto como algo que se esgota ao conduzir a este ou àquele aspecto do mundo e do ser; mas de lhe pedir que crie para nós o mundo, ou um mundo que existe e atua na medida em que é discurso literário [...] Isto porque, assim como os próprios escritores, a crítica verá que a força própria da ficção provém, antes de tudo, da convenção que permite elaborar os ‘mundos imaginários’. (CANDIDO, 1989, p. 206-207)

Antônio Candido oferece uma leitura sobre um tipo de vazio genealógico; a estrutura de uma literatura que precisa da criação, do imaginário, da constituição do texto para expressar o seu mundo.

É o que também acontece com a historiografia brasileira, que hoje é chamada a ser recriada a partir de uma leitura decolonial, contar “a história que a história não conta” (DOMÊNICO *et al.*, 2019). Partir desse olhar de criação de outras narrativas históricas e de outras análises ficcionais é caminhar pelas sombras da historiografia. Assim divaga José Saramago:

Graças a visões novas, a novos pontos de vista, a novas interpretações, irá tornando sucessivamente mais densa, menos rarefeita, a imagem que temos do passado. Restarão, sempre, porém, grandes zonas de sombra e é aí que o romancista tem o seu campo de trabalho [...] Creio bem que o que subjaz a esta inquietação é a nossa certeza de que não poderemos, nem sequer de modo simplesmente satisfatório, reconstituir o passado. Não podendo reconstituí-lo, fica-nos a viagem pelas zonas de sombra, essas por onde o romancista avança com a sua pequena candeia, iluminando recantos, procurando caminhos que a poeira do tempo escondeu, inventando pontes que liguem fatos isolados, e também, supremo atrevimento, substituindo algo do que foi por aquilo que poderia ter sido. (SARAMAGO, 2000, p. 14)

Podemos entender essa “viagem pelas zonas de sombra” e o “avançar com uma pequena candeia” não só como possível invenção ou criação de narrativa sobre o texto no mundo, mas também uma subversão narrativa sobre o mundo no texto. Se observamos culturas para fora do escopo eurocêntrico, podemos reconhecer outras maneiras de elegibilidade sobre o tempo e as dicotomias em que fomos adestrados. Um exemplo é a mitologia do Candomblé africano, o qual em suas pluralidades ritualísticas ostenta uma filosofia que parte da ficção para condensar a história de seu povo. Exu, um dos Orixás da religião, é uma figura que nos

permite vislumbrar o quanto a forma de designar o que é a história está imbuído de limitações que nos passam despercebidas. Exu é o Orixá da mobilidade, do diálogo, das artimanhas e das estratégias de sobrevivência. Para ele, a encruzilhada é o caminho. Não existe uma cabaça que contenha o bem e uma cabaça que contenha o mal: para Exu se inaugura uma nova cabaça, condizente à mistura, direcionada à invenção, à pluralidade, àquilo que permite vias alternativas de investigação de mundos.

Ou seja, ele ocupa a fronteira como local de subversão e de criação de estratégias de vivacidade, não como um limite ou uma barreira. É assim também com a ficção e a história, quando a mitologia de Exu ensina, ancestralmente, que o povo de um determinado território tem sua história atravessada por tantas outras: ela não é linear e sim espiralada; não é apenas da ordem documental, mas da cosmovisão daquele que a propõe, portanto, um tipo de imaginário. Descolonizar o pensamento sobre a história é também investigar que o mundo a todo tempo estreia e reinstitui novas formas de olhar os acontecimentos históricos e a ficção se torna, a partir dessa perspectiva, um precioso instrumento de análise historiográfica.

Neste artigo, analisarei os contos já comentados anteriormente através dos atributos com que os autores determinam as características dos corpos negros na sociedade brasileira entre o fim do século XIX e início do século XX. A partir dessas criações ficcionais que ocorrem em atravessamentos temporais distintos, poderemos colocar em prática essas reflexões em torno da relação entre história e ficção considerando a cosmologia do Brasil colonial.

OS OLHOS ASSUSTADOS

Para dar início à análise do conto de Monteiro Lobato, traçarei uma breve contextualização sobre o texto e seu enredo. “Negrinha”, escrito em 1920, relata a história de uma menina negra, filha de escravizados. Ela vive em situação de orfandade e acaba tendo de ser criada por Dona Inácia, senhora aristocrata, proprietária de uma fazenda, solitária, viúva e sem filhos. O conto retrata a manutenção do pensamento escravocrata no período pós-abolição, pois a narrativa expõe a forma como Dona Inácia se relaciona com a menina a fim de satisfazer seus prazeres sádicos, próprios de uma mentalidade colonizadora.

Em “Negrinha”, os desdobramentos da prosa são marcados por um narrador em terceira pessoa que, de maneira onisciente, além de comunicar todos os acontecimentos, características e subjetividades dos personagens e do espaço, também propicia em vários momentos uma ironia invocada nas suas descrições, escolha essa que amplia as possibilidades interpretativas. Isso acontece logo de início quando na primeira linha do conto o narrador apresenta a personagem Negrinha com suas definições enumerativas “pobre, órfã, de sete anos” (LOBATO, 2008, p. 18), já erigindo uma ideia de enrijecimento sobre a constituição do sujeito que está sendo apresentado. Então, o narrador prossegue essa apresentação com um questionamento bastante emblemático: “Preta? Não. Fusca, mulatinha escura, de cabelos ruços e olhos assustados” (LOBATO, 2008, p. 18). Ora, a intenção de questionar o lugar racial de Negrinha sinaliza indícios sobre os problemas brasileiros que o conto irá abordar. Substituir o *preta* pelos outros adjetivos coloca Negrinha em posição de enfraquecimento racial; assim, sua identidade, atravessada pelo

racismo, não tem espaço na sociedade. Essa é uma representação do vocabulário hegemônico que articula o mito da democracia racial, no qual ser *mulatinha* ou *escura* está num lugar mais digno do que a condição explícita da negritude.

Encontramos aqui também uma definição importante na caracterização de Negrinha que são “os olhos assustados”. Esses olhos logo a diante são ainda definidos como “olhos eternamente assustados” (LOBATO, 2008, p. 18), inserindo o advérbio como proposta irredutível de violência psíquica determinada a viver dentro de Negrinha para o resto de sua existência, mesmo seu destino ainda não sendo revelado. Essa passagem nos instiga a questionar o porquê dessa condição não ter a possibilidade de cessar, declarando a certeza de perpetuação.

As marcas do racismo adquirem ainda mais evidência se considerarmos os olhos pelo ditado popular: são “as janelas da alma”. No corpo de Negrinha, tornam-se meramente reflexos das marcas físicas, psíquicas e subjetivas da escravidão. Podemos elencar também outra referência moral condizente à sociedade da época: na Bíblia, escritura sagrada da religião dominante, há uma passagem que estipula os olhos como a candeia do corpo; se nossos olhos forem bons, todo o nosso corpo terá luz (BÍBLIA, 2008, Mateus, 6:22). Ou seja, tanto o ditado quanto a passagem bíblica impõem sobre os corpos a condição emocional do sujeito que se manifesta através do olhar. Porém, nenhuma das prescrições concebe a ideia de esvaziamento do sujeito que se passa sobre os indivíduos escravizados e que leva esse olhar a revelar apenas as janelas da violência. A narrativa do conto apresenta um olhar que ausenta características humanas – pois o humano é solapado num corpo inexpressivo e objetificado.

A questão do olhar se repete ao fim do conto, quando Negrinha se encontra na enfermidade da tristeza e então se entende pela primeira vez como “coisa humana” no momento em que “percebeu nesse dia da boneca, que tinha alma” (LOBATO, 2008, p. 21). Negrinha só se reconhece assim a partir de sua experiência com a boneca das sobrinhas de Dona Inácia que lhe desperta a possibilidade de se humanizar. Há aí mais um grande contraste irônico que nos leva a entender o quanto a objetificação do corpo negro não se esgota somente nos aspectos de imobilidade ou flagelos físicos, mas se exponencia nas feridas íntimas que afetam a própria percepção do sujeito sobre o objeto. O potencial mimético, a faceta e a invenção humana são o mais próximo a se alcançar como humanização – a artificialidade humana ou o artifício de se humanizar. Como pondera Valter Hugo Mãe: “para nos tornarmos humanos é preciso que sejamos menos humanos” (EDITORA PORTO, 2013). Essa condição é expressa pela transformação dos olhos assustados de Negrinha que se esvaem de sentido após entender sua possível humanidade, ainda que o substantivo *coisa* venha antes de *humana*. O esvaziamento do susto nos olhos é um indício da possível humanização de Negrinha que transcorre na inundação da tristeza, levando-a à morte e restringindo sua humanização à falta de vida.

A análise da objetificação do corpo negro, em ambos os contos discutidos neste artigo, dialoga com o conceito de *Outro* – de alteridade – formulado por Simone de Beauvoir: “descobre-se na própria consciência uma hostilidade fundamental em relação a qualquer outra consciência; o sujeito só se põe em se opondo: ele pretende afirmar-se como essencial e fazendo outro o inessencial, o objeto” (BEAUVOIR, 1980, p. 12).

O FRUTO DE ALGUM TEMPO ENTROU SEM VIDA NESTE MUNDO

O conto de Machado de Assis, “Pai contra Mãe”, escrito em 1906, relata a história de Cândido Neves, um trabalhador pobre que se torna caçador de escravizados para tentar uma vida melhor. Apaixona-se por Clara e acabam engravidando. Quando o filho nasce, decidem entregá-lo à Roda dos Enjeitados: um tipo de comunidade que recebia os filhos indesejados para que eles conseguissem a partir de então nascer para uma nova vida. Essa modalidade era muito utilizada pelas mulheres escravizadas que colocavam seus filhos dentro da Roda a fim de que eles pudessem viver livres. Para Clara e Cândido Neves, cujos nomes já declaram o tom alvo da cor da pele (e posteriormente também o branco da mentalidade colonizadora), a Roda dos Enjeitados era um lugar muito distante da realidade, mas necessário no momento de extrema dificuldade econômica. A chave do conto acontece quando Arminda, uma negra escravizada, está foragida e, portanto, valendo uma recompensa satisfatória. Exatamente no momento em que Cândido Neves está levando seu filho para a Roda dos Enjeitados, ele se depara com Arminda e vai atrás da sua captura. Conseguindo apanhá-la, a negra diz estar grávida e implora a generosidade do caçador. Ele, sem piedade, prossegue sua incumbência. Arminda sofre um aborto. Cândido Neves pega a sua recompensa, agarra o próprio filho e volta para casa.

Em “Pai contra Mãe”, o artifício do narrador onisciente também opera em terceira pessoa e, assim como em “Negrinha”, ironiza os acontecimentos para que o pacto ficcional (ECO, 1989) não se esgote no entendimento literário, mas se potencialize como fonte de imaginário social. O narrador machadiano utiliza os espaços de lembrança para a reconstrução não só de um acontecimento histórico,

a escravidão, mas também de um lugar contemporâneo à escrita do conto que, mesmo redigido em 1906, no período pós-abolição, busca explicar a perpetuação da escravatura; de fato, não acabou na mentalidade e nas violências simbólicas, físicas e subjetivas da sociedade brasileira. Os fragmentos do passado tratados no conto são as lupas de reconstrução da memória que exibem as feridas abertas do colonialismo. Por esses motivos, o narrador recorre à ironia como um exercício de cadência crítica, que esbarra no enredo e em como ele se manifesta através da mobilização corporal das personagens.

A primeira palavra do conto é *ESCRAVIDÃO*, em maiúsculo. É ela que imediatamente transporta o leitor ao passado para reviver o período escravocrata. Adiante, o narrador enumera os instrumentos de tortura utilizados à época, construindo um cenário nostálgico. Assim, a máscara de folha-de-flandres aparece como grotesca e o narrador indica: “mas a ordem social e humana nem sempre se alcança sem o grotesco, e alguma vez o cruel” (ASSIS, 1970, p. 67). Essa é a ironia que parece justificar a violência, colocando-a de forma naturalizada. Trata-se de uma escolha narrativa que expressa questões sociais do período através de fragmentos do passado, condensando a sensação colonizadora imposta sobre os sujeitos, desumanizando-os. Ainda sobre a máscara, justifica-se seu uso para “tapar a boca” dos escravizados de modo que não pudessem consumir álcool e com isso roubar, “porque geralmente era dos vinténs do senhor que eles tiravam com que matar a sede, e aí ficavam dous pecados extintos, e a sobriedade e a honestidade certas” (ASSIS, 1970, p. 20). Isso remete à lógica cruel do “mais valem pobres na mão do que pobres roubando” (BIANCHI, 2005), articulada na escravidão para endossar a violência.

O narrador concebe mais um elemento de ironia ao mencionar a frequência da fuga dos escravizados: “eram muitos, e nem todos gostavam da escravidão. Sucedia ocasionalmente apanharem pancada, e nem todos gostavam de apanhar pancada” (ASSIS, 1970, p. 68). Com isso, o narrador trabalha com uma lógica inversa, na qual o escravizado era designado por “fugido” ou “fujão”, como se essas fossem condições da sua personalidade e não condições impostas pelo contexto escravocrata que imobilizava os corpos necessitados da fuga para recuperarem seu lugar de humanização.

Assim como o início do conto evoca um indicador emblemático trazendo a escravidão para a temática central, o fim do conto é como uma tradução dos aspectos tratados no enredo, que dialogam diretamente com o início, enlaçando um olhar cíclico para os elementos escravocratas. O conto fecha com a sentença: “Nem todas as crianças vingam, bateu-lhe o coração” (ASSIS, 1970, p. 89). Aqui, o coração é mais que um órgão a exprimir dramaticidade para a fala final: remete a uma possibilidade de pulsar que contrasta efetivamente com o aborto da “mulata fujona” (ASSIS, 1970, p. 88), Arminda. Aquela vida em geração é destituída de possibilidades. É a objetificação do sujeito que, nesse caso, ainda não tem a vida esvaída através da violência identitária como em “Negrinha”, pois antes é interrompido: “o fruto de algum tempo entrou sem vida neste mundo” (ASSIS, 1970, p. 89). Ou seja, a possibilidade de vida é parte da conjuntura escravocrata que tem na humanização seu lugar de privilégio e não de direito.

O título do texto é mais um aspecto a ser analisado; traz as representações de gênero “Pai contra Mãe”, que evidenciam a dupla violência sofrida por Arminda: a violência de gênero e a violência racial. Retomamos Simone de Beauvoir, complementando a ideia

de alteridade que é retratada no conto pelo lugar simbólico-social vivenciado pela mulher escravizada:

Na medida em que a mulher é considerada o Outro absoluto, isto é – qualquer que seja sua magia – o inessencial, faz-se precisamente impossível encará-la como outro sujeito. As mulheres nunca, portanto, constituíram um grupo separado que se pusesse *parasi* em face do grupo masculino; nunca tiveram uma relação direta e autônoma com os homens. (BEAUVOIR, 1980, p. 90, grifo da autora)

Grada Kilomba faz uma análise coerente à especificidade da alteridade da mulher negra, que seria algo além do *outro*, como aponta Beauvoir, mas o *outro do outro*:

Nesse esquema, a mulher negra só pode ser o outro, e nunca si mesma [...] Mulheres brancas tem um oscilante status, enquanto si mesmas e enquanto o ‘outro’ do homem branco, pois são brancas, mas não homens; homens negros exercem a função de oponentes dos homens brancos, por serem possíveis competidores na conquista das mulheres brancas, pois são homens, mas não brancos; mulheres negras, entretanto, não são nem brancas, nem homens, e exercem a função de o ‘outro’ do outro. (KILOMBA, 2008, p. 124)

A dicotomia sujeito-objeto promove uma reflexão sobre o olhar do indivíduo que com a colonização tomou rumos que vão além da interpretação filosófica sobre a individualidade, a autonomia ou a construção do “eu”, concebendo um lugar de disputa enunciativa. Essa disputa perpassa o campo social que provém da manifestação corpórea, em que o corpo precisa ocupar um espaço, um território e uma identidade que desembocam nas relações de poder. A transmutação da ideia de indivíduo para a ideia de sujeito ocorre através do discurso:

Para Marx (1982, p. 25): ‘Não é a consciência do homem que determina seu meio, mas, ao contrário, seu meio social que determina sua consciência’. Isso porque a classe dominadora, além de dominar, fabrica as ideias através das quais ela determina como a sociedade deve ver. Assim, o sujeito desde que nasce acha-se inserido dentro de uma ideologia. Considerando isso, o sujeito acaba por acolher a ideologia imposta, em razão de esta ser a única disponível e aceita pela família e pela sociedade em que vive, bem como lhe possibilita construir sua identidade por meio da linguagem, das convenções e dos códigos sociais. (BONNICI, 2005, p. 52 apud BERGAMASCO, 2010, p. 255)

O colonizador invade o território e ocupa o lugar de poder, enquanto o colonizado, apesar de muito resistir, tende a ocupar o lugar de menor capacidade de ação. Os corpos violados, violentados e escravizados demonstram que o campo do discurso para o colonizado reside na linguagem corpórea que, no fim, é a arma possível de resistir em uma realidade a qual as máscaras de “tapar a boca” são invisíveis, mas se perpetuam. Portanto, é aí que o sujeito é capturado pela lógica hierárquica “em que o oprimido é fixado pela superioridade moral do dominador” (BONNICI, 1998, p. 14). Essa relação colonizador-colonizado estabelecida reflete a dicotomia sujeito-objeto: são nesses processos que o sujeito enfraquece a humanização do outro, removendo-lhe a condição humana para a manutenção de seu próprio lugar enunciativo de poder.

Primeiramente, um julgamento de valor (um plano axiológico): o outro é bom ou mau, gosto dele ou não gosto dele, ou, como se dizia na época, me é igual ou me é inferior [...] Há, em segundo lugar, a ação de aproximação ou de distanciamento em relação ao outro (um plano praxiológico): adoto os valores do outro, identifico-me a ele; ou então assimilo o

outro, impondo-lhe minha própria imagem; entre a submissão ao outro e a submissão do outro há ainda um terceiro termo, que é a neutralidade, ou indiferença. Em terceiro lugar, conheço ou ignoro a identidade do outro (seria o plano epistêmico); aqui não há, evidentemente, nenhum absoluto, mas uma gradação infinita entre os estados de conhecimento inferiores e superiores. (TODOROV, 1999, p. 223)

MEUS TRAUMAS FREUD NÃO EXPLICA¹

Como vimos, as análises propostas neste artigo endossam o olhar para aquilo que ultrapassa a historiografia em seus parâmetros arquivísticos: o pensamento. Avaliar os comportamentos das personagens dos contos não se restringe ao lugar da delimitação que suas ações determinam, mas nos dão a oportunidade de ir exceder as mesmas. É um dos papéis da ficção que tem dentro dos seus espectros narrativos uma tendência a explorar para além dos fatos em si, com uma onisciência capaz de adentrar a mentalidade que está por trás da ação – ou melhor, que extrapola a ação.

Numa leitura multidimensional, partindo do fato histórico da colonização e da escravidão, não podemos deixar de mencionar o pensador e psicanalista Frantz Fanon, autor de *Peles Negras, Máscaras Brancas* (1952) e de uma obra significativa que enfatiza a relação entre raça e psicanálise. Assim, o autor embasa as análises psíquicas oriundas da psicanálise clássica, com a necessidade de transcender a “dimensão psicoafetiva para compreender os indivíduos e os seus conflitos existenciais em seu contexto histórico e social concreto” (FAUSTINO, 2020, p. 37).

O que Fanon faz é também intercalar o pensamento de alteridade com a psicanálise, entendendo que uma pessoa só é, em si, quando

1 Referência à canção “Fogueira Doce” do cantor afro-brasileiro Mateus Aleluia (2017).

deixa de ser um fenômeno e passa, assim, a encontrar a face do outro. Portanto, é esse *outro* que me revela a mim. Ora, se só há uma consciência de si ao avistar o outro, a psicanálise enquanto ciência – de maneira quase antifreudiana – não existe se não for uma ciência que prepondera o coletivo: “O que implica dizer que a pessoa são é uma pessoa social. O que implica dizer ainda que a medida da pessoa são, psiquicamente, será sua mais ou menos perfeita integração ao *socius*” (FANON, 2020, p. 315-316).

Pensar o corpo é pensar nas implicações políticas que a representatividade onipresente da matéria relata em símbolos culturais que são desnudos “pelas lentes da biologia genética, como um dos mais relevantes dilemas da modernidade” (CUNHA, 2002, p. 150). O corpo é também o relato da memória e a possibilidade de transmutação e atualização da mesma. Portanto, esse corpo atravessado pelo pensamento escravocrata é o próprio imaginário de descolonização.

A descolonização jamais passa despercebida porque atinge o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores sobrecarregados de inessencialidade em atores privilegiados, colhidos de modo quase grandioso pela roda-viva da história. Introduce no ser um ritmo próprio, transmitido por homens novos, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é, na verdade, criação de homens novos. Mas esta criação não recebe sua legitimidade de nenhum poder sobrenatural; a ‘coisa’ colonizada se faz no processo mesmo pelo qual se liberta. (FANON, 1979, p. 26-27)

É a partir desses apontamentos que Fanon redireciona a psicanálise para aquilo que estrutura as estratégias de violência,

subordinação e desumanização produzentes do colonizado. O psicanalista traz à luz questionamentos frente à profundidade da psicanálise quando “nem Freud, nem Adler, nem mesmo o cósmico Jung contemplaram os negros no decorrer de suas pesquisas” (FANON, 2020, p. 166), ou ainda questionando, “em que medida as conclusões de Freud ou Adler podem ser empregadas numa tentativa de explicar a visão de mundo do homem de cor” (FANON, 2020, p. 157). É assim que o autor inaugura a sua interpretação psicanalítica do mito negro (SOUZA, 2021 apud FERREIRA, 2022, p. 56), avaliando as condições inóspitas que a colonização registra nos corpos, a partir das mentes: lugar em que ambos não se separam.

É nesse “corpo social” que a neurose freudiana se desdobra por Fanon, como lugar de pensamento no qual a mesma não se restringe à condição humana, mas se multidimensiona em sociedade colonial. Ou melhor: “passamos do indivíduo à estrutura social. Se há um vício, ele não reside na ‘alma’ do indivíduo, e sim em seu meio” (FANON, 2020, p. 223-224). O corpo é o organismo que carrega em si as marcas e diferenças – e diferenciação – biológica e cultural. O corpo é primordial: é ele quem escancara estéticas e políticas que na modernidade transpassam da biologia para a cultura.

Para Fanon, o “mito negro” é um tipo de alienação ideológica que orienta as relações sociais e determina noções objetificantes sobre o corpo racializado, o definindo como uma espécie de corpo mitológico, visto como biologicamente selvagem e inferior. São esses aspectos que instauram na população afrocentrada os “complexos psicoexistenciais da situação colonial” (FERREIRA, 2022, p. 56) vigentes a partir das marcas que o racismo registra sobre os corpos, enfatizando os signos afirmativos do status branco de poder. A partir

disso, conceber a descolonização do pensamento é também conceber a ideia de desalienação postulada por Fanon, na qual apenas a análise psíquica é capaz de mobilizar a estrutura, para além das marcas físicas.

O CORPO E O MUNDO: TEXTOS E TESSITURAS

Com a análise dos contos, ficam evidentes que os paradoxos e as relações objetificantes consequentes da colonização que germinam na sociedade escravocrata naquela abolição é um não-fato em potencial: ela existe em termos legais, mas perpetua as violências na lógica psico-social para a manutenção dos privilégios do colonizador.

Assim, Lobato revela em uma passagem de “Negrinha”: “o 13 de maio tirou-lhe das mãos o azorrague, mas não lhe tirou da alma a gana” (LOBATO, 2008, p. 19). Outro importante aspecto dessa leitura marcada pela colonização é o catolicismo. O projeto catequizador foi uma das maiores armas coloniais domesticadoras dos corpos subalternizados. O teor religioso é evidente nos dois contos e tem relação direta com as artimanhas coloniais de objetificação. Em muitos momentos, tanto em “Negrinha” quanto em “Pai contra Mãe”, os aspectos divinos aparecem pela ironia e pelo contraste, fertilizando as violências colonizadoras, em artifícios bem manejados na lapidação ideológica das narrativas. Em “Negrinha”, quando o narrador apresenta Dona Inácia, vemos logo atributos referentes a uma mulher branca, rica, com fama de “dama das grandes virtudes apostólicas” (LOBATO, 2008, p. 18). Seu reconhecimento é legitimado através da íntima relação com a Igreja, onde tem lugar certo e “camarote de luxo no céu” (LOBATO, 2008, p. 18).

Além dessas vinculações explícitas com a religião, no entremear do texto são dispostos valores simbólicos que sustentam essa

construção. Um exemplo é Dona Inácia chamando Negrinha de “diabo” repetidamente ou quando o narrador afirma que Negrinha via as sobrinhas da “Santa Inácia” como “anjos do céu” (LOBATO, 2008, p. 19). Outra passagem que corrobora essa construção imagética é o momento em que Negrinha descobre que brincar não seria um tipo de ato criminoso, questionando: “pois, não era um crime brincar? Estaria tudo mudado e findo o seu inferno – e aberto o céu?” (LOBATO, 2008, p. 19). Há aí o contraste entre as imagens do branco e do negro, no qual o branco – Dona Inácia e suas sobrinhas – são descritas em comparação com o divino, enquanto Negrinha é sempre relacionada com o lado sombrio e negativo da religiosidade. Esse aspecto se destaca se retomamos a questão das dicotomias oriundas dos paradigmas de pensamento europeu católico, que delimitam os espaços de reflexão, de sentimento e de espiritualidade a “transitar entre a racionalidade e o pensamento mágico-religioso, o expansionismo e o comunitarismo, a modernidade e a tradição, absolutizando definições relativas do bem e do mal, da ciência e da fé” (SILVA, 2012, p. 1088).

Quando Negrinha está em seu leito derradeiro, essas construções divinas são lembradas em seus delírios com a imagem das bonecas, “todas louras, de olhos azuis” (LOBATO, 2008, p. 19), que aparecem novamente como anjos a levando para a morte. Quando esta chega, Negrinha desmaia e “tudo se esvaiu em trevas” (LOBATO, 2008, p. 19). Tanto na sua vivência quanto no seu fenecimento, a relação com a sombra, o ruim e o feio lhe é sempre sobreposta.

Já no conto de Machado, esses artifícios são utilizados principalmente em relação aos nomes que aparecem no decorrer da narrativa. Cândido Neves, personagem principal, exprime a ideia de

religiosidade visto que Cândido designa aquilo que é branco, alvo, puro, inocente, imaculado e Neves reforça tal brancura. A esposa de Cândido, Clara, também remete à ideia de claridade e pureza. O local em que Cândido iria levar seu filho é a “Rua dos Barbonos” que tem igualmente uma ligação direta com a religiosidade cristã, pois Barbonos são os conhecidos Capuchinhos. Assim como esses nomes sugerem uma repercussão divina, o da “mulata fujona” também ocupa seu lugar nessa construção narrativa, pois Arminda é um nome de origem germânica que significa “aquela que possui armas”. Ou seja, essas escolhas de nomenclatura são intencionalmente produzidas, recostadas nas relações dicotômicas entre bem e mal, branco e preto, sujeito e objeto.

CONCLUSÃO

Desse modo, podemos notar o quanto a ficção permeia a realidade, e seu eixo inventivo possibilita, a partir do imaginário e sua não-verdade, uma investigação genuína sobre os cantos obscuros da história do país. É através do esmiuçar da sutileza inventiva que a história emerge. Seja no nome das personagens, nas características, no tom das falas, na ambientação da narrativa, na descrição da imobilidade e categorização de suas (des)humanidades; tudo isso é invenção que o leitor fantasia – lendo o texto e lendo corpo. A objetificação dos corpos em ambos os contos denuncia o período que o país atravessava, não a partir de documentos e registros da época – que são, afinal, redigidos por aqueles que ocupavam posições de poder –, mas pelo caráter emocional das personagens e de sua cosmovisão. Uma reconfiguração do passado que sendo lida hoje se presentifica: explora as realidades contemporâneas que,

infelizmente, continuam perpetuando o pensamento escravocrata. O passado permite múltiplos olhares e é na encruzilhada que a contemporaneidade precisa se debruçar para instruir visões decoloniais nas historiografias brasileiras.

O enlace narrativo dos contos aqui analisados costura uma potência comparativa no âmbito da discussão racial, em que não só a escravidão é a temática central, mas as condições escravocratas persistentes na sociedade. O corpo, manifestação do sujeito no mundo, condição de epistemologia territorial, é tanto em “Negrinha” quanto em “Pai contra Mãe” submetido ao olhar de objetificação. No conto de Lobato, Negrinha não exerce possibilidades de humanização. Seu corpo é imobilizado, mesmo que não seja literalmente preso. É um corpo reprimido cuja “pobre carne exercia para os cascudos, cocres e beliscões a mesma atração que o ímã exerce para o aço” (LOBATO, 2008, p. 18). Não apenas a violência física paralisa esse corpo, mas também a violência psíquica sofrida a partir da forma com que era tratado pelas pessoas ao redor, inclusive sua falta de personificação que se inicia com seu não-nome. Além disso, sua potência subjetiva só conseguia ser exercida pela imaginação em relação ao cuco – uma possível metáfora à imobilidade corporal. Audre Lorde (apud RIBEIRO, 2016) assim reflete acerca das condições de invisibilidade das mulheres negras: “Fomos socializadas para respeitar mais ao medo que às nossas próprias necessidades de linguagem e definição, e enquanto a gente espera em silêncio por aquele luxo final do destemor, o peso do silêncio vai terminar nos engasgando”. Em “Pai contra Mãe”, o cume da narrativa é o contraste final em que, para conseguir criar o filho, o personagem acaba causando um aborto na escravizada capturada. Essa questão não é sobre escolher uma

das vidas, mas sobre optar não possibilitar a vida de alguém por acreditar que ela não tem valor humano.

O exercício de leitura prática que proponho neste artigo pode e deve ser estendido a qualquer texto, quer seja ficcional ou historiográfico. História e Literatura são invenções de realidades; podem ser manejadas como instrumentos de resistência ou servir à manutenção das desigualdades sociais. Nesta pesquisa, é evidente o incentivo reflexivo sobre a ficção como possível fonte historiográfica. Assim, arremato com o caminho inverso: da mesma maneira que Lobato e Machado realizam escolhas narrativas precisas nas caracterizações de suas personagens para construir um pano de fundo alinhado à dicotomia dos paradigmas morais colonizadores, aqueles que redigem a História também fazem escolhas. O ofício do historiador não é de leitor de um documento ou de escritor de um fato. Ele narra histórias e suas narrações acontecem com decisões tomadas por um olhar específico, situado, interessado, articulando termos, evocando imagens, elencando personagens. Se a historiografia hegemônica brasileira não questiona as engrenagens epistemológicas eurocêntricas com as quais traceja a realidade, podemos alargar o olhar para outros caminhos e pontos de atravessamento: escapar dos dualismos e inaugurar novas cabaças com a sabedoria das encruzilhadas.

REFERÊNCIAS

- ALELUIA, Mateus. *Fogueira Doce*. MM RIGHTS, 2017.
- ASSIS, Machado de. Pai contra Mãe. In: ASSIS, Machado. *Relíquias de casa velha*. São Paulo: W. M. JacksonInc., p. 67-89, 1970.
- BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo: Fatos e mitos*. 4.ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1980.

BERGAMASCO, Rosilda de Moraes. A dicotomia sujeito-objeto no conto Negrinha, de MonteiroLobato. *Uniletras*, PontaGrossa, v. 32, n. 2, p. 363-376. jul./dez., 2010.

BÍBLIA, Sagrada. Antigo e Novo Testamentos [Versão Católica]. Tradução de José Simão. São Paulo: Sociedade Bíblica de Aparecida, 2008.

BONNICI, Thomas. Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais. *Mimesis*, Bauru, v. 19, n. 1, p. 7-23, 1998.

CANDIDO, Antonio. *Literatura e Sociedade: Estudos de teoria e história literária*. 7.ed. São Paulo: Nacional, 1985.

CANDIDO, Antonio. *A educação pela noite e outros ensaios*. Editora Ática: São Paulo, 1989.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Reflexões sobre biopoder e pós-colonialismo: relendo Fanon e Foucault. *Mana*, v. 8, p. 149-163, 2002.

DOMÊNICO, Deivid *et al.* História pra ninar gente grande. In: MANGUEIRA, G.R.E.S. *Estação Primeira de et al. Sambas Enredos*, 2019. Disponível em: <https://mangueira.com.br/site/sambas-enredo/>. Acesso em: 20 ago. 2022.

ECO, Umberto. *Sobre os espelhos e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

FANON, Franz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FAUSTINO, Deivison Mendes. “Por que Fanon, por que agora?”: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. 2020. 261f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2020.

FERREIRA, Pedro Donizete. *A recepção da psicanálise em Frantz Fanon: Uso e implicação para o campo psicanalítico*. 2022. 106 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Belo Horizonte, 2022.

KILOMBA, Grada. *Plantation Memories: Episodes of everyday racism*. Berlin: Unrast, 2008.

PORTO EDITORA. “A Desumanização”, de Valter Hugo Mãe, na RTP 2 (Agora). Youtube, 3 out. 2013. Disponível em: <https://youtu.be/ptKZMVCrQcs/>. Acesso em: 20 ago. 2022.

BIANCHI, Sérgio. *Quanto vale ou é por quilo?* Direção de Sérgio Bianchi. Roteiro de Sérgio Bianchi, Eduardo Benaim e Newton Cannito. Produção de Patrick

Leblance Luís Alberto Pereira. *Agravo Produções Cinematográficas*, Riofilme, Rio de Janeiro, 2005, 104 min.

LOBATO, Monteiro. *Negrinha*. São Paulo: Globo, 2008.

PESAVENTO, Sandra Jataky. O mundo como texto: Leituras da História e da Literatura. *História da Educação*, ASPHE/FaE/UFPEL, Pelotas, n. 14, p. 31-45, 2003.

RIBEIRO, Djamila. A categoria do Outro: O olhar de Beauvoir e Grada Kilomba sobre ser mulher. *Blog da Boitempo*. São Paulo, 2016. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2016/04/07/categoria-do-outro-o-olhar-de-beauvoir-e-grada-kilomba-sobre-ser-mulher/>. Acesso em: 20 ago. 2022.

SARAMAGO, José. A história como ficção, a ficção como história. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, EDUFSC, n. 27, p. 9-17, 2000.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Exu do Brasil: Tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos. *Revista de Antropologia*, USP, São Paulo, v. 55, n. 2, p. 1085-1114, 2012.

TENÓRIO, Jeferson. *O avesso da pele*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

TODOROV, Tzvetan. *A questão do outro: a conquista da América*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.